
Universidad Nacional de Rosario
Facultad de Humanidades y Artes
Doctorado en Humanidades y Artes
con mención en Antropología

Tesis:

El Cristo De Colores.

Pertenencias comunitaristas y

ritos jesuísticos del

movimiento católico de

Cursillos de Cristiandad de Santa Fe

Tesista: Lic. Germán Giupponi

Directora: Dra. Silvia Montenegro

Codirectora: Mg. Virginia Trevignani

Santa Fe, Argentina, 2022

Índice

Agradecimientos	VIII
Resumen	IX
Abstract	X

Contenido

Introducción. Objeto, perspectiva y campo	1
1. Mi interés en conocer a los “movimientos eclesiales”	2
2. Las razones para abordar a los movimientos católicos	5
3. La marca, la repercusión y la mitificación de los Cursos de Cristiandad	7
4. La operación colectiva para abordar a los movimientos católicos	10
5. El análisis centrado en las relaciones de los Cursos de Cristiandad	13
6. Algunos conceptos orientadores	15
7. Las claves de investigación de este trabajo	20
8. Los medios de investigación	21
9. El trabajo de campo	22
10. La estructura de la tesis	24
Parte 1	26
Capítulo 1. Historización y contextualización	26
1. El contenido del capítulo	27
2. La memoria y las narrativas de la fundación de los Cursos de Cristiandad	27
2.1. La primera narrativa en disputa sobre la fundación de los Cursos	28
2.2. La segunda narrativa en disputa sobre la fundación	32
2.3. La tercera narrativa en disputa	35
3. Los motivos de la fundación de los Cursos de Cristiandad	36
3.1. La participación de Bonnín en la Guerra Civil Española	37
3.2. La participación de Bonnín y el resto en la Acción Católica de Mallorca	44
3.3. La participación de todos en la Acción Católica de Mallorca	47
4. El ritmo de la difusión de los Cursos de Cristiandad	50
4.1. La aceleración de la difusión de los Cursos	52

4.2. La desaceleración y estabilización de la difusión	58
5. El sincretismo de la difusión de los Cursos de Cristiandad	64
5.1. La difusión a la luz de lo fundacional	64
5.2. La difusión a la luz de lo institucional	68
6. La marca de los Cursos de Cristiandad	72
6.1. La recursividad de la alteración de los Cursos	73
6.2. La recursividad de la satisfacción	76
6.3. La inspiración capilar	78
7. La repercusión de los Cursos de Cristiandad	80
7.1. El ocultamiento propio de la repercusión de los Cursos	80
7.2. La estigmatización constitutiva de la repercusión	81
8. La mitificación en la opinión cotidiana sobre los Cursos de Cristiandad	83
Parte 2	84
Capítulo 2. Pertenencias al movimiento. Interacciones	84
1. El tema del capítulo	85
2. La categoría de “pertenencia” de este trabajo	85
2.1. La pertenencia desde Simmel, Merton, Maffesoli, Barth, Cohen y Rosaldo	85
2.2. El detrás de la categoría de pertenencia de este trabajo	91
2.3. La categoría de pertenencia en otras investigaciones	92
2.4. La afinidad de la categoría de pertenencia con otras de otras investigaciones	97
2.5. La categoría de pertenencia como una herramienta para analizar	99
3. Las interacciones de los Cursos de Cristiandad de Santa Fe	100
3.1. Las interacciones del curso	100
3.2. Las interacciones del precursillo	111
3.3. Las interacciones del poscurso	124
Capítulo 3. Pertenencias al movimiento. Reglas	133
1. El tópico del capítulo	134
2. Las reglas de participación de los Cursos de Cristiandad de Santa Fe	134
2.1. La regla de entrada al movimiento	134
2.2. La regla de entrada al campo	137
2.3. La regla de trabajo sobre el campo	140

2.4. La regla de entrada al cursillo	143
2.5. La regla de consolidación en el movimiento	155
2.6. ¿La regla de salida del movimiento?	165
Capítulo 4. Pertenencias al movimiento y su entorno. Adscripciones y limitaciones	168
1. El aporte del capítulo	169
2. Las adscripciones recíprocas de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe	169
2.1. La recurrencia de las adscripciones recíprocas al movimiento	170
2.1.1. El dicho del “nosotros”, en lugar del “yo”	170
2.1.2. La frase “de colores”	179
2.1.3. La puesta del torso propio junto al torso ajeno	180
2.1.4. La cruz con la figura de Cristo	183
2.2. La intermitencia de las adscripciones recíprocas al entorno	184
2.2.1. El “nosotros, los cursillistas”: “católicos” de “hoy”	184
3. Las limitaciones comunes de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe	191
3.1. La volatilidad de las limitaciones comunes en el movimiento	191
3.1.1. La puesta del “ellos” dentro del “nosotros”	192
3.2. La estabilidad de las limitaciones comunes en el entorno	196
3.2.1. El “ellos, los no cursillistas”: “otros católicos” y “otros de hoy”	196
4. La comunidad	209
4.1. El comunitarismo	209
4.1.1. ¿Integrismo? Holismo	220
4.1.2. ¿Medievalismo? Clasicismo	222
4.1.3. Alteración y satisfacción, comunitarismo y holismo	223
Parte 3	225
Capítulo 5. Ritos entre los participantes y a otros actores. Interacciones y reglas	225
1. La contribución del capítulo	226
2. La categoría de “rito” de este trabajo	226
2.1. El rito desde Durkheim	227
2.2. El rito o ritual, o la relación ritual, desde Radcliffe-Brown	232
2.3. El rito, ritual o ritual de la interacción desde Goffman	234
2.4. El rito o ritual desde Tambiah	236

2.5. El rito o ritual desde Rappaport	238
2.6. El rito o ritual, o la cadena de rituales de interacción, desde Collins	240
2.7. Las consecuencias y las condiciones de la categoría de rito de este trabajo	243
3. Las interacciones rituales de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe	247
4. Las reglas de conducta de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe	248
4.1. La regla de fondo respecto a la otra persona y Cristo	248
4.2. La validez de la regla del amor para el entorno y el seno del movimiento	262
4.3. Las reglas de moderación	273
Capítulo 6. Ritos entre los participantes y a otros actores. Interacciones y sacralizaciones	280
1. La propuesta del capítulo	281
2. Las sacralizaciones compartidas de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe	281
2.1. La capilaridad de las sacralizaciones compartidas a la otra persona	282
2.1.1. La familiaridad con lo sagrado: el dicho de “hermano” o “hermana”	282
2.2. La capilaridad de las sacralizaciones compartidas a Cristo	292
2.2.1. Lo sagrado como fuerza: el dicho de Jesús “vivo”	292
2.2.2. Lo sagrado como potencia: el deslizamiento de que Jesús es vivificante	300
2.2.3. La potencia infinita: lo vivificante que no se agota	305
2.2.4. La intersección entre la adscripción y la sacralización: la cruz del cursillista	310
3. La “cristiandad”, no la “Cristiandad”	313
3.1. El jesuísmo	314
3.1.1. El jesuísmo en una situación ritual	323
3.1.2. El jesuísmo en una concreción de un rito paradigmático a Cristo	328
Conclusión. Tesis antropológica	334
1. Una síntesis del último capítulo	335
2. Una hipótesis como solución para el problema de investigación	335
2.1. Pertenencias comunitaristas	337
2.1.1. Interacciones directas y mediatizadas	337
2.1.2. Reglas de participación más tradicionales	337
2.1.3. Adscripciones recíprocas y limitaciones comunes fuertes, moderadas y débiles	338
2.1.4. Comunitarismo	338

2.2. Ritos jesuísticos	338
2.2.1. Interacciones rituales	339
2.2.2. Reglas de conducta positivas, negativas y habilitantes	339
2.2.3. Sacralizaciones compartidas capilares	339
2.2.4. Jesuismo	340
2.3. Socializaciones comunitaristas y jesuísticas: “el Cristo De Colores”	340
2.4. Habilitaciones cursillistas	341
2.4.1. La divulgación del verticalismo de Hervás	341
2.4.2. El cumplimiento del sigilo en los Cursillos	341
2.5. Relaciones singulares con otros movimientos católicos de la Argentina	342
2.5.1. No integrismo, sí comunitarismo y jesuismo	342
2.5.2. No medievalismo, sí clasicismo	342
2.5.3. Alteración y satisfacción, comunitarismo y holismo	343
3. Alcances de la tesis	343
3.1. No universalismo	346
3.2. No particularismo	347
3.3. No esencialismo	348
3.4. No “liquidismo”	349
3.5. La secularización como gran cambio del fenómeno religioso	349
3.6. La larga vigencia del fenómeno religioso en la sociedad argentina	350
Bibliografía	353
Fuentes	367

Figuras y tablas

Figura 1.....	62
Figura 2.....	62
Figura 3.....	63
Figura 4.....	63
Figura 5.....	110
Figura 6.....	110
Figura 7.....	123
Figura 8.....	123

Figura 9.....	132
Figura 10.....	132
Figura 11.....	167
Figura 12.....	167
Figura 13.....	180
Figura 14.....	182
Figura 15.....	182
Figura 16.....	183
Figura 17.....	279
Figura 18.....	300
Figura 19.....	304
Figura 20.....	309
Tabla 1	351

Agradecimientos

Si algo me enseñó la sociología, es que no hay decisión que una persona tome, por singular que sea, que no esté condicionada. Si algo aprendí de la antropología, es que el condicionamiento por parte del Otro es múltiple, porque ese otro es diverso. Más allá de mi interés, no hubiera podido decidir y seguir decidiendo elaborar esta tesis sin la habilitación que recibí de muchas otras personas y muchos otros colectivos.

Agradezco, como aprendiz, a los evaluadores y las evaluadoras de las etapas previas de este trabajo. A mis colegas, cercanos, por nuestros intercambios. A mis pares, anónimos, por sus críticas. A mis jurados, desde mi tesis de Licenciatura en Sociología, por sus indicaciones. A mis oyentes, ocasionales, por sus atenciones. Sin sus juicios, no hubiera invertido tanto tiempo ni energía en intentar mejorar mi investigación.

Agradezco, como investigador, a los promotores de mi línea de investigación, a los organismos educativos y académicos que la enmarcaron. A la Universidad Nacional del Litoral, por permitirme formarme como sociólogo. A la Universidad Nacional de Rosario, por facilitarme intentar hacerlo como antropólogo. Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, por darme el trabajo que vivo como mi vocación. A la Universidad Católica de Santa Fe, por brindarme la otra labor que siento que me apasiona y que complementa a la investigación: la docencia. Sin sus fomentos, no hubiera podido dedicarme a investigar durante la última década.

Agradezco, de corazón, a mis apoyos. A mis guías, mi directora y mi codirectora. A Virginia, por iluminarme la idea de la primera hora. A Silvia, por echar luz sobre un camino nuevo. A Diego, por ayudarme a que floreciera el deseo tantas veces postergado, entre la maleza de las cargas de siempre. A mis íntimos. A mis amigos y amigas. A aquellos de Partida, por partir tras las mismas huellas. A aquellos del Colegio de la Inmaculada Concepción, por bancarse que les faltara cuando me necesitaban. A mis familiares. A mi viejo, mi vieja, mi hermana, mi hermano, mis cuñadas, mis sobrinos, mis sobrinas, a quienes ya no están, por regalarme su comprensión bañada de valoración. A Vaini y Leoncito, por quererme trabajando en casa, irradiando el cálido y hermoso aroma del hogar. ¡Por quererme! Sin su orientación y amor, más de una vez me hubiera perdido, en el camino y en mi cabeza.

Y agradezco, a viva voz, a los protagonistas de la película. A los y las cursillistas de la arquidiócesis de Santa Fe, toda la Argentina y el resto del mundo. Por dejarme sumergir en el suyo. Por dejarme conocer a su “Cristo De Colores”.

Resumen

La “tesis antropológica” que se leerá en este trabajo es principalmente la siguiente. Las socializaciones del movimiento católico de Cursillos de Cristiandad de Santa Fe son comunitaristas y jesuísticas. En ellas el “de colores” importa más que la Iglesia y el mundo. Y el prójimo, del mundo, la Iglesia y “de colores”, no importa lo mismo que “Cristo”. Más precisamente, sus pertenencias, comunitaristas, implican una mayor legitimación de la comunidad ante la menor legitimación o, en el límite, deslegitimación del entorno. Y sus ritos, jesuísticos, alojan una valoración menor al hermano o la hermana ante la valoración a Jesús.

Esta tesis se fundamenta en algunas categorías sensibilizadoras. Ante todo, en las categorías de “pertenencia” y “rito”, definidas como síntesis de las ideas de autores más clásicos y más actuales de la historia del pensamiento antropológico y sociológico. Imágenes de ciertos referentes, que van desde Georg Simmel, Émile Durkheim, Fredrik Barth y Alfred Radcliffe-Brown hasta Michel Maffesoli, Randall Collins, Renato Rosaldo y Roy Rappaport; pasando por Robert Merton, Erving Goffman, Anthony Cohen y Stanley Tambiah.

Fundamentada en esas categorías, la tesis se concretó usando el enfoque de la etnografía. Fue un trabajo de campo local y longitudinal. Hecho en la provincia y ciudad de la Argentina donde nació y aún reside su autor: Santa Fe. Y realizado en dos etapas que con sus intermedios abarcaron ocho años. Con una primera entrada al campo en abril del 2013 y una última incursión en diciembre del 2021.

Ese trabajo implicó el uso de un amplio repertorio de recursos y técnicas para acceder y tratar ciertas fuentes: la asistencia y el recorrido de los lugares centrales del movimiento; la participación en algunos de sus diversos encuentros; el contacto con protagonistas suyos de diferentes géneros, edades, roles y trayectorias; el recogimiento de sus múltiples documentos; observaciones cercanas de esos lugares; observaciones participantes y atenciones inmersivas en esos encuentros; acercamientos y entrevistas profundas a esos protagonistas; y lecturas detenidas de esos documentos.

Palabras clave: movimientos católicos, Cursillos de Cristiandad de Santa Fe, socializaciones, pertenencias, ritos

Abstract

The “anthropological thesis” that will be read in this work is mainly the following. The socializations of the catholic movement of Cursillos de Cristiandad of Santa Fe are communitarians and jesuits. In them the “of colors” matters more than the Church and the world. And the neighbor, of the world, the Church and “of colors”, does not matter the same as “Christ”. More precisely, their belongings, communitarians, imply a greater legitimation of the community before less legitimation or, in the limit, delegitimization of the environment. And their rites, jesuits, accommodate a lower value to the brother or sister before the value to Jesus.

This thesis is based on some sensitizing categories. Above all, in the categories of “belonging” and “rite”, defined as a synthesis of the ideas of more classic and more current authors in the history of anthropological and sociological thought. Images from certain referents, ranging from Georg Simmel, Émile Durkheim, Fredrik Barth and Alfred Radcliffe-Brown to Michel Maffesoli, Randall Collins, Renato Rosaldo and Roy Rappaport; going through Robert Merton, Erving Goffman, Anthony Cohen and Stanley Tambiah.

Based on those categories, the thesis was specified using the approach of the ethnography. It was a local and longitudinal field work. Made in the province and city of Argentina where its author was born and still resides: Santa Fe. And realized in two stages that with their intervals encompass eight years. With a first entry into the field in April 2013 and a last incursion in December 2021.

That work implies the use of a wide repertoire of resources and techniques to access and treat certain sources: the attendance and the route of the central places of the movement; the participation in some of its various encounters; the contact with its protagonists of different genres, ages, roles and trajectories; the collection of its multiple documents; close observations of those places; participant observations and immersive attentions in those encounters; close-ups and in-depth interviews with those protagonists; and careful reading of those documents.

Keywords: catholic movements, Cursillos de Cristiandad of Santa Fe, socializations, belongings, rites

Introducción. Objeto, perspectiva y campo

Pero la acción polémica de la razón científica no tendría toda su fuerza si el “psicoanálisis del espíritu científico” no se continuara en un análisis de las condiciones sociales en las cuales se producen las obras sociológicas: el sociólogo puede encontrar un instrumento privilegiado de vigilancia epistemológica en la sociología del conocimiento, como medio para enriquecer y precisar el conocimiento del error y de las condiciones que lo hacen posible y, a veces, inevitable

Pierre Bourdieu, *El oficio de sociólogo*

1. Mi interés en conocer a los “movimientos eclesiales”

Mi interés en conocer a los “movimientos eclesiales” desde las ciencias sociales no es nuevo. Se remonta al menos al 2012, cuando proyecté la investigación que tres años después defendería como mi tesis de Licenciatura en Sociología. Me estaba formando como sociólogo en la Universidad Nacional del Litoral y, hacia el final de mi carrera, me sentí interesado en investigar un movimiento en particular: el “Movimiento de Cursillos de Cristiandad”. Una docente, hoy mi codirectora, me había aconsejado investigar otro movimiento, el “Movimiento Partida”, al que yo mismo había llegado a conducir. Ella decía que investigar ese movimiento me iba a ayudar a pararme ante él desde otro lugar, atravesado más por el conocimiento y entonces menos por el malestar. Lo que ocurría es que hacía dos años yo ya no conducía al movimiento, al haber sido expulsado de él junto a algunos amigos. El movimiento, en casi toda la Argentina, funcionaba en las parroquias. En mi ciudad, Santa Fe, estaba incluido en una escuela de una “orden religiosa”, el “Colegio de la Inmaculada Concepción” de la “Compañía de Jesús”. Durante ocho años, el trato que tuvimos con los sacerdotes que administraban la escuela fue amable. Pero después de que el superior general de la orden cambiara al rector por otro, el recién llegado se molestó con nuestro estilo y decidió expulsarnos.

Para mí, investigar al movimiento no habría resultado para aliviar mi malestar por esa expulsión. No habría podido hacerlo porque yo no estaba preparado para alcanzar un conocimiento científico sobre el movimiento. Mi malestar, antes que una consecuencia que debía cambiar, era una condición que no podía evitar. Era tan grande que, al desarrollar mi investigación, me habría restringido fuertemente para alcanzar el conocimiento sociológico que necesitaba. Fue para evitar esa restricción que se me ocurrió investigar al movimiento a través de otro, que imaginaba que era su inspiración: justamente, el Movimiento de Cursillos de Cristiandad. Seis años antes, junto a mis compañeros del Movimiento Partida habíamos alquilado la casa de retiro de ese otro movimiento. Estando yo sentado en el piso, apoyado en un pie de un altar encontré pegado a su base un papel con unas preguntas que eran típicas de nuestro propio movimiento. Como nadie de nosotros lo había puesto ahí, pensé que ambos movimientos estaban conectados. Con el tiempo, ese y otros indicios incluso me hicieron creer que el Movimiento Partida era una derivación del Movimiento de Cursillos de Cristiandad. Investigar este movimiento fue una estrategia indirecta para investigar ese otro movimiento al que tanto había pertenecido.

El interés que tengo en investigar a los *movimientos católicos* emergió de mi interés en investigar a los *Cursillos de Cristiandad* y, a través suyo, a Partida. Emergió como un interés personal. Pero se volvió un interés societal. Desde que empecé mi tesis de licenciatura en sociología, fui descubriendo que los Cursillos de Cristiandad tienen características que pueden interesarle a otras personas. Por ejemplo, investigando desde Santa Fe al movimiento, descubrí que es la inspiración de Partida, pero también de muchos otros movimientos, tanto católicos como protestantes. Descubrí que altera históricamente a la cúpula de la institución católica y que, en paralelo, la satisface. Que se imbrica con facciones diversas y hasta antagónicas del campo político. Y que la atención que los diarios ponen en él implica tanto una crónica simplista como una detracción. Esos descubrimientos fueron reveladores para mí. Aunque pueden serlo para cualquiera que investigue a los movimientos cristianos, los conflictos religiosos, las instituciones culturales, las relaciones entre los ámbitos sociales y otros temas afines. Entre otras cosas, pueden mostrarle cómo un movimiento cristiano puede trascender a la institución religiosa donde está involucrado. Idea que permite superar la creencia común de que los límites de los grupos religiosos siempre coinciden con los límites de las organizaciones culturales que los engloban. Sea como sea, esos y otros descubrimientos a mí me llevaron a concluir que los Cursillos de Cristiandad inciden en muchos fenómenos de la vida social.

A su vez, esa conclusión me movió a querer seguir mi investigación sobre los Cursillos de Cristiandad. Concretamente, a querer indagar si algunas de sus características se identifican en otros movimientos católicos. Con esa inquietud fue que en el 2015, tres meses después de recibirme de sociólogo, me postulé a una Beca Interna Doctoral. Me presenté a la convocatoria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas con un proyecto de profundización de mi línea de investigación. Mi directora, que ya había sido la directora de mi tesis de licenciatura, me dijo que entre nuestros colegas venía emergiendo cierta curiosidad por otro movimiento: la “Fraternidad de Comunión y Liberación”. Ella me recordó que sobre ese movimiento ya se había hecho un trabajo, la tesis de licenciatura de Sabrina Testa, una estudiante de sociología a quien ella misma había dirigido. Pero me explicó que investigar ese otro movimiento junto a los Cursillos de Cristiandad enriquecería el conocimiento sobre los movimientos. Sería una forma de adentrarse en su diversidad. Entretanto, yo me enteré de la existencia de otro movimiento más: la “Asociación Comunidad ‘Papa Juan XXIII’”. Pensé que también sería enriquecedor investigar ese tercer movimiento junto a

los Cursillos de Cristiandad. Como Comunión y Liberación, la Comunidad Papa Juan XXIII se había fundado en Italia y difundido a la Argentina por Santa Fe. A diferencia de ella, no llevaba tres décadas en el país, sino apenas algún tiempo. Aún no se había escrito nada sobre su recepción en nuestro territorio. Y sus participantes provenían de los sectores excluidos de la sociedad moderna. En definitiva, pensé que sería sugestivo comparar esos otros dos movimientos con los Cursillos de Cristiandad.

Sin embargo, a esa idea la fui abandonando. Primero, dejé de querer comparar a Comunión y Liberación. En el 2016, cuatro meses después de obtener mi beca interna doctoral, me postulé al Doctorado en Antropología con un fin algo diferente al de mi beca. Me inscribí al doctorado en la Universidad Nacional de Rosario presentando un proyecto de comparación de tres movimientos católicos. Pero reemplacé a Comunión y Liberación por otro movimiento: la “*Legio Mariae*”. Me había enterado de que Sabrina Testa había empezado a trabajar sobre Comunión y Liberación precisamente desde la comparación, investigando su diversidad en la Argentina y Brasil. Cuidando no superponer mi investigación con la suya, decidí investigar un nuevo movimiento. Como la Comunidad Papa Juan XXIII, y a diferencia de Comunión y Liberación, la Legión de María aún no había sido indagada. Y, en principio, tenía la singularidad de que sus participantes se identificaban con los espacios tradicionales de la institución católica.

Al final, dejé de querer comparar a los movimientos católicos por mí mismo. En el 2017, empecé a participar en una red de investigación sobre los movimientos que me permitió precisar aún más mi indagación. Había participado en una clínica y un taller en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, donde me contacté con Agustina Zaros, otra colega que investigaba a los movimientos: particularmente, al “Movimiento de los Focolares”. Agustina me comentó que, presentando una ponencia en la Reunión de Antropología del Mercosur, había conocido a Sabrina. Ambas se sorprendieron por las convergencias que descubrieron entre Comunión y Liberación y los Focolares. Y pensaron en conformar un Grupo de Trabajo Virtual sobre los movimientos en la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur. El grupo se orientaría a comparar a los movimientos. Suponiendo que sería necesario reconstruir tanto su afinidad como su diversidad. El intercambio que desde entonces fuimos manteniendo en el grupo nos fue llevando a producir un conocimiento colectivo sobre los movimientos. Y, a mí personalmente, a querer comparar a los Cursillos de Cristiandad con los otros movimientos ya no desde mi propia investigación, sino desde el diálogo con las otras investigaciones.

2. Las razones para abordar a los movimientos católicos

De un trabajo de grupo como ese, uno de mis primeros aprendizajes fue que las razones para abordar a los movimientos católicos son muchas. A esas razones las podemos dividir en dos. Por un lado, están los *impactos* que tienen en otros fenómenos. Lo que Max Weber ([1904] 2006) llamaría su “significación cultural” (p. 53). Por el otro lado, está el *obstáculo* que recae sobre ellos. O lo que Charles Wright Mills ([1959] 2003) pensaría como su “problema público” (p. 30).

Por el lado de los impactos, lo principal es que los movimientos católicos son una *novedad* en la historia de la sociedad moderna y la historia de la institución católica. La mayoría de los movimientos se fundaron en el siglo XX, un siglo reciente para una sociedad tan arraigada y una institución tan antigua. Si se miran los 129 movimientos admitidos por la Curia Romana hasta el 2014, se ve que 120 se fundaron entre el 1900 y el 2000. Sólo siete lo hicieron antes del 1900 y dos después del 2000 (Suárez, 2014). Entre los fundados en el siglo XX están, justamente, los Cursillos de Cristiandad, Comunión y Liberación, la Comunidad Papa Juan XXIII, la Legión de María y los Focolares. Los Cursillos de Cristiandad se fundaron en la década de 1940, como los Focolares (Zaros, 2017). La Legión de María lo hizo en los 20, Comunión y Liberación en los 50 (Testa, 2016) y la Comunidad Papa Juan XXIII en los 60.

Un segundo impacto es que los movimientos católicos constituyen cierta *sorpresa* en el territorio de la institución católica. La mayoría de los movimientos se fundaron en Europa, y no América, que es el continente con más personas católicas. De hecho, entre los movimientos admitidos, 109 se fundaron en Europa. Sólo 14 lo hicieron en América y dos en Asia (Suárez, 2014). Los Cursillos de Cristiandad se fundaron en España. Los Focolares y Comunión y Liberación lo hicieron en Italia (Zaros, 2017; Testa, 2016), como la Comunidad Papa Juan XXIII, mientras que la Legión de María lo hizo en Irlanda. De los movimientos admitidos, sólo dos se fundaron en la Argentina: la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino y Puntos Corazón (Suárez, 2014).

Otro impacto, un tercero, es que los movimientos católicos tuvieron un *crecimiento* simultáneo a algunos hechos centrales de la sociedad moderna, incluyendo al último encuentro conciliar de la institución católica. La mayoría de los movimientos se fundaron en las décadas configuradas, por ejemplo, por la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), la Revolución Cubana (1953-1959) y el Mayo Francés (1968). O se fundaron en los años inmediatamente anteriores y posteriores al Concilio Vaticano II

(1962-1965). En efecto, 31 de los movimientos admitidos se fundaron de 1936 a 1960. Y 46 lo hicieron de 1961 a 1980 (Suárez, 2014). Los Cursillos de Cristiandad se fundaron después de la Guerra Civil Española (1936-1939) y dos décadas antes del Concilio, difundándose desde la pacificación de la Guerra Fría (1953). Esa génesis los diferencia de movimientos como la Renovación Carismática Católica y los Seminarios de Formación Teológica, que se fundaron algún tiempo después del Concilio.

A esos tres impactos les sigue un cuarto, que es que los movimientos católicos alcanzaron una *expansión* en todo el territorio de la sociedad moderna. La mayoría de los movimientos se difundieron a los cinco continentes. Al punto que cada uno de los movimientos admitidos, en promedio, se difundió a 37 países (Suárez, 2014). Los Cursillos de Cristiandad, desde los 50, se difundieron a 67 países. Entre esos países está la Argentina, a donde se difundieron primero por Lomas de Zamora, en 1958. Pero también están Colombia, Austria, Guinea Ecuatorial, Australia, Filipinas y muchos otros países de América, Europa, África, Oceanía y Asia. Desarrollo que también diferencia a los Cursillos de otros movimientos, como las Jornadas de Vida Cristiana y Puente, que se difundieron sólo en el continente donde se fundaron.

Esos cuatro impactos se conectan con un quinto. Los movimientos católicos han dejado y siguen dejando una *marca* en la cúpula de la institución católica. La mayoría de los movimientos expandidos en el mundo alteraron o alteran a la Curia Romana. Esa alteración queda clara en que aquellos ya admitidos por ella lo fueron tardíamente, y en que otros aún no lo son. Hasta el 2014, había 129 movimientos admitidos por el Consejo Pontificio para los Laicos. De ellos, hasta 1980, se habían fundado 99. Pero, hasta 1985, sólo habían sido admitidos 10 (Suárez, 2014). Por ejemplo, fundada en 1968, la Comunidad Papa Juan XXIII fue admitida de forma definitiva recién en el 2004. Ya lo había sido en 1998, aunque por un período de prueba. Como ocurrió con ella, aún hoy hay movimientos como el Camino Neocatecumenal y la Comunidad Mundial para la Meditación Cristiana que no tienen una admisión final.

Hay un sexto impacto, tan importante como los cinco anteriores. Los movimientos católicos lograron una *repercusión* en la prensa. Al menos en la Argentina, los movimientos llaman la atención de los diarios. Basta revisar las noticias sobre ellos que desde los 90 publican *Clarín*, *La Nación*, *La Gaceta*, *El Litoral* o *La Voz del Interior*. En general, los movimientos son abordados por esas noticias desde el distanciamiento, no desde el compromiso. En ellas se los conoce, y no se los evalúa legitimándolos ni deslegitimándolos. Pero esa reflexión es reduccionista. Se los define

como si fueran sencillamente una novedad de la institución católica. Como “el rostro joven de la Iglesia” (*Clarín*, 1998), que contribuye a darle “nueva sangre y renovada vitalidad” (*La Nación*, 1999), o que quiere su “renovación” (*La Gaceta*, 2006). En el caso de la Legión de María, incluso se la define como si fuera un movimiento al servicio de la institución. O como “una asociación de católicos que se reúnen para servir a la Iglesia” (*El Litoral*, 2012).

El último impacto se encastra con el obstáculo que recae sobre los movimientos católicos. La repercusión distorsionada que los movimientos tienen en la prensa muestra que hay una *carencia* en la opinión cotidiana sobre ellos. Lo que Norbert Elias ([1970] 1982) precisaría como una “*mitificación*” (p. 62). La cobertura trivial que los diarios hacen de ellos visibiliza que están sometidos a cierta ignorancia habitual. Pensarlos sólo como una novedad de la institución católica, es dedicarles nada más que una historización. Una historización breve en la que se los temporiza como una novedad de los últimos años de la institución, y no de su historia. Respecto a la Legión de María, pensarla como un movimiento al servicio de la institución, es encorsetarla como un movimiento que opera para esa institución. Es suponer que su interés como grupo coincide del todo con el interés de la organización que la engloba.

3. La marca, la repercusión y la mitificación de los Cursillos de Cristiandad

Las razones para abordar a la mayoría de los movimientos católicos constituyen las razones generales para enfocarse en los Cursillos de Cristiandad. Pero algunas de esas razones, en el caso de los Cursillos, se vuelven aún más notorias. Principalmente, su marca, su repercusión y su carencia o mitificación.

Primero, la *marca* que los Cursillos de Cristiandad dejan en la cúpula de la institución católica *atraviesa su historia como movimiento católico*. Los Cursillos alteran históricamente al Papado, la Curia Romana, el obispado y el sacerdocio. Esa alteración histórica se percibe al menos en tres hechos.

Por un lado, aunque ya fueron admitidos por el Consejo Pontificio para los Laicos, lo han sido siete décadas después de su fundación. Se fundaron en Mallorca, en los 40, pero fueron admitidos de forma definitiva recién en el 2014. Ya lo habían sido en el 2004, si bien por un período de prueba, que duró cinco años y que en el 2009 se extendió cinco años más. Incluso, lo que hoy es admitido no es su entramado de fe, sino su dispositivo de gobierno en el mundo. Es su “organismo mundial” y su “estatuto”, y

no los “cursillos” y sus ejes, lo que el actual Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida legaliza estos días.

Por otro lado, sus primeros cursos fueron desadmitidos a pocos años de ser impulsados. Ya en 1956 el nuevo obispo de Mallorca, Jesús Enciso Viana (1955-1964), cesó los cursillos que venían haciéndose hasta entonces.

Por último, desde su fundación hasta la actualidad son ordenados por los clérigos. Desde los 40 en Mallorca hasta la última década en Santa Fe, los sucesivos Papas y diversos obispos y sacerdotes los conducen y exhortan.

Ahora bien, esa marca en la cúpula también *avanza en el sentido contrario, sin anular al primero*. Los Cursillos de Cristiandad alteran históricamente a la cúpula y, en paralelo, la satisfacen. Hay otras tres evidencias de esa simultánea satisfacción histórica.

Como contrapunto de la reacción del consejo pontificio, está la del Papa Pablo VI (1963-1978). Unos 50 años antes Pablo VI ya los había admitido en un sentido sagrado, no jurídico. Pese a que no los había legalizado como después haría el consejo pontificio, sí los había consagrado. En 1963, mientras se desarrollaba el Concilio Vaticano II, en Roma Pablo VI decretó a un discípulo de Cristo, Pablo de Tarso, como el protector de los Cursillos. Así es que los incorporó a la tradición de fe de la institución en el mundo, más allá de España y Mallorca.

A contrapelo de la respuesta de Enciso, está la del anterior obispo de Mallorca: Juan Hervás Benet (1946-1955). Hervás y un joven de Palma de Mallorca, Eduardo Bonnín Aguiló (1917-2008), devendrían dos de los grandes protagonistas de la historia de los Cursillos. Para algunos, Bonnín sería su fundador principal. Para otros, lo sería Hervás. Sea como sea, dos años antes que Enciso desadmitiera sus cursos, Hervás había admitido a los Cursillos en general y en sí mismos. Había conformado su “secretariado diocesano”, dándoles autonomía respecto a la Acción Católica. Después siguió por ese camino. En 1955 fue trasladado por el Papa Pío XII (1939-1958) de Mallorca a Ciudad Real. Ya en su nueva diócesis readmitió a los Cursillos, reanudando sus cursillos, sus “precursillos” y sus “poscursillos”. La misma senda tomó el sucesor de Enciso: Rafael Álvarez Lara (1965-1973). Y el arzobispo de Santa Fe durante la difusión de los Cursillos a la arquidiócesis en los 70: Vicente Zaspé (1968-1984). Desde 1965 Álvarez intentó reanudar en Mallorca los cursos originales. Entretanto, en Santa Fe, en 1970 Zaspé creaba el “secretariado arquidiocesano” de los Cursillos, dándoles autonomía respecto a los Cursillos de la “Zona del Litoral”.

Al lado, como contracara de la recepción de los clérigos a lo largo de la historia, está el hecho de que los legitiman. A la vez que los conducen y exhortan, los Papas, obispos y sacerdotes los reconocen, elogian y bendicen.

Además, esa marca en su entorno *trasciende el centro de la institución católica*. Los Cursillos de Cristiandad han dejado una marca en el devenir del fenómeno religioso en la sociedad moderna, concretamente en la configuración del ámbito cristiano. Los Cursillos inspiraron a muchos otros movimientos, tanto católicos como protestantes. De ellos se derivaron dos de los movimientos católicos más considerados por la cúpula de la institución católica: el Camino Neocatecumenal y la Renovación Carismática Católica. También se derivaron varios otros movimientos menos considerados por la cúpula: Partida, las Jornadas de Vida Cristiana, el Encuentro de Cristiandad, los Círculos de Juventud, Puente, Kairós, la Alegría de Vivir, el Camino Sagrado y la Rehabilitación por la Fe. Y también se derivaron algunos movimientos protestantes: Con Cristo, la Vía de Cristo, el Camino de Emaús y el Camino de Fe.

Segundo, la *repercusión* que los Cursillos de Cristiandad tienen en la prensa *oscila entre el bosquejo rápido y la evaluación*. En la Argentina, la atención que los diarios ponen en los Cursillos implica tanto una crónica simplista como una detracción. Existen dos indicios de esa oscilación. De un lado, está la definición superficial sobre ellos que al menos desde hace una década construye *El Litoral*, el diario de mayor tirada de Santa Fe. Del otro lado, está la acusación que ya hace 50 años les dirigió Rogelio García Lupo y que desde entonces es reproducida por otros periodistas del país. De una parte, son definidos como un medio de la cúpula de la institución católica para cristianizar la sociedad. “Es un movimiento de iglesia por cuanto tiene por finalidad última la misma misión de la iglesia” (*El Litoral*, 2013). Es “un instrumento de la pastoral profética” para “hacer presente el Evangelio en los ambientes” (*El Litoral*, 2014). De la otra parte, son acusados de haber sido una conspiración para la instauración del Onganiato. El “partido secreto de Onganía”, por el que “fue promovido hacia el poder” (García Lupo, [1968] 1973, pp. 9-10). Ellos “adoctrinaron al general Juan Carlos Onganía para que, tras destituir al presidente Illia, impusiera un gobierno despótico imitando al franquismo español” (*La Voz del Interior*, 2018).

La acusación emerge porque a algunos cursillos de la Argentina, concretamente de Buenos Aires, asistieron Juan Carlos Onganía y otras personas que devendrían representantes del autoritarismo. Como Alejandro Lanusse y Jorge Salimei, dos de los responsables de la dictadura encabezada por el mismo Onganía desde junio de 1966.

Ocurre que la acusación desconoce que, a otros cursillos juveniles de Buenos Aires, asistieron personas que pasarían a ser exponentes de la insurrección. Por ejemplo, Adriana Robles, una militante de base de la organización armada Montoneros de los 70. La acusación también desconoce que, a algunos cursillos de España, asistieron personas que llegarían a ser agentes del totalitarismo o el separatismo. Entre ellos, Vicente Pozuelo, médico personal de Francisco Franco, y Joaquín Pérez Madrigal, director de *¿Qué pasa?*, revista afín al franquismo y el carlismo. O Juan María Bandrés, presidente de *Euskadiko Ezkerra*, coalición comunista del nacionalismo vasco, y Manuel Alemán, sacerdote de la Asamblea Canaria Nacionalista, partido comunista del nacionalismo canario. Lo que la acusación desconoce, en definitiva, es que los Cursillos se imbricaron con facciones diversas y hasta antagónicas del campo político.

Finalmente, la repercusión ambivalente que los Cursillos de Cristiandad tienen en la prensa muestra que la *carencia o mitificación* que hay en la opinión cotidiana sobre ellos *tiene dos caras*. Los Cursillos están sometidos a cierta ignorancia habitual, visibilizada en la cobertura trivial que los diarios como *El Litoral* hacen de ellos. Pero también están sometidos a un prejuicio tradicional, visibilizado en la condena que desde los 60 sufren de los periodistas como García Lupo. En un extremo, se los piensa como un simple medio de la cúpula de la institución católica. Se les adjudica ser un movimiento orientado al cumplimiento del fin de la cúpula. Se les niega desde el inicio hasta la más mínima autonomía para definir algún fin propio. En el otro extremo, se los denuncia como una conspiración. Se les imputa ser un movimiento que, actuando en silencio y contra la ley, logra instalar su autoritarismo en el centro del campo político. Se les adosa desde el comienzo una máxima capacidad para cumplir su fin autoritario.

4. La operación colectiva para abordar a los movimientos católicos

Razones como esas hacen que los movimientos católicos no pasen inadvertidos en la escena de las ciencias sociales de la religión. En la Argentina, desde fines del siglo XX se impulsan investigaciones sociológicas, antropológicas e históricas sobre movimientos diversos. De una lectura de esos trabajos, una primera conclusión es que la operación colectiva para abordar a los movimientos es *hacer un análisis centrado en sus relaciones*. Es decir, no centrado en sus estructuras ni sus acciones. Con Philippe Corcuff ([2007] 2013), puede sostenerse que se los aborda no desde el “holismo” o el “individualismo”, sino desde el “relacionismo metodológico” (pp. 24-27).

En el abordaje del universo de los movimientos católicos hay dos grandes antecedentes. Por un lado, hay un conjunto de tradiciones. Por el otro lado, hay un conjunto de vacancias. Siguiendo a Howard Becker ([1998] 2009b), los movimientos son “lo que ya ha sido estudiado”, aunque hay algo suyo que “nadie lo ha estudiado antes” (p. 120). Claro que el lado de las tradiciones es el que muestra que la operación colectiva para abordarlos es analizar principalmente la dimensión de sus relaciones. Pero el lado de las vacancias también muestra algo importante, que es que aún hay muchas aristas por analizar.

Por una parte, hay una tradición de investigaciones que abordan a los movimientos católicos analizando principalmente sus relaciones *políticas*. Se analizan las interdependencias y las intersecciones de los movimientos con el campo político. Así se abordan algunos casos de coyunturas diversas de la Argentina. Un trabajo pionero se enfocó en la Acción Católica Argentina de los 30, analizando sus sujeciones a la situación política (Mallimaci, 1992). Un segundo trabajo, para enfocarse en los grupos liberacionistas de los 60 como la Juventud de Estudiantes Católicos, analizó sus incidencias en la organización armada Montoneros (Donatello, 2003). Hubo un tercer trabajo que se enfocó en la Ciudad Católica de los 60 intentando analizar sus convergencias con algunas organizaciones jerárquicas como las Fuerzas Armadas (Scirica, 2010). Y hay un trabajo más reciente que al enfocarse en la Comunión y Liberación de los 80 analiza sus divergencias con el gobierno radical (Fabris, 2015). En esa tradición, a su vez, hay una rama que profundiza el abordaje de los movimientos analizando sus relaciones *sociales*. Se avanza analizando sus socializaciones con la sociedad moderna. De esa forma se analizaron las posiciones de movimientos diversos ante corrientes políticas, económicas y culturales como el liberalismo, el comunismo y el humanismo (Mallimaci, 1992; Scirica, 2010; Fabris, 2015).

Por la otra parte, hay una tradición de investigaciones que también abordan a los movimientos católicos analizando principalmente sus relaciones, pero no las políticas, sino las *religiosas*. Lo que se analizan son las socializaciones de los movimientos con la institución católica y las socializaciones en sus senos. De esa otra manera se abordan muchos otros casos de zonas diversas de la contemporaneidad. Los trabajos iniciales abordaron a un único movimiento: la Renovación Carismática Católica. Pero establecieron las bases de los trabajos siguientes, analizando las interacciones entre los participantes del movimiento, así como sus posiciones ante el mismo movimiento y ante la institución. Un trabajo disparador se enfocó en la Renovación de la Argentina y

también en la de Italia (Roldán, 1999). Hubo un trabajo simultáneo, enfocado sólo en la Renovación de la Argentina, concretamente de Buenos Aires (Soneira, 1999). Y hubo un trabajo posterior que se volvió a enfocar en la Renovación de Buenos Aires (Cabrera, 2001). Los trabajos siguientes ampliaron las líneas ya abiertas, incluyendo en el abordaje a otros movimientos hasta entonces no abordados. Sin embargo, siguieron analizando sus interacciones y sus posiciones. Un primer trabajo se enfocó en la Renovación y, en paralelo, dos movimientos fundados en la Argentina: los Seminarios de Formación Teológica y la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (Giménez Béliveau, 2007). Hubo un trabajo extensivo, enfocado no en uno o algunos movimientos, sino en una amplia muestra de todos los expandidos en el mundo: los 129 admitidos por la Curia Romana hasta el 2014 (Suárez, 2014). Y hubo un trabajo intensivo que se enfocó en la Comunidad Mundial para la Meditación Cristiana de la Argentina (Ludueña, 2014). Los trabajos publicados desde entonces vuelven a abordar a movimientos singulares, ya abordados o a abordar por primera vez. Lo hacen volviendo a analizar sus interacciones y sus posiciones. Un nuevo trabajo se enfoca en la Renovación, focalizándose en Salta (Cosso, 2014). Hay otro trabajo enfocado en Comunión y Liberación, focalizado en la Argentina y Brasil (Testa, 2016). Y hay un último trabajo que se enfoca en los Focolares de la Argentina e Italia (Zaros, 2017).

Ahora bien, ambas tradiciones implican dos grandes vacancias de investigaciones. En la primera tradición, faltan líneas que analicen las relaciones *societales más actuales* de los movimientos católicos. Falta analizar las socializaciones de los movimientos con lo que la sociedad moderna tiene de específico en el siglo XXI. No hay trabajos que analicen las posiciones de movimientos diversos ante los sectores de la estructura central de la contemporaneidad consolidados en las últimas décadas. Como ante el sector provida y el sector proelección, conformados por las discusiones sobre la legalidad del aborto (Mallimaci, 2013). Además, en la segunda tradición falta una línea que analice las relaciones *religiosas sacerdotales y cristianas* de los movimientos. Lo que falta es analizar sus socializaciones, desde su propio punto de vista, con los sacerdotes. Así como analizar sus socializaciones con Cristo. No hay un trabajo que analice las interacciones de sus protagonistas con los administradores centrales de la institución católica. Por ejemplo, con los sacerdotes que los acompañan (Soneira, 2003). Tampoco hay un trabajo que analice sus interacciones con la sacralidad central del ámbito cristiano. Entre otras cosas, con el Cristo de la pasión, representado por objetos como las cruces (Ameigeiras, 2008).

5. El análisis centrado en las relaciones de los Cursos de Cristiandad

La operación colectiva para abordar a los movimientos católicos es hasta ahora el mecanismo común para enfocarse en los Cursos de Cristiandad. Los Cursos también suscitaron el interés de las ciencias sociales de la religión. En la Argentina, en los últimos años se impulsaron dos investigaciones sociológicas sobre ellos (Crespo, 2007; Giorgi y Mallimaci, 2012). Como las investigaciones sobre los otros movimientos, esas investigaciones sobre los Cursos hicieron un análisis centrado en sus relaciones, en sus socializaciones, intersecciones e interdependencias. Evitaron así concentrarse en sus estructuras o sus acciones, o en sus reglas y sus recursos, así como en sus creencias y prácticas, aisladas.

La primera línea que se enfocó en los Cursos de Cristiandad se inscribió en la segunda tradición de investigaciones que abordan a los movimientos católicos. Fue un trabajo que analizó principalmente las relaciones religiosas de los Cursos. Analizó sus socializaciones con la institución católica y las socializaciones en su seno. Focalizándose en los Buenos Aires de los 60, analizó las interacciones entre los participantes del movimiento y sus posiciones ante la institución. También sus divergencias con el liberacionismo (Crespo, 2007). Con lo que Michael Löwy ([1996] 1999) llamó “cristianismo liberacionista” (p. 55). Esa vertiente cristiana que después del Concilio Vaticano II fue fundada en Latinoamérica para reivindicar la libertad, perdida como consecuencia de la pobreza creada por el sistema capitalista.

Como la primera, la segunda línea sobre los Cursos de Cristiandad se enfocó en ellos analizando sus relaciones y focalizándose en los Buenos Aires de los 60. Pero, a diferencia del anterior, el nuevo trabajo se inscribió en la primera tradición de investigaciones sobre los movimientos católicos y se enfocó en los Cursos y otros dos movimientos. Lo que analizó principalmente fueron las relaciones políticas de los Cursos, la Ciudad Católica y el Ateneo de la República. En general, analizó sus interdependencias con el campo político. En el caso de los Cursos, sus incidencias en el Onganiato (Giorgi y Mallimaci, 2012). O en la dictadura que de 1966 a 1970 fue encabezada en la Argentina por el militar Juan Carlos Onganía. Dictadura cuyo fin fue abolir la vida política del Congreso, los partidos, los sindicatos y los gremios, acusándola de ser la condición del malestar del país. Y cuyo fin simultáneo fue instaurar en reemplazo de esa matriz política un aparato administrativo conducido por los expertos (Cavarozzi, [1985] 2006).

Ambas líneas, sin embargo, implican dos grandes vacancias de investigación. Como ocurre con otros movimientos católicos, faltan indagaciones de las relaciones sociales, sacerdotales y cristianas de los Cursillos de Cristiandad. Falta analizar las socializaciones de los Cursillos con la sociedad moderna, los sacerdotes y Cristo. Pero, incluso antes, falta una indagación de esas relaciones suyas *en otras coyunturas y zonas de la Argentina*, que no sean los 60 ni Buenos Aires. Lo que es aún más importante es analizar la diversidad de sus socializaciones en períodos y territorios diversos del país.

No alcanza con analizar las divergencias de los Cursillos de Cristiandad con la fundación de una vertiente de la institución católica posterior al Concilio Vaticano II. Tampoco alcanza con analizar sus incidencias en la génesis de un hecho del campo político de la Argentina de hace 50 años. Todo eso es necesario, pero no es suficiente. Se necesita agregar al trabajo sobre las intersecciones e interdependencias pasadas de los Cursillos un trabajo sobre sus socializaciones presentes. Un análisis de las interacciones entre sus participantes de *hoy*, entre ellos y los sacerdotes, y entre ellos y Cristo. Y un análisis de las posiciones de esos participantes ante el movimiento, ante la institución católica y ante la sociedad moderna del siglo XXI.

Aunque tampoco alcanzaría con trabajar sobre las socializaciones presentes de los Cursillos de Cristiandad volviéndose a focalizar en el centro territorial de la Argentina. Aún sería necesario al menos algo más. Se necesitaría hacer del trabajo sobre las socializaciones de los Cursillos un trabajo descentralizado. Un análisis focalizado en otra región del país. Un análisis focalizado en cualquier otra jurisdicción de la institución católica de la Argentina, en cualquiera de las otras trece arquidiócesis del país a donde los Cursillos se difundieron. Principalmente, en una arquidiócesis central para los Cursillos de la Argentina: la de *Santa Fe*. En el país hay 14 arquidiócesis. Ordenándolas de mayor a menor según su número de fieles, esas arquidiócesis son: Buenos Aires, Córdoba, Tucumán, Rosario, Mendoza, Santa Fe, La Plata, Bahía Blanca, Salta, Mercedes-Luján, San Juan, Paraná, Corrientes y Resistencia. Los Cursillos están presentes en todas esas arquidiócesis. Pero, hasta ahora, las investigaciones locales sobre ellos se focalizaron en la mayor, la de Buenos Aires. La necesidad de descentralizar el análisis puede llevar a focalizarse en cualquier otra. No obstante, es crucial focalizarse en la de Santa Fe. Los Cursillos de Santa Fe dejan una gran marca en la configuración del movimiento de la Argentina. Hacen muchos cursillos al año, a los que asisten muchas personas. Si se mira su actividad de la última década, se ve que se concretan en ocho cursillos por año, a cada cual asisten unas 30 personas.

6. Algunos conceptos orientadores

Una estrategia como esa, consistente en analizar descentradamente las socializaciones presentes de un movimiento católico como los Cursillos de Cristiandad, debe ser precisada. Es fundamental acotar el fenómeno y los aspectos que van a analizarse. Claro que es improbable que al comienzo de la investigación la acotación sea suficientemente compleja. La complejidad suficiente es factible de lograrse al final del trabajo. Pero ese límite no implica que haya que evitar el esfuerzo de la definición. Y eso no para crear un modelo inequívoco, que durante la investigación permita hacer operaciones exactas. Sino porque es importante construir una teoría iluminadora, con algunos conceptos orientadores o *algunas categorías sensibilizadoras*, que desde el inicio del trabajo permitan superar las distorsiones de la opinión cotidiana. A diario, se sostienen creencias sobre el fenómeno religioso que por estar construidas desde el compromiso o un distanciamiento absoluto resultan inverosímiles. Para ir más allá de esas creencias, hay que construir otras, ya no desde la evaluación como legitimación o deslegitimación ni desde el conocimiento simplista. Más bien, desde la reflexión cada vez más compleja. Procediendo así, se seguiría el camino tomado e indicado en algunas de las investigaciones sociológicas y antropológicas más heurísticas. Como *Las formas elementales de la vida religiosa* de Émile Durkheim ([1912] 2003) o *Los argonautas del Pacífico occidental* de Bronislaw Malinowski ([1922] 1986).

Justamente, el primer concepto de un trabajo que aborde a un movimiento católico debe ser la categoría de “*movimiento católico*”. En estas páginas se entiende que un movimiento católico es un grupo fundado y difundido en la institución católica cuyos protagonistas no son clérigos, sino laicos. Como lo describe Jorge Soneira (2003), el movimiento es “*eminentemente laical*” (p. 13). Pero, además, sus laicos no están consagrados ni conviven, sino que sólo están bautizados y viven separados.

En ese sentido, el movimiento católico se diferencia de otros grupos católicos. Principalmente, de la “orden religiosa”, el “instituto de vida consagrada” clerical, cuyos protagonistas sí son sacerdotes o diáconos, y en particular monjes, monjas, hermanos o hermanas. Pero también se diferencia de algunos grupos que, como él, tienen como participantes sobresalientes a las personas que sólo adhieren a la institución católica, no administrándola. Esos grupos son el “instituto de vida consagrada” y la “sociedad de vida apostólica” laicales. En el instituto católico, los laicos adoptan como regla sagrada ser castos, pobres u obedientes. En la sociedad católica, viven juntos. Los ejemplos de

órdenes católicas son abundantes en la historia de la institución. Entre las del Medioevo, se destacan la “Orden de San Benito” (529), la “Orden de Frailes Menores” (1209) y la “Orden de Predicadores” (1215). Entre las de la génesis de la época moderna, la “Compañía de Jesús” (1534), la “Orden de los Carmelitas Descalzos” (1562) y la “Orden de Agustinos Recoletos” (1588). Y, entre las de la consolidación de la sociedad moderna, los “Hermanos de las Escuelas Cristianas” (1725) y la “Pía Sociedad de San Francisco de Sales” (1859). En cambio, los ejemplos de institutos católicos y sociedades católicas laicales son más escasos. Un ejemplo actual de instituto es el “Instituto Secular Cristo Rey” (1938). Y uno de sociedad es el “Sodalicio de Vida Cristiana” (1971).

Ese primer concepto, como todo concepto, implica un término y un significado. El término “movimiento católico” es preferible a los términos “asociación de fieles” laical y “movimiento eclesial”. “Asociación de fieles” laical es usado por el Canon, desde su acuñación por el *Código de Derecho Canónico* (1917). Y “movimiento eclesial” suele ser usado por el Papado, tras su introducción por Juan Pablo II (1990). Usar esos términos en la investigación incita a evocar sus sentidos tradicionales. Lo que en palabras de Marcel Mauss ([1906] 2010) serían sus “usos heredados” (p. 189). Con el primero, la amenaza es reproducir la vieja sospecha del *Código* hacia el fenómeno por su potencial disidencia en la institución católica. Con el segundo, se corre el riesgo de hacer presente el significado simplista que los Papas le dan al fenómeno cuando enfatizan sólo su novedad en la institución. El *Código* (1917) pedía “tener cuidado de las asociaciones secretas, condenadas, sediciosas, sospechosas o que buscan sustraerse de la misma legítima vigilancia de la Iglesia” (canon 684). Los Papas las ven sólo como una “novedad” (Juan Pablo II, 1998), “nuevos dones” (Benedicto XVI, 2006), quienes “renuevan a la Iglesia” (Francisco, 2013). Ese significado se aparta del todo del significado específico que acá se le da al “movimiento católico”, un significado que implica las tres aristas ya adelantadas. Primero, el protagonismo, la participación sobresaliente, de los laicos o las personas adherentes a la institución. Segundo, el solo bautismo de esos laicos, no complementado por la consagración, o bien por la adopción de la regla sagrada de la castidad, la pobreza o la obediencia. Por último, la vida por separado de esos laicos, su no convivencia o vivencia en común.

Desde ya, la categoría de movimiento católico es una abstracción de muchos fenómenos concretos. O lo que en términos de Weber ([1922] 2008) sería un “tipo ideal” (p. 6). En los hechos, la cuestión es más compleja. Hay movimientos católicos como Partida que estuvieron incluidos en órdenes católicas como la Compañía de Jesús.

Al revés, hay órdenes como la “Congregación de las Hermanas de la Caridad de la Asunción” que se fundaron en movimientos como Comunión y Liberación. Y en algunos movimientos se desarrollan áreas que, aunque no son definidas así, parecen ser institutos católicos o sociedades católicas laicales. Tal es el caso de los “*Memores Domini*”. Los *Memores Domini* son un grupo conformado en Comunión y Liberación cuyos protagonistas son laicos que, a diferencia de los otros participantes del movimiento, están consagrados y conviven (Testa, 2010). Así, el círculo que constituyen en el movimiento sería, en paralelo, un instituto y una sociedad. Algo semejante ocurre con las “Mariápolis”. Las Mariápolis son 33 ciudadelas edificadas en el seno de los Focolares, donde conviven muchos de sus participantes (Zaros, 2017). Convivencia que permite pensar que las redes que ellos tejen en esas ciudades también consisten en varias sociedades.

Sea como sea, la de movimiento católico no es la única categoría necesaria. Se necesitan otros conceptos, que acoten los aspectos del movimiento a analizar. En las investigaciones locales sobre los movimientos católicos se suelen usar conceptos relacionales, que sintonizan con la operación colectiva de abordarlos analizando principalmente sus relaciones. De esa forma se analizan sus relaciones políticas y societales usando las categorías de “condicionamiento” (Mallimaci, 1992, p. 272), “influencias” (Donatello, 2003, p. 91) y “articulaciones” (Scirica, 2010, p. 56). O se analizan sus relaciones religiosas usando las categorías de “institucionalización” (Soneira, 1999, p. 94), “miembro” (Cabrera, 2001, p. 125) y “ritual” (Ludueña, 2014, p. 89). O “religiosidad” (Cosso, 2014, p. 113), “organización” (Testa, 2016, p. 1055) y “linaje” (Zaros, 2017, p. 84).

En esa línea, el segundo concepto de un trabajo que aborde a un movimiento católico analizando sus socializaciones debe ser la misma categoría de “*socialización*”. En las páginas que siguen se entiende que la socialización es, en general, la relación que una persona establece con otra persona. Y, en particular, la base sobre la que se conforma un colectivo, sea un grupo como un movimiento, un ámbito como el cristianismo o una sociedad como la modernidad. Tal como la define Georg Simmel ([1908] 2014):

la socialización es la forma, de diversas maneras realizada, en la que los individuos, sobre la base de los intereses sensuales o ideales, momentáneos o duraderos, conscientes o inconscientes, que impulsan causalmente o inducen teleológicamente, constituyen una unidad dentro de la cual se realizan (p. 103).

La socialización, entonces, se diferencia de otras relaciones. No es una introspección, el autoanálisis o el autoexamen, de una persona. Tampoco es una intersección, o la convergencia o la divergencia, entre estructuras o acciones. Ni es una interdependencia, o bien la incidencia o la sujeción de un fenómeno respecto a otro.

“Socialización” acá equivale a una relación entre personas. Ya sea una “interacción”, una relación física. Ya sea una “posición” o una relación mental. Equivalencia que no por específica deja de ser aún demasiada abstracta. La vida social se construye desde muchas socializaciones, interacciones y posiciones. Por eso, al tipo ideal de socialización hay que agregarle algunas ideas que lo concreticen. Esas ideas son otros conceptos, ya no generales, sino particulares.

La historia del pensamiento socio-antropológico tiene una gran riqueza de conceptos que permiten concretizar la categoría de socialización. Dos que se remontan a la génesis de la reflexión sociológica y antropológica y que siguen vigentes en su contemporaneidad son la categoría de “*pertenencia*” y la categoría de “*rito*”.

En el contexto de este trabajo la pertenencia es la relación que una persona establece con otra persona y, junto a ella, con un colectivo. Una relación en la que cada persona participa siendo regulada por ese colectivo. Y en la que cada persona adscribe al colectivo y es adscripta a él por la otra, limitando a una tercera. Definiendo así a la pertenencia, se sintetiza lo concebido por autores diversos, desde algunos más clásicos hasta otros más actuales. Se une, despejando lo matizado, lo pensado por Simmel (2014) y Fredrik Barth ([1969] 1976). Pero también por Robert Merton ([1957] 2002), Anthony Cohen ([1985] 2001), Michel Maffesoli ([1988] 1990) y Renato Rosaldo (2000).

Como socialización, la pertenencia se diferencia del “involucramiento”. El involucramiento implica todos los componentes de la pertenencia, menos la adscripción recíproca. En el involucramiento hay adscripción propia o adscripción ajena, no ambas. La persona adscribe al colectivo, pero no es adscripta a él por la otra persona. O al revés, la persona no adscribe al colectivo, pero sí es adscripta a él por la otra persona. Un ejemplo de la primera situación fue la de algunos participantes de la Renovación Carismática Católica de la Argentina de comienzos de los 90. Esos participantes, reunidos en la “Comunidad de Convivencias” conducida por el sacerdote Alberto Ibáñez Padilla, se identificaban con la misma Renovación Carismática. Sin embargo, el aparato que administraba al movimiento católico en el país no los definía como miembros suyos (Soneira, 1999). Un ejemplo de la situación inversa es la de varias personas bautizadas de la Argentina de hoy. Tales personas, justamente por estar

“bautizadas”, son definidas por la cúpula de la institución católica como miembros de la misma institución, como “católicas”. No obstante, ellas no se identifican con la institución. En consecuencia, incluso, demandan que la cúpula anule sus bautismos.

Escribiendo “pertenencia”, por ende, en adelante se hará referencia a una relación de unas personas con un colectivo, identificable por una adscripción recíproca. Usar el concepto en la investigación permite analizar tres grandes aristas. Primero, las reglas a las que están sujetos los participantes de un movimiento católico para participar en él. Segundo, las adscripciones al movimiento y su entorno que esos participantes construyen juntos. Tercero, las limitaciones que trazan para otras personas.

En el marco de este trabajo el rito, como la pertenencia, es una relación que una persona establece con otra persona. Pero, a diferencia de la pertenencia, el rito apunta a cualquier fenómeno. En su desarrollo cada persona se conduce de forma regulada hacia ese fenómeno. Y cada persona sacraliza a ese fenómeno en compañía de la otra. Esa definición de rito, tal como la definición de pertenencia, es una síntesis de las ideas de autores más clásicos y más actuales. Es la unión, con el despeje de los matices, de imágenes como las de Durkheim (2003) y Alfred Radcliffe-Brown ([1929] 1986). Así como de Erving Goffman ([1956] 1970), Stanley Tambiah ([1979] 1980), Roy Rappaport ([1999] 2001) y Randall Collins ([2005] 2009).

Al igual que la pertenencia, el rito se diferencia de otras socializaciones. Principalmente, de la “técnica”. La técnica se asemeja al rito en su componente regulativo. Pero diverge de él en su componente no sacralizador, proyectivo. En la técnica hay proyección, y no sacralización. En lugar de sacralizar, las personas proyectan. Un ejemplo es el proyecto de los participantes de la Acción Católica Argentina de los 30. Esos participantes creían que su movimiento era un medio para un fin, catolizar la sociedad moderna temprana que era la Argentina. Por supuesto, no volvían a esa sociedad una sacralidad. Más que un valor, la creían un disvalor, configurada por dos obstáculos como el liberalismo y el comunismo (Mallimaci, 1992).

El término “rito”, por tanto, en lo que sigue tendrá un significado complementario al significado del término “pertenencia”. Designará una relación de unas personas con una realidad, identificable por una sacralización compartida. Agregar el concepto a la investigación permite añadir al análisis otras dos grandes aristas. Una, las reglas a las que están sujetos los participantes de un movimiento católico para conducirse alrededor de él. La otra, las sacralizaciones a ellos mismos y otros actores que esos participantes construyen juntos.

7. Las claves de investigación de este trabajo

Las categorías sensibilizadoras de movimiento católico, socialización, pertenencia y rito; las tradiciones de investigaciones sobre los movimientos; las vacancias sobre los Cursillos de Cristiandad; y la carencia o mitificación en la opinión cotidiana sobre ellos; permiten precisar las claves de investigación de este trabajo.

El *problema* de investigación de la tesis, su *intriga* de fondo, puede plantearse desde una serie de preguntas. ¿Cómo son las socializaciones del movimiento católico de Cursillos de Cristiandad de Santa Fe? ¿Qué caracteriza a las pertenencias de sus participantes? ¿Qué a sus ritos? ¿Cuáles son las características de sus pertenencias al movimiento, la institución católica y la sociedad moderna? ¿Cuáles las de sus ritos entre sí, a los sacerdotes y Cristo? ¿Cuáles son los rasgos de sus interacciones? ¿Cuáles los de sus reglas de participación, sus adscripciones recíprocas y sus limitaciones comunes? ¿Cuáles los de sus reglas de conducta y sus sacralizaciones compartidas? Aunque el primer paso sea abandonar el reduccionismo y el conspirativismo: ¿hay alguna tendencia en esos procesos que sea una habilitación para que en la sociedad argentina los Cursillos estén sometidos a cierta ignorancia habitual o un prejuicio tradicional?

Es decir, el *objetivo* de investigación es *describir* las socializaciones del movimiento católico de Cursillos de Cristiandad de Santa Fe. Describir las pertenencias de sus participantes, al movimiento, la institución católica y la sociedad moderna. Y describir sus ritos, entre sí, a los sacerdotes y Cristo. Describir, explorando si algo habilita que en la Argentina se acostumbre pensar a los Cursillos como un simple medio de la cúpula de la institución o denunciarlos como una conspiración. En el lenguaje de Clifford Geertz ([1973] 1993), describir es el “esfuerzo intelectual” (p. 21) de la tesis.

Así, primero se quiere hacer un *aporte* a las ciencias sociales de la religión de la Argentina. Se quiere *profundizar* la tradición de investigaciones que abordan a los movimientos católicos analizando sus relaciones religiosas. También se quiere empezar a *cubrir* la vacancia de investigaciones que aborden a los movimientos analizando sus relaciones societales más actuales y sus relaciones religiosas sacerdotales y cristianas.

Pero, en paralelo, se desea hacer aunque sea una mínima *contribución* a la vida social de la Argentina. Se desea ayudar en algo a producir una *mejora* en la opinión cotidiana sobre los movimientos católicos como los Cursillos de Cristiandad. Y, en definitiva, en las relaciones entre la sociedad argentina y el fenómeno religioso. Contribuir a lo social, en el léxico de Mills (2003), es la “promesa” (p. 23) de la tesis.

8. Los medios de investigación

Para adentrarse en el problema de la diversidad de las socializaciones de un movimiento católico como los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe, hay múltiples medios de investigación. En este trabajo se recurre a algunos en particular.

Antes de nada, la *actitud* que se adopta no es el compromiso con los Cursillos de Cristiandad. No se intenta deslegitimarlos, desvalorizarlos, como desde los 60 hacen los periodistas al estilo de García Lupo. Ni se intenta evaluarlos al revés, legitimándolos o valorizándolos. Pero la actitud adoptada tampoco es un distanciamiento absoluto hacia los Cursillos. Evitar condenarlos o salvarlos no lleva al opuesto de intentar enfocarlos de lejos, como por telescopio, tal como los diarios a la manera de *El Litoral*. Ese conocimiento sólo puede ser superficial, un sobrevuelo. En cambio, la actitud es un *distanciamiento relativo*. Lo que se intenta es conocer profundamente o comprender. Así, el enfoque se hace acercando la mirada, encimando el lente, a los Cursillos. Acorde con Elias ([1956] 1990), se intenta que “las tendencias hacia el distanciamiento y hacia el compromiso” (p. 14) se inclinen al distanciamiento, aunque no del todo.

Dada esa actitud de distanciamiento relativo, se usa como *paradigma* a la *hermenéutica*, y no el positivismo. En general, se trata de tener una experiencia reflexiva sobre los Cursillos de Cristiandad. Pero, en particular, no se trata de hacer observaciones de sus hechos como movimiento católico y de esa forma construir algunos conceptos sobre ellos. Se trata de construirlos teniendo vivencias de las vivencias de sus participantes. No es que no se trate de ver qué se hace en los Cursillos. Se trata de eso, y mucho. Sin embargo, se trata aún más de sentir lo que sienten y pensar lo que piensan sus participantes al hacer lo que hacen. Claro que no se quiere apropiarse de esos sentimientos, pensamientos y comportamientos. Para nada, porque esa apropiación resultaría en la actitud de compromiso que se quiere evitar. Lo que se quiere es crear afectaciones e interpretaciones que permitan comprender las experiencias del Otro. Partiendo de ahí, no se recuperan los fundamentos construidos por Auguste Comte ([1830-1842] 2004), sino por Wilhelm Dilthey ([1883] 2015). Y se recupera su recepción por autores más clásicos o más actuales, como Weber (2008), Malinowski (1986), Geertz (1993) y Peter Berger y Thomas Luckmann ([1967] 1968).

Puesto como paradigma a la hermenéutica, sólo se puede usar como *metodología* la *cualificación*. Se excluye la cuantificación. Aunque se recupera cierta información cuantitativa de otras investigaciones, y si bien se produce algo de ella, ese esfuerzo es

secundario. El esfuerzo principal está en la producción sistemática de información cualitativa sobre los Cursillos de Cristiandad. No se invierte tiempo en medir las repeticiones de sus socializaciones como movimiento católico. Se lo invierte en abrirse a los sentidos de sus participantes. De acuerdo con Malinowski (1986), “la meta es, en resumen, llegar a captar el punto de vista” (p. 41) que tienen.

Por todo eso es que existe el convencimiento de que el mejor *enfoque* que se puede usar es la *etnografía*. Pensada, en línea con Elena Achilli (2015), como un método integral. Es cierto que a veces se introduce la historiografía para, justamente, historizar. Pero ese trabajo es complementario. El trabajo nuclear no consiste en excavar la historia de los Cursillos de Cristiandad desde los sentidos de sus participantes. Consiste en sumergirse en su mundo, que es el mundo de la vida de esos participantes. La apuesta es lograr una inmersión tanto donde ellos circulan como en todo aquello que viven. Por ende, no se piensa al campo sólo como un lugar o un mapa de lugares, sino más ampliamente como una socialización o una trama de socializaciones. Más que recuperarse las ideas antropológicas clásicas sobre el campo, se recuperan otras actuales. La definición del campo como un territorio alejado y exótico al que hay que desplazarse, es reemplazada por su definición como un entramado en el que hay que “estar”. Ese entramado puede anclarse en un espacio distante o próximo, extraño o familiar, físico o virtual. Puede anclarse en la Nueva Guinea donde Malinowski (1986) vivió algunos años con sus informantes. Puede anclarse en el Buenos Aires donde Pablo Wright (2008) vivía y donde un día recibió la inesperada visita de un informante de Formosa. Puede anclarse “allá”. Puede anclarse “acá”.

9. El trabajo de campo

El trabajo de campo que sustenta esta investigación es *local*. Lo hice en la provincia y ciudad de la Argentina donde nací y aún resido: Santa Fe. Es un trabajo *longitudinal*, realizado en dos etapas que con sus intermedios abarcan ocho años. Mi primera entrada al campo fue en abril del 2013, seis meses después de empezar a proyectar el trabajo. Mi última incursión se remonta hasta diciembre del 2021, cuando mi escritura de la tesis culminaba. Entre mi primer cierre de campo en junio del 2014 y mi segunda apertura en junio del 2019 permanecí en el entramado de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe. Principalmente, en su virtualidad. Todo el tiempo “estuve ahí”, parafraseando a Geertz ([1988] 1989), usando mis pies y también la tecnología.

Mi trabajo implicó usar un amplio repertorio de recursos y técnicas para acceder y tratar ciertas *fuentes* sobre las pertenencias y los ritos de los Cursillos de Santa Fe.

Primero, asistí a los *lugares centrales del movimiento*, recorriéndolos. Transité sus principales espacios físicos y navegué en los virtuales. Fui hasta su “sede de calle Belgrano” de la ciudad de Santa Fe. Me desplazé hasta su “casa de retiro Padre Julio Rodríguez” de la ciudad de Recreo. Visité su sitio web. Envié mensajes electrónicos a su casilla de email. Mandé mensajes de texto y de voz a su cuenta de WhatsApp. Entré a su perfil de Facebook. E ingresé a su canal de YouTube.

Segundo, participé en algunos de los *diversos encuentros del movimiento*. Tomé parte en muchas “oraciones”, varias “ultreyas” y algunos “talleres”, todas reuniones físicas o virtuales. Ante todo, pude presenciar cara a cara uno de los “eventos” más importantes de la historia del movimiento de Santa Fe: la “ultreya nacional” de conmemoración de 50 años de su existencia. También pude estar presente pantalla a pantalla en una “ultreya mensual” y dos “ultreyas marianas arquidiocesanas”. En algunos “rosarios”, varias “adoraciones al Santísimo” y muchas “misas de los lunes”. En un “taller sobre jornadas de metodología” y otro “taller sobre adicciones”.

Tercero, me contacté con *protagonistas del movimiento de diferentes géneros, edades, roles y trayectorias*. En especial, establecí lazos de mayor o menor confianza con 14 “cursillistas” de la arquidiócesis de Santa Fe. Siete hombres y siete mujeres. Unos y otras eran “dirigentes”. Cuando me aproximé por primera vez a cada quien, dos tenían más de 30 años; uno, de 40; cuatro, de 50; cinco, de 60; y, dos, de 70. Dos interpretaban papeles sin ocupar cargos en los aparatos. Una era la “secretaria”. Tres eran “presidentes” del “secretariado”. Cuatro eran “vocales” del mismo. Uno lo era en un “subsecretariado”. Una era “integrante” de un “equipo” de la “escuela de dirigentes”. Otra lo era de un equipo de “jornadas de metodología”. Y, otro, de un equipo de cursillo. Tres llevaban menos de cinco años de “poscursillo”; cinco, más de 10; tres, más de 20; y, otros tres, más de 40.

Por último, recogí los *múltiples documentos del movimiento*. En formato impreso compré ejemplares de los libros *Guía del peregrino; Jornadas de metodología; Carpeta del rector; Rollos laicos de cursillo; Memorial del peregrino; y Lineamientos básicos oficiales del M.C.C. de Argentina para el cuatrienio 2018-2022*. Me fue prestado *Para el sacerdote en el Movimiento de Cursillos de Cristiandad*. Y me fue regalado *Misceláneas del Padre Julio*. También me fue donada una copia del *Estatuto* y la ficha *Hoja de servicios*. En formato digital recibí el libro *Historia del MCC en*

Argentina y de sus estructuras. Descargué los dos números anuales de la *Revista de la Ultraya Mariana Arquidiocesana* publicados del 2020 al 2021. Y recopilé casi todos los números mensuales de la revista *De Colores* publicados del 2012 al 2021, que ascendían a 116. Además, complementé los textos del movimiento de Santa Fe recopilando los de más allá de Santa Fe, de otras zonas y coyunturas. Más que nada, la vastísima bibliografía del movimiento de Mallorca.

Más precisamente, observé de cerca esos lugares, enfocándome en sus composiciones. Observé de manera participante y atendí de modo inmersivo a esos encuentros, focalizándome en sus dinámicas. Me acerqué y entrevisté en profundidad a esos protagonistas, tematizando al movimiento y sus participantes respecto a su entorno católico, cristiano y moderno y otros actores eclesiales, religiosos y contemporáneos. Y leí con detenimiento esos documentos, problematizándolos en esa misma clave.

10. La estructura de la tesis

Tras esta *introducción*, la estructura de la tesis tendrá cuatro grandes partes.

En la primera parte del desarrollo, en el *primer capítulo*, haremos una historización y una contextualización del movimiento católico de Cursillos de Cristiandad, desde su génesis y hacia su entorno.

En la segunda parte nos adentraremos en la diversidad de las pertenencias de sus participantes, hoy y en Santa Fe. Dedicaremos el *segundo* capítulo a sus pertenencias al movimiento, desde sus interacciones. El *tercero*, a esas pertenencias, pero desde sus reglas de participación. Y, el *cuarto*, a sus adscripciones recíprocas y sus limitaciones comunes. Eso demandará abocarnos a esas mismas pertenencias al movimiento, pero también a sus pertenencias a su entorno, concretamente a la institución católica y la sociedad moderna.

En la tercera parte nos detendremos en la diversidad de los ritos de los participantes de Santa Fe. Lo cual exigirá concentrarnos en sus ritos entre sí, así como en sus ritos a otros actores, en particular a los no participantes y Cristo. No a los sacerdotes, en quienes en un principio proyecté concentrarme, porque como veremos los participantes ritualizan a la otra persona, sea quien sea. Destinaremos el *quinto* capítulo a sus ritos como interacciones, desde sus reglas de conducta. Y, el *sexto* y último, desde sus sacralizaciones compartidas.

Mientras avancemos detallaré las categorías de pertenencia y rito que usé, y la etnografía que desarrollé. Principalmente, en los primeros apartados del segundo, el tercer y el quinto capítulo. No separaré en capítulos de teoría ni método mi escritura sobre esos conceptos y ese enfoque. Al igual que no los absoluticé como si fueran claves en sí mismas durante mi investigación. Pienso conveniente extender a la escritura la crítica de Pierre Bourdieu ([1973] 2008) a la instituida “disociación del método o la teoría respecto de las operaciones de investigación” (p. 16).

En el último tramo del escrito, en la *conclusión*, propondré como hipótesis una solución para el problema de investigación del que partimos. Las respuestas tentativas a las que llegaremos corresponderán a las preguntas disparadoras de la indagación. Serán, en definitiva, las conclusiones que quisiera compartir, discutir y argumentar para seguir profundizando, como ideas de la escena de la antropología de la religión de la Argentina. En última instancia, serán mi “tesis antropológica”.

La tesis antropológica actual conforma una línea de investigación, con una tesis sociológica anterior, un artículo y nueve ponencias. Cada trabajo implicó una cobertura, una ampliación, una profundización o una superación respecto al anterior. Es decir, esta tesis es la última etapa de un largo proceso. Pero ni en esta introducción ni en la generalidad del escrito la expongo así, presentando sus avances, pausas, retrocesos y reanudaciones en torno a las etapas previas. Excepto en algunas notas al pie de página, en el resto del texto la expongo como una unidad compleja. Una unidad que aloja partes complementarias, más o menos afines o diversas a las de otros trabajos. Me interesa más presentar el diálogo con los estudios ajenos que la lógica de mi propia investigación. O que mi propuesta sean ideas contrastadas y fundamentadas entre otras ideas así. Justamente, una “tesis”.

Parte 1

Capítulo 1. Historización y contextualización

En esta perspectiva, diremos que *una “religión” es un dispositivo ideológico, práctico y simbólico, a través del cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia (individual y colectiva) de la pertenencia a un linaje creyente particular*

Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*

1. El contenido del capítulo

En esta primera parte del desarrollo de la tesis, en este primer capítulo, haremos una historización y una contextualización del movimiento católico de Cursillos de Cristiandad. Explayaremos la novedad y la sorpresa que trajo su génesis. El crecimiento y la expansión que ocurrieron durante su desarrollo. Y la marca y la repercusión que tuvieron en el pasado, y tienen en la contemporaneidad, en su entorno.

2. La memoria y las narrativas de la fundación de los Cursillos de Cristiandad

Como vimos, los movimientos católicos como los Cursillos de Cristiandad son una novedad en la historia de la sociedad moderna y la historia de la institución católica. La *génesis* de los Cursillos, como la mayoría de las génesis de los movimientos, ocurrió en el siglo XX. El siglo pasado es reciente para una sociedad tan arraigada y una institución tan antigua. La sociedad moderna, el mundo de Occidente que aún hoy conocemos, existe al menos desde hace 500 años o desde la Reforma Protestante del siglo XVI (Beck, [2008] 2009, pp. 73, 108). La institución católica, como Iglesia de clérigos que instituye al mundo, se remonta al menos hasta hace 1700 años, o bien hasta el comienzo del Medioevo en el siglo IV (Iogna-Prat, 2016, p. 108).

La génesis de los Cursillos, su *fundación*, es un hecho sobre el que hay alguna cohesión y mucho conflicto. Por un lado, hay cierto conjunto de recuerdos compartidos por los diversos participantes sobre la década, el país, la región y los actores de la fundación. Para esa “*memoria colectiva*” (Halbwachs, [1950] 2011, p. 67), los Cursillos se fundaron en los 40, en España, concretamente en Mallorca. Lo hicieron con la participación de clérigos y laicos, entre quienes estaban el obispo, algunos presbíteros y algunos jóvenes de la isla. Por el otro lado, hay todo lo contrario. Hay una fuerte discusión entre los mismos participantes sobre el año, el mes, el sitio, los impulsores y los colaboradores de la fundación. Hay *tres grandes “narrativas en disputa”*. Según la *primera narrativa*, los Cursillos se fundaron en 1944, en agosto, en un chalet de Cala Figuera de Santanyí. Eso ocurrió por el impulso de un joven nacido en 1917 en Palma de Mallorca, participante de la Acción Católica, llamado Eduardo Bonnín Aguiló. Quien de 1944 a 1949 tuvo la colaboración de otros jóvenes de la isla, también participantes de la Acción Católica: José Ferragut, Jaime Riutort, Guillermo Estarellas, Juan Mir, Bartolomé Riutort y Andrés Rullán. Los cuales, a su vez, tuvieron la colaboración del

obispo Juan Hervás Benet y dos presbíteros que conducían a la Acción Católica, Sebastián Gayá Riera y Juan Capó Bosch. Acorde con una *segunda narrativa*, la fundación fue diferente. Los Cursillos no se fundaron en 1944, en agosto, en un chalet de Cala Figuera, sino en 1949, en enero, en el santuario de San Honorato de Randa. Eso, más que ocurrir por el impulso del joven Bonnín, lo hizo por el impulso del obispo Hervás. Hervás, desde 1949, fue quien tuvo la colaboración de Bonnín. Y la de otros jóvenes como Estarellas, Mir, Rullán y Bartolomé Riutort. También la de presbíteros como Gayá y Capó. Pero, de acuerdo con una *tercera narrativa*, la fundación no fue como sostienen las dos anteriores. Los Cursillos no se fundaron en 1944 o 1949, en agosto o enero, en Cala Figuera o San Honorato. Todo lo cual no ocurrió por el impulso de Bonnín o Hervás, con la colaboración de uno u otro. Los Cursillos se fundaron de 1940 a 1949, en toda Mallorca, con el impulso de Bonnín, Hervás y Gayá y la colaboración del resto.

2.1. La primera narrativa en disputa sobre la fundación de los Cursillos

La primera narrativa en disputa sobre la fundación de los Cursillos fue construida por el mismo *Bonnín*. Al menos desde los 80, Bonnín explicó que los Cursillos se fundaron en 1944, en agosto, en Cala Figuera, siendo él mismo el impulsor y el resto los colaboradores. Aunque nunca se definió a sí mismo como el único fundador, sí llegó a hacerlo como el fundador principal. Solía definir a Ferragut, Estarellas, Mir, Rullán y los hermanos Riutort como los fundadores secundarios. Y, a Hervás, Gayá y Capó, como sus legitimadores. Él mismo proyectaría y planificaría el primer cursillo, y con Ferragut y Jaime Riutort lo redondearían y lo conducirían, del 19 al 22 de agosto de 1944. Estarellas, Mir, Rullán y Bartolomé Riutort los ayudarían desde entonces, Hervás valoraría el proceso, y Gayá y Capó fundamentarían su teología. Él mismo habría pensado el cursillo, mientras participaba en la Guerra Civil Española. Habría escrito la ponencia *Estudio del ambiente*. Y habría elaborado los dos encuentros de la extensión del cursillo, después conocidos como la “reunión de grupo” y la “ultreya” del “poscursillo”. Con Ferragut y Jaime Riutort habrían ultimado los detalles. Él mismo habría sido el conductor principal del cursillo y Ferragut y Jaime Riutort los conductores secundarios. Después, Estarellas habría introducido la canción *De Colores*. Mir, escrito la ponencia *Ideal*. Gayá, compuesto el devocionario *Guía del peregrino*. Y, Capó, esquematizado las ponencias sacerdotales, no laicales, y las meditaciones.

A esa narrativa, Bonnín la construyó en dos grandes documentos, *Historia de un carisma* y *Mi testamento espiritual*. Dos libros que publicó al final de su vida, con textos expresos e inéditos. Pero ya en varias instancias anteriores expuso su posición. Principalmente, en dos entrevistas que en los 90 le hicieron el sacerdote Paul Josef Cordes y el laico Eduardo Suárez del Real Aguilera. Y en algunas ponencias que en los 80 dio en varios encuentros. Las dos entrevistas después fueran publicadas. Una, como “Eduardo Bonnín, fundador de los Cursillos de Cristiandad”, tercer capítulo del libro *Signos de esperanza*. La otra, como *Eduardo Bonnín, un aprendiz de cristiano*, libro reeditado después de su muerte en el 2008.

Refiriéndose al desarrollo del primer cursillo, al comienzo de un texto escrito en 1988 y después compilado en *Historia de un carisma* Bonnín ([2003] 2006a) afirmó:

En honor a la verdad, lo primero que conviene saber y que hay que poner claro para evitar confusiones es que lo que se ha venido llamando el Primer Cursillo no fue tal; la realidad es que el primer Cursillo de la historia de nuestro Movimiento tuvo lugar en un chalet, en Cala Figuera (Santanyí - Mallorca), y se inició el 19 de agosto de 1944. Van a cumplirse por tanto cuarenta y cinco años de ese inicio histórico (p. 87).

Al escribir sobre la antesala y el devenir del cursillo, en el cuarto capítulo de *Mi testamento espiritual* Bonnín (2008) agregó que:

La idea primigenia y germinal de Cursillos nació del choque que se produjo en mí, al enfrentarse en mi persona la educación que había recibido del ambiente que siempre había respirado en el hogar familiar, con el que se vivía en el cuartel, cuando me incorporé, a mis 18 años, al servicio militar, que duró 9 años, y donde, fui soldado de 2ª, y no de servicios auxiliares, sino como todos los demás. [...]. De todo esto, el año 1943, nació el “Estudio del Ambiente”, principio y origen de todo lo que vino después (pp. 25-26, 29).

Todas estas sinceridades que siguen y que me creo en el deber de tener que expresar para que todo quede lo más claro posible, no lo hago en plan de querer ser protagonista, pues siempre que se me ha pedido quien era el autor de todo he dicho categóricamente que era el Espíritu Santo, pero cuando se me ha preguntado quién hizo la estructura, quién recopiló las anécdotas, quién hizo los rollos seculares, quién ideó la Reunión de Grupo y la Ultreya, para no mentir, he tenido que decir que era yo (p. 49).

Así las cosas, después de mucho rezar y buscar quien rezara, pensar, planear, estructurar, reunir y seleccionar una vez más el material acumulado en fichas, en notas y en libros subrayados, reunimos unos cuantos candidatos y nos atrevimos a planear un “nuevo” cursillo con José Ferragut, que había sido Presidente Diocesano, con Jaime Riutort y este cristiano que escribe y suscribe este relato, al que se le designó como Rector (p. 33).

Cuando Suárez ([2001] 2010) le preguntó por las canciones y las ponencias del cursillo, Bonnín le habló de los laicos que fueron los colaboradores de la fundación.

Cuando se habla de fundadores, tenemos que pensar en siete personas que intervinieron de una manera directa. Uno de los primeros era José Ferragut, Joan Mir y Jaime Riutort (los tres han fallecido), Andrés Rullán (que fue presidente del Colegio de Abogados), Bartolomé Riutort, y Guillermo Estarellas, un hombre que toda su vida se ha dedicado a la pedagogía. A Estarellas le pedimos que trajera al Cursillo canciones que no fueran pías y la que más nos gustó fue ésta [la canción popular “De Colores”] (p. 101).

El primero que hice fue el Estudio del Ambiente para saber “cómo estaba el patio” y de este estudio nació todo lo demás. El orden en que se deben dar obedece a una lógica: Primero se tiene que propiciar un encuentro consigo mismo, luego un encuentro con Cristo y, finalmente, un encuentro con los hermanos. Está todo previsto. No hay que olvidar que el rollo de Ideal lo escribió Juan Mir (p. 97).

Más adelante en el texto compilado en *Historia de un carisma*, Bonnín (2006a) mencionó a los sacerdotes que también fueron los colaboradores de la fundación.

Pero este panorama [eclesial] cambió en Mallorca sustancialmente cuando en 1947 fue designado obispo coadjutor, con derecho a sucesión, de la diócesis de Mallorca, el doctor Hervás cuya experiencia pastoral se había centrado precisamente en la Acción Católica de su tierra natal, Valencia. El doctor Hervás pronto valoró de forma muy positiva nuestros esfuerzos, y singularmente lo que los Cursillos estaban significando. Ya en 1948, puso como consiliario y viceconsiliario diocesanos de los jóvenes de Acción Católica a dos “primeros espada” del clero de Mallorca -ya prestigiado el primero, don Sebastián Gayá, y recién llegado de la Universidad Gregoriana de Roma con brillantísimo expediente el segundo, don Juan Capó-; por su gran personalidad, no podían ser meros asesores, sino significados protagonistas (pp. 89-90).

En el noveno capítulo de *Mi testamento espiritual*, Bonnín (2008) detalló la colaboración de los sacerdotes.

Cuando el Dr. Hervás pasó de la Diócesis de Mallorca a la de Ciudad Real, le entregué toda la documentación que yo tenía sobre cursillos; él, con un grupo de sacerdotes, lo estudió atentamente.

Sin duda ninguna a él se le debe el que los cursillos fueran aceptados por la Iglesia. Él escribió una pastoral sobre ellos titulada “Los Cursillos de Cristiandad, Instrumento de Renovación Cristiana”, que siempre será la Carta Magna de los Cursillos de Cristiandad. Él ha sido el que consiguió que los Cursillos de Cristiandad entraran por la puerta grande de la Iglesia (p. 54).

Don Sebastián Gayá fue el único que tuvo fe en nosotros, pero, durante la gestación de los cursillos, sus múltiples ocupaciones no le permitieron una dedicación más efectiva que demostró en todo tiempo desear; no obstante, aun así, escribió unos artículos en “Proa” para preparar el ambiente para la Peregrinación a Santiago, a los que les dio el nombre de “Etapas de un Peregrinar”. También fue el que escribió la Guía del Peregrino. Cuando sus múltiples ocupaciones se lo permitieron, asistió, como Director Espiritual juntamente con Don Pedro Amorós Bestard, al Cursillo núm. XIII, celebrado en Montesión de Porreras del 31 de Agosto al 4 de Septiembre de 1949.

Don Juan Capó, que estudiaba en Roma cuando la gestación del Cursillo, al volver a Mallorca se entusiasmó con la idea que le explicamos. Su presencia en el cursillo de San Honorato, en Enero de 1949, al que le dimos el nombre de nº. 1 oficial, se limitó a dar las dos meditaciones de la primera noche, el día 7, tras lo cual volvió a Palma. Él fue el que dio nervio teológico a los rollos místicos y a las meditaciones y contó en ellos anécdotas, como el maquinista que paró el tren al darse cuenta que la vía estaba cortada, o el invitar a cada uno a recordar la película de su vida (pp. 51-52).

La narrativa construida por Bonnín es compartida por muchos otros participantes. Entre ellos, hay participantes de grupos como el “Secretariado Diocesano de Mallorca”, la “Fundación Eduardo Bonnín Aguiló”, la “Editorial De Colores” o los “Amigos del Carisma”. Hay sacerdotes de la diócesis de Mallorca de hace 50 años, como Gabriel Seguí, o de la Curia Romana de hoy, como Cordes. Hay laicos que asistieron al cursillo de 1944, como Salvador Escribano Hernández, o que asistieron a cursillos de otras coyunturas, como algunos participantes de Santa Fe. Incluso, están quienes el mismo Bonnín definió como los fundadores secundarios, como Estarellas. Pero, entre todos, sobresale aquel que desde los 60 fue uno de los colaboradores más cercanos de Bonnín: Francisco Forteza Pujol.

Forteza no sólo compartió la narrativa de Bonnín, también la profundizó. En los 90, después de coescribir con Bonnín tres libros, publicó otro por sí mismo. En *Historia y memoria de Cursillos* Forteza ([1992] 2000) quiso describir tanto la génesis como el desarrollo y la contemporaneidad del movimiento. Explicó que los Cursillos se fundaron en 1944, en agosto, en Cala Figuera, siendo Bonnín el impulsor y el resto los colaboradores. Pero, a diferencia de Bonnín, identificó otros días de la fundación o del primer cursillo. No los cuatro días que irían del 19 al 22 de agosto, sino del 20 al 23. También describió las fechas y los conductores de los cinco cursillos siguientes. En septiembre de 1946, Bonnín, Estarellas y Antonio Ruiz conducirían el segundo cursillo; y, en abril de 1947, Bonnín y José Seguí conducirían el tercero. Al cuarto cursillo lo conducirían Bonnín, Ferragut, Mir y Bartolomé Riutort, en marzo de 1948; y al quinto lo conducirían Bonnín, Onofre Arbona y Antonio Salva, en abril de ese año. Bonnín, Estarellas, Bartolomé Riutort, Rullán y Guillermo Font, del 7 al 10 de enero de 1949 en San Honorato, conducirían el sexto cursillo. Cursillo que, por ser el primero en enumerarse, pasó a la historia como el cursillo número 1 (pp. 10-21).

De esos cursillos, Forteza enfatizó al cuarto, justamente por sus conductores.

[...] el equipo seglar que lo dirigió integra quizá como ningún otro a los laicos que pueden considerarse a mi entender como fundadores del Movimiento en el más estricto sentido. De ellos, Bonnín y Riutort seguirán después activamente presentes en Cursillos hasta hoy mismo, y en cambio Ferragut y Juan Mir dejarán muy pronto cualquier protagonismo en el Movimiento, sin traumas ni rupturas. Es evidente que, de los cuatro, fue Bonnín el que plasmó el proyecto en esquemas de concepto y en directrices metodológicas, además de impulsar casi en solitario su puesta en práctica inicial; pero los otros tres estuvieron también implicados desde el primer momento. Con sus observaciones matizaron muchos elementos teóricos de Eduardo -sobre todo, Ferragut y Mir-, y con su apoyo práctico -especialmente Riutort- dieron forma concreta a lo que pudo quedarse en otro caso en un simple proyecto (p. 15).

2.2. La segunda narrativa en disputa sobre la fundación

La segunda narrativa en disputa sobre la fundación no fue construida por quien, en la misma narrativa, es su centro: Hervás. Fue construida por uno de los otros dos sacerdotes que el mismo Bonnín distinguió, *Capó*. Mientras que Bonnín esperó al menos 40 años para publicar su explicación, Capó esperó cerca de 10. Ya en los 60 insinuó que los Cursillos no se fundaron en 1944, en agosto, en Cala Figura, bajo el impulso de Bonnín y con la colaboración del resto. En cambio, explicó que los Cursillos se fundaron en 1949, en enero, en San Honorato, siendo Hervás el impulsor y el resto los colaboradores, incluyéndose él mismo. Como Bonnín, Capó no definió un único fundador, sino un fundador principal, justamente Hervás. Y definió algunos fundadores secundarios, que serían el resto. Pero, a diferencia de Bonnín, Capó no dejó de definir como fundadores a los sacerdotes, definiendo así sólo a los laicos. Además, aunque identificó a algunos participantes y algunos aportes en particular, no identificó los mismos que Bonnín. Sobresaldrían Hervás, Gayá, él mismo, Bonnín, Estarellas, Mir, Rullán y Bartolomé Riutort. No Ferragut ni Jaime Riutort. También se destacaría, por ejemplo, la acuñación del nombre “Cursillos de Cristiandad” por Hervás. Y sus propias esquematizaciones de las ponencias sacerdotales, principalmente de *Gracia habitual*. Pero no la escritura de la ponencia *Estudio del ambiente* por Bonnín.

Tal como Bonnín, a su narrativa Capó la construyó en más de una instancia. Concretamente, en dos documentos, *Cursillos de Cristiandad* y *Pequeñas historias de la historia de los Cursillos de Cristiandad*. Dos libros que escribió en los 60, recuperando y profundizando algunos textos que escribió antes.

Citando sin referencias un resumen suyo sobre la fundación, en *Pequeñas historias de la historia de los Cursillos de Cristiandad* Capó (1970) afirmó:

Los comienzos son difíciles de precisar. El primer Cursillo que ya contiene todos los elementos que configuran el método está fechado el 7 de enero de 1949, en el Santuario de San Honorato. Hubo una larga preparación, que se llevaba a cabo por dirigentes del Consejo Diocesano de la Juventud de A.C. y que coincidía con inquietudes personales de otras asociaciones. Las circunstancias hicieron converger las personas y, al coincidir y compartirse criterios y ensayos que apuntaban a la misma meta. Así los Cursillos de Cristiandad no pueden considerarse obra de un hombre, sino de un grupo, un movimiento eclesial surgido de un clima pastoral y de un afán convergente a la vez y compartido (p. 19).

Al querer ampliar el resumen, seguido Capó agregó que:

Habrían existido los Cursillos igualmente, ha dicho alguien. No me gusta, como a los viejos maestros del medievo, disputar sobre los “entes de razón”. Bécquer escribió algo así como acerca de lo que pudo ser. Yo sé lo que fue. Esto es lo que cuenta. Hay que decirlo sin rodeos: Monseñor Hervás hizo posibles su cuna, su nacimiento, su crecimiento y su supervivencia.

No me gusta fijarme en la conocida historia del nombre de “Cursillos de Cristiandad”. Es conocida y realmente no prueba lo que ahora estoy afirmando. El mismo Mons. Hervás se quedó sorprendido de la fortuna del hallazgo. Él mismo lo ha contado. Hace ya tiempo comenté yo mismo en “Proa” la certera exactitud providencial del calificativo (p. 19).

Al comienzo del texto, como adelanto, Capó escribió sobre la novedad que implicó el primer cursillo, detallando la colaboración de los sacerdotes y los laicos.

Desde mi recuerdo de ahora, sin afinar demasiado en los detalles, creo poder señalar tres vías de acceso a la novedad del Cursillo de San Honorato:

- Se habían producido un cambio en el clima y en la orientación pastoral. Monseñor Hervás había tomado posesión de la diócesis al fallecer el Arzobispo Miralles. En los jóvenes esta orientación estuvo fuertemente subrayada por la transición entre el estilo de los dos Consiliarios diocesanos anteriores (don José Dameto y don José Rossell) y el nuevo Consiliario don Sebastián Gayá.

- La convergencia en un mismo equipo dirigente de hombres de diversa fisonomía espiritual, de formación dispar. Lo tradicional y lo nuevo, el carácter improvisador y revolucionario, la sensatez miedosa e incluso reciente... Todos compartían una convicción: “Hay que hacer algo distinto, el Evangelio tiene eficacia para el hombre, hay que buscar el modo de encuentro”. En el conjunto de nombres, creo que deben destacar los de Eduardo, G. Estarellas, J. Mir, B. Riutort, A. Rullán..., el ansia contenida y apasionada de Antonio, la violencia de Guillermo, el ardor de una entrega llena de simpatía de Fiol, uno de los artífices del “rollo” de piedad.

- Un entusiasmo apostólico como acento peculiar y definidor de lo mejor de la Peregrinación a Santiago con todo lo que ella comportó en su preparación, realización y aprovechamiento posterior (p. 5).

Mi primera redacción del rollo de gracia habitual resultaba excesivamente ajustada a mi pensamiento personal. Mucho más cercana a un esquema que mandé el año pasado al Secretariado Nacional y que, por no llegar por lo visto a tiempo, únicamente pudo incorporarse algún párrafo en la actualización que se ha hecho de los rollos. Partía del concepto de novedad radical que la gracia introducía en nuestra vida y se centraba sobre la explicación de la “conversión” o “metanoia”. Los que asistieron conmigo a los primeros Cursillos recordarán todavía la versión aquella del rollo de la Gracia Habitual (p. 8).

Como ocurre con la construida por Bonnín, la narrativa construida por Capó es compartida por otros participantes. Entre ellos, también hay participantes de aparatos como el “Secretariado Nacional de España” o el “Secretariado Diocesano de Madrid”. Sacerdotes de la diócesis de Mallorca de hace 50 años, como Francisco Suárez Yufera. O laicos que asistieron a cursillos de otras coyunturas, como otros participantes de Santa Fe. Pero no habría sacerdotes de la Curia Romana de hoy. Ni laicos que asistieran al cursillo de 1949. Sea como sea, entre los que sí están, sobresale el mismo Hervás.

Hervás compartió la narrativa de *Capó* sosteniendo que él mismo fue el impulsor, aunque a veces generalizó y otras veces profundizó la explicación. En los 60, después de publicar en 1957 su carta pastoral *Los Cursillos de Cristiandad, instrumento de renovación cristiana*, publicó otro libro. En el *Manual de dirigentes de Cursillos de Cristiandad* *Hervás* ([1960] 1968) quiso describir los ejes del movimiento. Lo publicó por primera vez en 1960, cinco años después de que Pío XII lo trasladara de Mallorca a Ciudad Real. Ya en la introducción de la primera de muchas ediciones expuso del todo su posición. Explicó que los Cursillos se fundaron bajo su propio impulso y con la colaboración del resto. Pero, a diferencia de *Bonnín*, *Forteza* y *Capó*, no identificó fechas, lugares, participantes ni aportes en particular. No sobresaldrían “1944” o “1949”, “agosto” o “enero”, “Cala Figuera” o “San Honorato”. Tampoco “*Hervás*”, “*Gayá*”, “*Capó*”, “*Bonnín*”, “*Ferragut*”, “*Estarellas*”, “*Mir*”, “*Rullán*” o los hermanos “*Riutort*”. Mucho menos se destacarían prácticas como su acuñación del nombre “Cursillos de Cristiandad”. En cambio, sobresaldrían el “obispo diocesano”, “los sacerdotes tanto del clero secular como regular” y “los miembros de la Acción Católica organizada”. Y se destacarían sus “trabajos” como “equipo”, “impulsados, dirigidos y vigilados” por él mismo.

Conduciendo a quienes quisieran repetir la fundación en su propia diócesis, pero sintieran miedo por el devenir, *Hervás* afirmó: “los Cursillos de Cristiandad nacieron de un plan pastoral, en el que el Prelado [es decir, él mismo] tomó como campo de experimentación la organización oficial de la Acción Católica” (p. 47).

Para fundamentar esa afirmación, y adelantándose al supuesto deseo del lector de conocer al fundador, *Hervás* agregó que:

Cuando un libro nuevo llega a nuestras manos nos sentimos movidos, naturalmente, a inquirir el nombre y la personalidad de quien lo escribió. Esta es la actitud psicológica que ahora imaginamos en los lectores. ¿Quién es el autor de los Cursillos de Cristiandad? ¿De quién es obra este Manual del Dirigente?

Los cursillos de Cristiandad no tienen autor, sino autores; ni son obra de uno solo, sino de muchos: son el resultado de los trabajos de un equipo de eclesiásticos y seglares, impulsados, dirigidos y vigilados por su Obispo diocesano. Así nacieron, así continuaron a lo largo de sus varias etapas de crecimiento, desarrollo y expansión, y así se mantienen en el momento presente, en cuanto a nuestra Diócesis se refiere. Como todos los métodos o inventos, los Cursillos de Cristiandad han ido a parar también a manos diversas y variadas, sin el control diocesano y con el consiguiente peligro para su genuinidad y para su eficacia y recta orientación. Los Cursillos han sido, son y deberán ser siempre, en toda su plenitud, una obra pastoral diocesana. Obra, por tanto, del Obispo, ayudado de sus cooperadores natos -los sacerdotes tanto del clero secular como regular- y apoyado por los seglares más fervorosos. En nuestro caso lo fueron los miembros de la Acción Católica organizada (pp. 21-22).

2.3. La tercera narrativa en disputa

La tercera narrativa en disputa no fue construida por quienes, en la misma narrativa, son sus protagonistas. Fue construida por los participantes del aparato que administra al movimiento en el mundo, el “*Organismo Mundial de Cursillos de Cristiandad*”. Si Bonnín publicó su explicación al menos 20 años después que Capó, los participantes del organismo lo empezaron a hacer pasados otros 10 años. Conformado el organismo en 1980, recién hacia los 90 insinuaron que los Cursillos no se fundaron en 1944 o 1949, en agosto o enero, en Cala Figuera o San Honorato. Después llegaron a descartar que eso ocurriera bajo el impulso de Bonnín o Hervás y con la colaboración de uno u otro. Más bien, explicaron que los Cursillos se fundaron de 1940 a 1949, en toda Mallorca. Y sostuvieron que Bonnín, Hervás y Gayá fueron los impulsores y el resto los colaboradores. A diferencia de Bonnín, Forteza, Capó y Hervás, los participantes del organismo no definieron a Bonnín o Hervás como el fundador principal, sino a ambos, junto a Gayá. Además, definieron al resto, sacerdotes y laicos, como los fundadores secundarios. Como Hervás, no identificaron fechas, lugares ni aportes en particular.

Tal como Bonnín y Capó, a su narrativa los participantes del organismo la construyeron en instancias sucesivas. Primero en la segunda edición de *Ideas fundamentales del MCC* y después en su *Estatuto*.

Sintetizando la fundación en un párrafo, en el punto 86 de la segunda edición de *Ideas fundamentales del MCC* los participantes del Organismo ([1974] 1990) afirmaron:

En la década de los 40 surgió un nuevo movimiento de Iglesia: el MCC. Unos cristianos -sacerdotes y laicos- en íntima comunión con su obispo, llegaron a compartir una misma mentalidad y a convivir una misma inquietud apostólica; y empezaron a trabajar con una misma finalidad: hacer un mundo más cristiano, haciendo más cristianos a los hombres. Y, con un mínimo de organización, comenzaron su trabajo, ensayaron un método para conseguir la finalidad intentada.

Para precisar esa generalidad, en el artículo 3 del *Estatuto* los participantes del Organismo (2004) agregaron que:

El Movimiento de Cursillos de Cristiandad nació en España, concretamente en la Isla de Mallorca, entre los años 1940 y 1949. Numerosos laicos y algunos sacerdotes, iluminados por el Espíritu Santo, descubrieron muy claramente el hecho de que también los laicos, en virtud de los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación, desempeñan un papel activo y propio en la misión de la evangelización de la humanidad. De este grupo de iniciadores tuvieron parte muy importante sobre todo laicos guiados por Eduardo Bonnín Aguiló, además de varios pastores, entre los que se encontraban el entonces Obispo de Mallorca, Mons. Juan Hervás Benet y Mons. Sebastián Gayá Riera.

De manera semejante a las construidas por Bonnín y Capó, la narrativa construida por los participantes del organismo es compartida por otros. Claro que el caso paradigmático es el de los participantes de la “Fundación Sebastián Gayá”. Entre ellos, el de su presidente, el actual obispo de Tarrasa José Ángel Saiz Meneses.

Saiz comparte la narrativa de los participantes del organismo casi con exactitud. Hoy, después de publicar en 1993 su tesis de licenciatura en teología *Génesis y teología del Cursillo de Cristiandad*, suele dar ponencias en algunos encuentros. En *El Movimiento de Cursillos de Cristiandad*, ponencia que dio en uno de los últimos encuentros de los conductores de Latinoamérica, Saiz (2017) quiso hablar sobre la religiosidad del movimiento. Antes de hacerlo, explicó que los Cursillos se fundaron de 1940 a 1949, en toda Mallorca, bajo el impulso de Bonnín, Hervás y Gayá y con la colaboración del resto.

Al empezar a definir al movimiento según su fundación, Saiz dijo algo que después completaría citando la última oración del artículo 3 del estatuto del organismo:

El Movimiento de Cursillos de Cristiandad es un carisma que el Espíritu Santo ha suscitado en orden a la edificación de la Iglesia y a la evangelización del mundo. Surgió en Mallorca en la década de los años 40 del siglo pasado a partir de la preparación de una peregrinación de los Jóvenes de Acción Católica a Santiago de Compostela. Dicha peregrinación tuvo lugar en el mes de agosto de 1948 y el año próximo se cumplirán 70 años.

3. Los motivos de la fundación de los Cursillos de Cristiandad

Los movimientos católicos como los Cursillos de Cristiandad no sólo son una novedad en la historia de la sociedad moderna y la historia de la institución católica. Como ya adelantamos, también constituyen cierta sorpresa en el territorio de la institución. La *génesis* de los Cursillos, como la mayoría de las *génesis* de los movimientos, ocurrió en Europa, y no América. No es aquel, sino este, el continente con más personas católicas. Hoy, el número de las personas bautizadas en Europa es menos de la mitad que en América (*Anuario estadístico de la Iglesia*, citado en Oficina de Prensa de la Santa Sede, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020). Incluso despuntando el último cuarto del siglo XX, la proporción de las personas europeas que se definían como católicas era bastante menor a la de las americanas (*Anuario estadístico de la Iglesia*, citado en Orlandis, 2003, pp. 9-17).

Vimos que sobre la génesis de los Cursillos hay mucho conflicto. Hay una fuerte discusión entre los diversos participantes sobre el año, el mes, el sitio, los impulsores y los colaboradores de la *fundación*. Sin embargo, también hay mucha cohesión, un claro acuerdo entre los mismos participantes sobre el fin y la experiencia que la permitieron. Para esa narrativa colectiva, los “*motivos ‘para’*” (Schütz, [1951] 1995, p. 88) de los fundadores fueron las emergencias de dos inclinaciones. Primero, el deseo de cristianizar la sociedad moderna. Segundo, el deseo de darle a la institución católica un actor capaz de, justamente, cristianizar la sociedad. Así, los “*motivos ‘porque’*” (p. 88) de los fundadores también fueron dos, dos definiciones de dos obstáculos. Una, un diagnóstico de la descristianización de la sociedad. La otra, un diagnóstico de la dificultad de la institución para afrontar la descristianización. No obstante, en esa cohesión, en ese acuerdo entre los participantes reemerge un desacople. Hay otra tensión entre las tres grandes narrativas en disputa. Según la primera narrativa, las definiciones de los dos obstáculos fueron abonadas por las vivencias de dos situaciones. La primera, el diagnóstico de la descristianización, por la *participación de Bonnín en la Guerra Civil Española*. La segunda, el diagnóstico de la dificultad de la institución, por la *participación de Bonnín y el resto en la Acción Católica de Mallorca*. Pero, acorde con las otras dos narrativas, ambas definiciones, ambos diagnósticos, sólo fueron abonados por la segunda vivencia o la *participación de todos en la Acción Católica*.

3.1. La participación de Bonnín en la Guerra Civil Española

La participación de Bonnín en la Guerra Civil Española, según su propia narrativa, fue el fundamento de su *diagnóstico de la descristianización de la sociedad moderna*. Al menos desde su entrevista con Cordes (1998), Bonnín explicó que los Cursillos empezaron a fundarse antes de 1944. Desde 1936, cuando él mismo debió servir en la guerra civil. Y, desde 1939, cuando debió hacerlo en la Segunda Guerra Mundial. Por entonces, mientras estaba en el cuartel, se fue convirtiendo en el impulsor de lo que sería el movimiento. Lo que ocurrió fue que, advirtiendo que los valores que defendían sus compañeros eran contrarios a los que él mismo traía de su hogar, se preguntó por qué. ¿Les molestaban las normas de la institución católica? ¿O ignoraban los sentidos del ámbito cristiano? Después de pensarlo, se respondió a sí mismo que pasaba lo segundo, desconocían el hilo conductor de los significados del escenario de Cristo: el Evangelio o el propio mensaje de Cristo.

- El carisma de los Cursillos está muy ligado a la historia de su fundador. El movimiento nació en un preciso momento histórico, con particulares exigencias, a las cuales usted dio una respuesta. A la luz de su historia personal, ¿cuáles fueron los primeros pasos que contribuyeron al nacimiento de la experiencia del movimiento?

- Leí una vez en el libro de los Profetas de Alfonso Schökel y Sicre Díaz una cita de un tal Ellermeier, que decía: “Un fenómeno histórico puede ser captado adecuadamente sólo cuando se hace la luz sobre sus inicios”.

Pues bien, lo que podríamos llamar el inicio de todo, sucedió así. Cuando hice el servicio militar -soy de la quinta del 38- pude constatar que el mundo era muy diferente del concepto que yo tenía de él. En aquel ambiente eran apreciados algunos valores opuestos a los que yo había vivido en familia. Esto me hizo pensar: “Esta gente ¿es así porque siente el peso de la ley o porque ignora la doctrina?”. Observando la vida de aquellas personas, me convencí de que más que por la ley estaban abrumados por la ignorancia de la doctrina.

Desde ese momento mi casi única preocupación fue la de comprender lo más posible el núcleo fundamental, esencial, de la doctrina, la cosa más importante del mensaje cristiano. Lo que de él decían los autores cristianos, aquellos que, a mi entender, lo explicaban mejor o con más claridad. Y leí a san Agustín, santa Teresa, san Juan de la Cruz...

Me interesaba también saber cómo es el hombre, el que debe recibir el mensaje, y leí, entre otros, a Dante, Cervantes, Baltasar Gracián...

Si bien las horas muertas durante el servicio militar son casi infinitas, el tiempo de que podía disponer me obligaba a dar preferencia, cuando podía leer, a aquellos libros que, a mi juicio, podían ser más eficaces, y eran los libros de los autores que estaban entonces en la cresta de la ola: Hugo y Karl Rahner, Romano Guardini, el P. Plus, el cardenal Mercier, el cardenal Suenens, Tristán Amoroso Lima; y los psicólogos Carl Rogers, Maslow...

Pero sentía entonces, y siento hoy, que lo que mejor sintetiza y resume la doctrina es el evangelio, el mensaje de Jesús, de este Cristo que ante todo es noticia para el hombre y por tanto inquietud y deseo de saber de él, y que la increíble posibilidad de ser su amigo, a través de la gracia experimentada y vivida, desvela y potencia, en lo íntimo de cada persona, lo mejor de sí misma (pp. 4-5).

La participación de Bonnín en la guerra sería el fundamento de su diagnóstico de la descristianización de la sociedad. Ese diagnóstico, a su vez, sería la razón de su *deseo de cristianizarla*. Pero a su diagnóstico y su deseo empezó a narrarlos unos 40 años antes de empezar a narrar su participación. En los 50, junto al sacerdote Miguel Fernández Bosch, Bonnín publicó el primer gran documento del movimiento, *El cómo y el porqué*. Libro donde quisieron definir al movimiento, captar su especificidad. Bonnín y Fernández ([1955] 1971) publicaron el ensayo por primera vez en *Proa*, la revista del aparato que conducía a los jóvenes de la Acción Católica de Mallorca, su “consejo diocesano”. Lo publicaron en 1955, once años después de aquel que Bonnín y otros como Forteza terminarían identificando como el primer cursillo. Sin embargo, por entonces no identificaron al cursillo de 1944 como el primero. En su lugar, pusieron al de 1949. Cuando lo entrevistó, Suárez (2010) le preguntó a Bonnín por qué cambió su versión. Pregunta a la que Bonnín respondió argumentando que, en ese entonces, algún clérigo lo exhortó a explicar que el primer cursillo fue el de 1949, y no el de 1944. Él, para evitar que el clero cesara al movimiento, no pudo más que acatar el mandato.

- ¿Por qué en el libro “El cómo y el porqué” das como fecha decisiva en la vida de los cursillos enero de 1949 y no mencionas agosto de 1944?
- Ten en cuenta que antes teníamos que apoyarnos en la jerarquía, ellos eran el derecho a la vida, sino nos mataban. A mí me quisieron hacer prometer que los Cursillos no empezaron en 1944 y que empezaron en 1949, yo no tuve más remedio que decir que en el 49 empezó la numeración, la oficialización de los Cursillos. Esa es la verdad.
- Pero, ese libro está firmado por ti y por Miguel Fernández.
- Yo siempre he estado en libertad vigilada, no tuve más remedio que decir lo que querían que dijera. Si en ese momento no lo hubiera aceptado, el movimiento de Cursillos hubiera sido condenado. Si las cosas no se eclesializan no se eternizan con el tiempo (p. 73).

Sea como sea, en *El cómo y el porqué* Bonnín y Fernández (1971) explicaron con claridad cuál fue y seguía siendo el *fin* del movimiento: *porque la sociedad estaba descristianizada, cristianizarla*, “vertebrar la cristiandad” en ella. O, dado que en el mundo del siglo XX el criterio de Cristo ya casi no tenía incidencia, transmitírselo. Es decir, el malestar no era la irreligiosidad de las personas, la inmoralidad de los creyentes, la carencia de practicantes, el vacío en los grupos católicos o su falta. Así, la intención tampoco era convertir a los ateos, salvar a los pecadores, formar cumplidores, engrosar las filas de grupos como la Acción Católica o crearlos.

Para cristianizar la sociedad, transmitir el criterio de Cristo al mundo, el *medio* del movimiento era constituir un ciclo con tres grandes etapas. En el centro, un *curso*, el “cursillo”, donde *formar cristianos activos*. Antes, una *planificación* o una previa donde *encaminar la formación*, atrayendo y filtrando a las personas adecuadas para formarse y eligiendo y capacitando a las adecuadas para formar. Después, una *extensión*, o bien una posterioridad donde *propagar la formación*, motivando a las personas a seguir juntas y, a cada una, a actuar en su propia realidad.

Quizás nos hemos extendido excesivamente, pero era necesario para la recta comprensión de lo que intentamos decir, del significado que concedemos y del sentido en que empleamos la expresión “vertebrar la Cristiandad”, en la que los Cursillos de Cristiandad encuentran su expresión genuina y exacta, su finalidad concreta y precisa, su campo de acción y sus posibilidades de eficacia, puesto que los Cursillos no tienden a aumentar el número de devotos practicantes (muchas veces “practicones”), ni a convertir incrédulos o cretinos, ni a salvar almas perdidas, ni tampoco a aumentar los cuadros de las organizaciones existentes o a crear una nueva organización, sino a vertebrar la Cristiandad a través de católicos prácticos que, con su vida, den la tónica cristiana a una vida que ha dejado de serlo.

Vertebrar la Cristiandad no será otra cosa que poner los resortes de la vida humana al servicio de lo divino, para que los criterios de Cristo penetren en la sociedad y su “doctrina y su ley -como dice el Papa- la renueven y plasmen enteramente”, consiguiendo de este modo, no que los hombres sean menos malos o simplemente buenos, sino “un mundo mejor, cual Dios lo quiere y al que es preciso rehacer desde sus cimientos” [cita una exhortación de Pío XII].

Esta tarea de vertebrar la Cristiandad comprende dos trabajos fundamentales: buscar y troquelar las piezas necesarias e imprescindibles, y situarlas luego en su justo lugar y vincularlas orgánicamente entre sí para que rindan eficazmente (pp. 51-52).

Para constituir un curso donde formar cristianos activos, se debía crear una situación donde *comunicar y mostrar el cristianismo*. Había que hablar de él, pero principalmente obrarlo. Narrar la clave del mensaje de Cristo: al mismo Cristo, su persona. Y, ante todo, transmitirlo. Se tenía que “predicar”, y en especial “hacer vivir”, el “mensaje salvador de Cristo”, su “centro”, su “Persona” (pp. 59-60).

A ese momento central había que desarrollarlo en tres días, en un lugar alejado. Ponerlo a cargo de conductores, de cara a asistentes. Dar ponencias, dar meditaciones, dirigir oraciones, administrar los sacramentos. Moderar grupos y presidir un encuentro de cierre. A los conductores se los llamó “dirigentes”, a los asistentes, “cursillistas” (p. 25). A las ponencias, “rollos” (p. 21). A los grupos, “decurias” (p. 99) y, al encuentro de cierre, “clausura” (p. 28).

En la planificación del curso, para atraer y filtrar a las personas adecuadas para formarse, se debía *apuntar a las personas que pudieran ser cristianos activos*. En ese primer momento había que concentrarse en quienes, después de impregnarse de cristianismo, supieran obrarlo en otros. Aquellos que, una vez que se encontraran con Cristo, conocieran cómo transmitirlo a los demás. Se tenía que buscar y seleccionar a los que pudieran ser “vivos y vivificadores” (p. 52), “piezas vivas en esta vertebración de la Cristiandad” (p. 54). Podían ser cualesquiera. Pero mejor si eran las personas descristianizadas. Serían “todos, de lejos o de cerca, de ambientes favorables o desfavorables a la religión” (p. 54). Si bien, sobre todo, serían “quienes vivían al margen, no sólo de la Acción Católica, sino también de la religión” (p. 12), “por más alejados que estuvieran de Cristo” (p. 16).

Eso demandaba elegir y capacitar a las personas adecuadas para formar, *recurrir a las personas que ya fueran cristianos activos*. Si había que concentrarse en quienes terminarían sabiendo obrar el cristianismo, había que apelar a quienes primero supieran obrarlo en ellos. A aquellos que de entrada conocieran cómo transmitirles a Cristo. Se tenía que seleccionar y preparar a los que ya fueran “fermento vivo y vivificador”, “argumento vivo y convincente” (p. 104).

En la extensión del curso, para motivar a las personas a seguir juntas, se debía *inspirarlas a fortalecerse como cristianos íntimos desde un pequeño círculo*. En ese último momento había que alentarlas a obrar su cristianismo entre sí con un encuentro particular. A transmitirse a Cristo unas a otras conformando una reunión más estrecha. Se tenía que animar a los cursillistas a reafirmarse como “hermanos” armando un “frente común”, una “reunión de grupo” (p. 55).

En paralelo, a esas personas se debía *inspirarlas a fortalecerse como cristianos unidos desde una gran asamblea*. También había que alentarlas a obrar su cristianismo entre sí como un único colectivo, con un encuentro general. A transmitirse a Cristo unas a otras como un gran cuerpo, insertándose en una reunión más amplia. Se tenía que animar a todos los cursillistas y todos los dirigentes a reafirmarse como red “agrupando los esfuerzos”, armando otro “frente común” o una “ultreya” (p. 30).

Al final, para motivar a cada persona a actuar en su propia realidad, se debía *inspirarla a mostrar el cristianismo en su propio entorno*. Su misión era obrarlo en otros por doquier. Transmitir a Cristo a los demás en todo lugar. Lo que demandaba alentarla a usar un registro de compromiso. Una ficha con prácticas a cumplir. Desde donde buscar la conducción de su espíritu por un sacerdote. La guía de su alma. Los cursillistas tenían que “ser ‘vértebras’ de esta cristiandad en su ambiente respectivo” (p. 52). Llenando una “hoja de servicio”, que los dirigentes los animaran a llenar (p. 54). Desde ahí, tenían que procurar la “dirección espiritual” de un cura (p. 112).

En cierta medida, inspirar a cada persona a mostrar el cristianismo en su propio entorno significaba inspirarla a mejorarlo desde su propia identidad. Su misión de obrarlo en otros por doquier se transcribía como optimizarlo desde sí misma. Su transmitir a Cristo a los demás en todo lugar se traducía en volverse como Cristo sin dejar de ser quien era. Que el cursillista fuera una vértebra de cristiandad en su ambiente, en cierto sentido se leía en clave de que iniciara un “camino para la santidad” (p. 59). Desde su propia “personalidad” (p. 105).

La definición que Bonnín y Fernández hicieron del movimiento en los 50 es afín a la que Bonnín haría durante los 50 años siguientes. Ante todo, en los tres libros que coescribió con Forteza, *Vertebración de ideas*, *Manifiesto* y *Evidencias olvidadas*. Pero también en un centenar de capítulos, artículos, ponencias que elaboró de 1955 al 2008. Como *Colaboración en la revista Testimonio*, libro donde compiló 10 artículos que desde los 80 publicaba en una revista de la institución católica de Venezuela. Que era editada por el sacerdote Cesáreo Gil Atrio, el introductor del movimiento en ese país.

Al fin del movimiento Bonnín le introdujo un único gran cambio, en su alcance. En 1955 acotó el cristianizar la sociedad como transmitir el criterio de Cristo al mundo, transmitirle su persona, pero desde entonces lo amplió hacia algo más: transmitirle como mensaje de Cristo la noticia de que Dios ama a cada persona. En algunos documentos enfatizó el primer significado. En otros, el segundo.

Por ejemplo, en el artículo inicial de *Colaboración en la revista Testimonio* Bonnín ([1986-1994] 2007) acentuó ambos significados. En “El hombre de la década de 1940, que dio pie al nacimiento de los Cursillos”, escrito en 1986, leemos las dos definiciones. Por un lado, los Cursillos “tienden a que Cristo pueda contar con gente que sepa aplicar el criterio cristiano a los acontecimientos de hoy. Personas que sepan encarnar en la realidad humana de hoy los criterios de Cristo” (p. 25). Esto es, al querer cristianizar la sociedad, el movimiento no deseaba transmitir al mundo el canon de la Iglesia. Los Cursillos están lejos de “tender a lograr una masa que actúe de comparsa para ir practicando las normas de siempre” (p. 25). Por el otro lado:

Los Cursillos de Cristiandad son un método para posibilitar el conocimiento, el convencimiento, la vivencia y la convivencia de lo que hemos venido llamando lo Fundamental Cristiano, la gozosa realidad que Cristo nos revela: que somos amados por Dios. Hecho que nos posibilita el que le amemos a Él, al prójimo y al mundo (pp. 23-24).

En *Evidencias olvidadas* Bonnín y Forteza ([1988] 2004a) remarcaron el segundo significado. “Esto es precisamente, lo que los iniciadores intentamos conseguir desde el principio con el movimiento de Cursillos de Cristiandad: proclamar la mejor noticia de la mejor realidad -que Dios nos ama-” (p. 85). De esa forma, el movimiento no priorizaba comunicar al mundo el primer mandamiento que la Iglesia demanda a sus fieles, el mandamiento de amar a Dios. Así podemos constatarlo en el segundo artículo de Bonnín (2007) en *Colaboración en la revista Testimonio*. En “El Cristo que proclamaban los iniciadores del MCC”, escrito en los mismos años que *Evidencias olvidadas*, podemos ver el contrapunto. Los Cursillos tienden a “poner el acento en la gozosa realidad que somos amados por Dios, en lugar de insistir tan sólo en el ineludible mandamiento de que tenemos que amarle” (p. 41).

Incluso, en *Manifiesto* Bonnín y Forteza ([1981] 2005) ya habían insinuado ese segundo significado. “Lo que se pretendía era, y lo que pretendemos aún es, dar a entender a la gente que el Evangelio, además de verdadero, es posible en el área de la vida normal; y además de posible, eficaz” (p. 24). Donde el “Evangelio” es justamente el mensaje de Cristo, la noticia de la realidad de que Dios nos ama.

En contraste, al medio del movimiento Bonnín le introdujo no uno, sino tres grandes cambios. Primero, acuñó ciertos nombres para algunos de sus componentes. Segundo, modificó algunos de sus alcances. Por último, le dio toda una organización.

En primer lugar, si en 1955 Bonnín expuso a lo que rodeaba al cursillo como una previa y una posterioridad, desde entonces lo llamó “precursillo” y “postcursillo”. A algunas de las prácticas que constituían a las tres etapas las llamó de nuevas formas. También a algunos de los objetos a los que se referían esas prácticas. A modo de ejemplo, cuando en 1958 escribieron *Vertebración de ideas*, Bonnín y Forteza ([1962] 2004b) llamaron a la clave del mensaje del cursillo “lo fundamental cristiano” (p. 48). A las personas que acababan de formarse en él, “cursillistas en rodaje” (p. 187). Y, a cada una que mostrara el cristianismo en su propio entorno o cuyo “testimonio” fuera “verdadero” y “eficaz”, “testigo de Cristo” (p. 149). Además, en los artículos compilados en *Colaboración en la revista Testimonio* Bonnín (2007) llamó a las personas descristianizadas que eran las ideales para aquella atracción “alejados” (p. 19). Distinguiéndolas de las católicas tradicionales, “los de siempre” (p. 19).

En segundo lugar, después de 1955 Bonnín amplió y acotó algunas de las prácticas y algunos de los objetos del cursillo, el precursillo y el poscursillo. Entre otras cosas, cuando en 1962 publicó la primera edición de *Vertebración de ideas*, Bonnín (2004b) amplió las prácticas del cursillo agregando el guiar canciones, “cantos” (p. 61). También acotó tanto la práctica como el objeto de atracción del precursillo. La forma de atraer a las personas ya no era una captación amplia. Ahora, era una captación hecha en el entorno y desde el amor. “Se trata, pues, de pescarlos en equipo y practicando la ‘pesca submarina’; ponernos en su ambiente, ganarlos por la vía de la amistad” (p. 34). Aún más, las personas adecuadas para formarse en el cursillo ya no eran cualesquiera que pudieran ser cristianos activos. Por entonces, eran sólo aquellas que pudieran serlo ya siendo líderes. Que condujeran a otros desde su carisma, no desde la ley. No presidentes, ministros, legisladores, jueces, propietarios, gerentes, rectores, directores. Sí carismáticos, fueran presidentes o ciudadanos, propietarios o trabajadores, rectores o estudiantes. El resto, los comunes que estuvieran bautizados y demostraran la voluntad de asistir, devinieron las personas admisibles. Y los que quedaban, los alienados en cualquier sentido, las personas inadmisibles. “A la vista de esta finalidad encontraremos personas que ‘han de ir’ a Cursillos, personas que ‘pueden ir’ a Cursillos, y personas que ‘no han de ir’ a Cursillos” (p. 32). Debían ir las “vértebras de su ambiente” (p. 33). Podían ir “los individuos ‘estándar’” (p. 33), si habían recibido el “bautismo” (p. 31) y si parecían “cursillistas de deseo” (p. 35). No debían ir “los de ninguna personalidad”, “los desequilibrados, por enfermedad o por vicio”, ni “los que viven en unas circunstancias que son opuestas a la vida de Gracia” (p. 34).

En último lugar, de 1955 en adelante Bonnín puso al lado de las prácticas y los objetos de las tres etapas del movimiento a tres grandes aparatos. Uno, un aparato que condujera a todo el movimiento en cada región, cada país y todo el mundo. El otro, un aparato que pensara a la generalidad del movimiento en cada diócesis. Y el otro, un aparato que condujera a cada curso que se diera en cada una. El último aparato, por su parte, estaría constituido por varios cargos, diferentes según el grado de conducción que demandaran. En la primera edición de *Vertebración de ideas* Bonnín (2004b) escribió sobre el “secretariado” (p. 25) y la “escuela de profesores” (p. 41). En particular, sobre un secretariado “diocesano”, otro “nacional” y otro “central” (p. 25). En la tercera edición del libro, publicada en el 2004, en una nota al pie de página también llamó a la escuela de profesores “escuela de dirigentes” (p. 41). En otra nota, agregó al “equipo dirigente” (p. 39). Frase con la que identificó en común a quienes ya desde antes identificaba como los “directores espirituales”, el “rector seglar”, los “profesores” y los “auxiliares” de cada cursillo (p. 38).

3.2. La participación de Bonnín y el resto en la Acción Católica de Mallorca

La participación de Bonnín en la guerra permitiría su diagnóstico de la descristianización de la sociedad moderna y su deseo de cristianizarla con una nueva estrategia. Pero esas no son las únicas claves que hay en su narrativa. También está su participación y del resto en la Acción Católica de Mallorca. Participación que fue el fundamento de su *diagnóstico de la dificultad de la institución católica para afrontar la descristianización*. Diagnóstico que, a su vez, fue la razón de su *deseo de darle a la institución un actor capaz de, justamente, cristianizar la sociedad*. Ya en *El cómo y el porqué* Bonnín (1971) explicó que los Cursillos se fundaron teniendo como plataforma a la Acción Católica. En particular, a los aparatos que conducían y pensaban a los jóvenes en Mallorca: “los Cursillos nacieron en el seno del Consejo Diocesano de los Jóvenes” (p. 11), con la “Escuela de Dirigentes” como “laboratorio de investigación” y “campo de experiencias apostólicas” (p. 12). El aparato que conducía a todos los jóvenes del grupo desde Madrid, el “consejo superior”, venía impulsando otros Cursillos, los “Cursillos de Adelantados de Peregrinos”. Sobre la base de esos cursillos, el consejo diocesano empezó a impulsar otros Cursillos más, los “Cursillos de Jefes de Peregrinos”. De 1941 a 1948 se hicieron seis cursillos de adelantados y cinco cursillos de jefes. Con los 11 cursillos de peregrinos los jóvenes quisieron prepararse para hacer

una antigua peregrinación de España, la peregrinación a Santiago de Compostela. En la peregrinación, que se hizo en 1948, terminaron participando 700 jóvenes de Mallorca. Los Cursillos de Adelantados no sólo motivaron a esos y otros jóvenes de España a peregrinar. También facilitaron que les emergieran otras inclinaciones. Los Cursillos de Jefes, por su parte, fueron donde experimentaron que la comprensión que las personas descristianizadas tenían del cristianismo era consistente. En la escuela de dirigentes reflexionaron sobre la experiencia, llegando a la conclusión de que debían apuntar principalmente a esas personas. Lo que ocurría era que las formas conocidas hasta entonces en la institución solían fallar. Había “un convencimiento profundo de la insuficiencia o inadaptación de ciertos métodos para conseguir el objetivo esencial de toda acción apostólica” (p. 16). Pero las fallas habituales no impidieron que quisieran buscar una nueva forma. Era un “convencimiento que, lejos de esterilizarse en lamentaciones o resignarse a la fatalidad de los acontecimientos, impulsaba con creciente interés a la vitalización de todo lo aprovechable y a la búsqueda de nuevos y fecundos horizontes” (p. 16).

Las desviaciones anteriores eran tres. Primero, había actores que querían cristianizar la sociedad, pero eran pocos. Se encontraban, aunque “quizá no con tanta abundancia como sería de desear” (p. 50). Segundo, había otros actores que no apuntaban a la sociedad, sino a las personas. Querían salvar a los pecadores como individuos. Su “concepción” era “esencialmente individualista” (p. 50). Por último, había otros actores que tampoco apuntaban a la sociedad, ni siquiera a las personas, más bien a los grupos. Lo que querían era engrosar las filas de los grupos como la Acción Católica, o crearlos, como si fueran lo más importante. Tenían una “concepción mecánica del apostolado” (p. 50). La intención, entonces, era conformar un actor que quisiera llegar a toda la sociedad y que lo hiciera como movimiento. Que quisiera no una “reforma personal del individuo” (p. 46), sino una “transformación ambiental que alcance a todos y a todo” (p. 47). Y que no lo hiciera como una “organización mecánica”, pero sí como un “organismo vivo y operante” (p. 51).

A su participación en la Acción Católica Bonnín siguió narrándola durante los 50 años siguientes. También a su diagnóstico de la dificultad de la institución y su deseo de darle un actor capaz de cristianizar la sociedad. Principalmente en *Mi testamento espiritual*, Bonnín (2008) profundizó su participación en el grupo contando cómo entró. A comienzos de los 40, cuando escribió la ponencia *Estudio del ambiente*, estaba fuera. Pero por entonces empezó a acercarse, asistiendo al segundo cursillo de adelantados de

peregrinos, al que fue atraído por el conductor principal de los jóvenes, el “presidente” del consejo diocesano. Fue en aquellos años que entró, llegando a ser nombrado él mismo para ese cargo. Entretanto, junto a otros jóvenes condujo uno de los cursillos de jefes de peregrinos. Del cursillo de adelantados y el cursillo de jefes Bonnín aprendió tres de las prácticas que después incluiría en el cursillo de cristiandad. Desarrollar cada cursillo en un lugar alejado, “reunir a la gente en régimen cerrado y aislado” (p. 32). Dar ponencias o “lecciones o conferencias” (p. 32). Y dividirlo en grupos, o bien “reunirse la gente por grupos” (p. 32). Pero en los cursillos de cristiandad no incluyó la práctica de los cursillos de peregrinos de desarrollar cada cursillo en una semana. La redujo a tres días, porque “en ese plan se podía conseguir tan sólo un auditorio muy limitado” (p. 32). Además, en *Historia de un carisma* Bonnín (2006a) comentó que para los cursillos de cristiandad modificó otros dos elementos. El objeto de atracción del precursillo, que dejaron de ser los participantes de la Acción Católica, sus “militantes” (p. 87). Y el contenido de las ponencias del cursillo, por su fin novedoso o “en orden a la finalidad pretendida, totalmente innovadora” (p. 88).

Dos décadas antes, en *Manifiesto* Bonnín (2005) profundizó su diagnóstico de la dificultad de la institución. Criticó a los conductores de la Acción Católica por querer insertar a los asistentes de cada cursillo al grupo o alguna actividad de parroquia. Los “hermanos mayores” querían poner a los cursillistas “al servicio de la Acción Católica primero, de la Pastoral Diocesana después” (p. 21). Incluso, en *Historia de un carisma* Bonnín (2006a) amplió la crítica hacia la Acción Católica en sí misma, por ser un grupo disfuncional. En el libro, entre otros textos, Bonnín incluyó una serie de cartas que se mandó con Gil de 1990 a 1997. En una de las cartas, de 1991, Bonnín le escribió a Gil que el movimiento salió de la Acción Católica. Pero no para difundirla, sino para superarla. El hecho fue que “quisimos hacer algo, no en contra de la AC, sino intentar la aventura de irnos por otro camino, a buscar preferentemente a los que ‘nadie había contratado’ para ir a la viña del Señor” (p. 83).

También fue en *Historia de un carisma* donde Bonnín (2006a) profundizó su deseo de darle a la institución un actor capaz de cristianizar la sociedad. Lo hizo reintroduciendo la nueva forma que él y el resto buscaban, como forma diferente a los cursillos de adelantados y de jefes de peregrinos. “En aquel grupo de jóvenes laicos de Mallorca pensábamos que, además de preparar la peregrinación a Santiago, lo ideal sería encontrar un modo similar para ilusionar a los demás con esa otra peregrinación hacia el Padre, que es la vida” (p. 88).

3.3. La participación de todos en la Acción Católica de Mallorca

La participación de todos en la Acción Católica de Mallorca, según las narrativas de Capó, Hervás y el organismo mundial, fue el único fundamento de sus dos diagnósticos. El de la descristianización de la sociedad moderna y el de la dificultad de la institución católica para afrontarla. Ambos diagnósticos, a su vez, fueron las razones de sus dos deseos. El de cristianizar la sociedad y el de darle a la institución un actor capaz de, justamente, cristianizarla.

Como Bonnín, en *Pequeñas historias de la historia de los Cursillos de Cristiandad* Capó (1970) explicó que los Cursillos se fundaron teniendo como plataforma a la Acción Católica. Fue en el “seno” del “consejo diocesano” de jóvenes donde “nacieron los Cursillos” (p. 22). Del que él mismo fue su asesor, su “consiliario”, desde 1950. Sucediendo a Gayá, que era quien lo venía siendo. Lo mismo explicó en *Ideas fundamentales del MCC el Organismo* (2015). El movimiento nació en “el Consejo Diocesano de los Jóvenes de Acción Católica de Mallorca” (punto 8).

Capó aclaró que su participación y del resto en la Acción Católica de Mallorca era inevitable, porque era la única opción que tenían para practicar su creencia en grupo. Fue en *Líneas básicas del Movimiento de Cursillos de Cristiandad*, libro de descripción de los ejes del movimiento, donde Capó y Suárez ([1972] 2005) lo aclararon. “Siendo el único apostolado oficial y a mano el de la Acción Católica, los iniciadores tuvieron que hacer la experiencia de sus nuevos caminos desde los organismos de esta asociación apostólica” (p. 36). Sólo desde la Acción Católica, entonces, podrían hacer un *diagnóstico eclesial sobre la sociedad*. Como el que configuraría el mensaje de cada cursillo. Al que en el *Manual de dirigentes de Cursillos de Cristiandad* Hervás (1968) sintetizó como de “descristianización”. “El mundo tiene muchos y graves problemas: la guerra, el hambre, la violencia, la discriminación, la injusticia social...” (p. 115). “La raíz de sus males está en su alejamiento de Dios, en su descristianización” (p. 116). Síntesis recuperada en *Ideas fundamentales del MCC* por el Organismo (2015). Era “un mundo de espaldas a Dios, una vida que había dejado de ser cristiana” (punto 13).

Sólo a través de la Acción Católica de Mallorca, además, Bonnín y compañía podrían hacer el otro diagnóstico. El *diagnóstico crítico sobre la institución*. Del tipo que en el *Manual de dirigentes de Cursillos de Cristiandad* también hizo Hervás (1968), enfatizando su dificultad para afrontar la descristianización. Algunos “movimientos de renovación cristiana”, a las “almas”, “las extraviaron por los caminos

del error, de la herejía y del cisma, llegando, en ocasiones, a los límites de las más increíbles aberraciones” (pp. 64-65). Crítica que en general volvió a ser recuperada en *Ideas fundamentales del MCC* por el Organismo (2015). El “grupo de jóvenes” tenía “una clara insatisfacción con los planteamientos pastorales vigentes” (punto 8).

El diagnóstico de la descristianización de la sociedad es el que permitiría a Bonnín, Hervás y demás tener el *deseo religioso de cristianizarla*. Como agregó Hervás (1968), el mundo tiene problemas, “pero, al propio tiempo, tiene grandes aspiraciones: la paz, la libertad, la justicia, la fraternidad, la unidad...” (pp. 115-116). “La solución de todos los problemas del hombre y del mundo está en Cristo” (p. 116). En palabras del Organismo (2015), aunque la vida había dejado de ser cristiana, “el cristianismo era la solución de toda la problemática del hombre y del mundo” (punto 13).

Es decir, tal como Bonnín, Hervás y el organismo explicaron que el *fin* del movimiento se configuraba por el cristianismo: *la sociedad estaba descristianizada y, por eso, se debía cristianizarla*. En el mundo del siglo XX Cristo ya casi no tenía incidencia y, en consecuencia, se debía transmitírselo. Hervás (1968) mencionó que “el Cursillo de Cristiandad es un instrumento de renovación cristiana”. Y que, con él, “se intenta la renovación cristiana de la sociedad” (p. 229). Lo que en términos del Organismo (2015) volvía a ser que la “finalidad” del movimiento era “vertebrar la Cristiandad” (punto 12), exactamente como había escrito Bonnín sesenta años antes.

El diagnóstico de la dificultad de la institución para afrontar la descristianización, por su parte, es el que permitiría a Bonnín, Hervás y los demás tener el otro deseo. El *deseo reparador de darle un actor capaz de cristianizar la sociedad*. Hervás (1968) detalló que la idea era que hubiera otro “movimiento de renovación cristiana”, pero de “ortodoxia doctrinal” y “obediencia a la Jerarquía” (p. 69). O lo que en el lenguaje del Organismo (2015) pasó a ser que el “grupo de jóvenes” también tenía “una notable inquietud apostólica” (punto 8). Que era desarrollar “una nueva forma de evangelizar” (punto 9).

La “nueva forma de evangelizar”, en la explicación del organismo, se derivaba de la forma de los Cursillos de Peregrinos. También lo hacía en la explicación de Capó. Pero no así en la explicación de Hervás. Sin embargo, fue el mismo Hervás, y no Capó ni el organismo, quien la sistematizó. De manera semejante a Bonnín, Hervás explicó que para cristianizar la sociedad, transmitir a Cristo al mundo, el *medio* del movimiento era constituir un ciclo con tres grandes etapas. En el centro, un *curso*, el “cursillo”, donde *formar cristianos activos*. Antes, una *planificación* o un “precurso” donde

encaminar la formación, atrayendo y filtrando a las personas adecuadas para formarse y eligiendo y capacitando a las adecuadas para formar. Después, una *extensión*, o bien un “poscursillo” donde *propagar la formación*, motivando a las personas a seguir juntas y, a cada una, a superarse desde su propia situación.

Las semejanzas entre la explicación original de Bonnín (1971) y la de Hervás (1968) fueron significativas. Como Bonnín, Hervás explicó que se debía crear una situación donde comunicar y mostrar el cristianismo. Desarrollarla en tres días, en un lugar alejado. Ponerla a cargo de conductores, “dirigentes”, de cara a asistentes o “cursillistas” (p. 19). Dar ponencias, o bien “rollos” (p. 9), dar meditaciones, dirigir oraciones, administrar los sacramentos. Moderar grupos, “decurias” (p. 52), presidir un encuentro de cierre o una “clausura” (p. 44). Apuntar a las personas que pudieran ser cristianos activos, es decir, “vivos y vivificadores” (p. 229). Recurrir a las que ya lo fueran, a quien ya fuera “hombre vivo”, de “palabra viva” (p. 32). Inspirarlas a fortalecerse como cristianos íntimos o “amigos”, con un encuentro particular, un “equipo militante” o una “reunión de grupo” (pp. 302-303). Inspirarlas a fortalecerse como cristianos unidos, esto es, a que se aúnen con “todos los que han pasado por los Cursillos”, con un encuentro general, una “reunión colectiva” o una “ultreya” (p. 48).

Las únicas diferencias significativas entre ambas explicaciones se refirieron al objeto de atracción del precursillo y el horizonte de acción del poscursillo.

Por el lado del precursillo. Mientras que Bonnín explicó que debía apuntarse a cualquier persona que pudiera ser cristiano activo, Hervás (1968) explicó que debía apuntarse sólo a aquella que pudiera serlo ya siendo *líder*. Había que concentrarse en quien, después de impregnarse de cristianismo, supiera obrarlo en otros. Aquel que, una vez que se encontrara con Cristo, conociera cómo transmitirlo a los demás. Pero sólo si ya conducía a otros desde su carisma. Sólo si ya era carismático. Se tenía que buscar a los que pudieran ser “fermento de Cristiandad” (p. 27). Ya siendo “los mejores de cada ambiente”, los “más capaces”, los “jefes de pandilla”, con “una influencia más inmediata y decisiva sobre la sociedad y sus instituciones” (pp. 27-28). Más allá de que fueran personas descristianizadas, cristianas pasivas o cristianas devotas. Por más que “fueran alejados, tibios o fervorosos” (p. 28).

Por el lado del poscursillo. Bonnín afirmó que debía motivarse a cada persona a actuar en su propia realidad y sólo insinuó que debía motivársela a superarse desde su propia situación. Hervás (1968) enfatizó la mixtura. Se debía inspirarla a mostrar el cristianismo en su propio entorno y a mejorarlo desde su propia identidad. Su misión era

obrarlo en otros por doquier y optimizarlo desde sí misma. No sólo transmitir a Cristo a los demás en todo lugar. También volverse como Cristo sin dejar de ser quien era. Eso demandaba alentarla a usar un registro de compromiso y buscar la conducción de su espíritu por un sacerdote. El cursillista tenía que “dar la tónica verdaderamente cristiana a un ambiente” (p. 229). Y perseguir “la perfección cristiana en el propio estado” (p. 294), “la santidad de hombres en la calle” (p. 140). Llenando la “hoja de servicios” (p. 300) y procurando la “dirección espiritual” de un cura (p. 294).

Queda una última diferencia entre las explicaciones. Quizás no tan significativa, porque emerge como un matiz. Pero sin duda importante, porque se refiere a la creencia a predicar en el cursillo. En 1955 Bonnín explicó que el cursillo debía crearse como una situación donde comunicar y mostrar el cristianismo. Eso significaba que había que hablar de él, pero principalmente obrarlo. Y obrarlo, en definitiva, se traducía en transmitir la clave del mensaje de Cristo, al mismo Cristo, su persona. Lo mismo siguió explicando Hervás (1968) desde 1960. Aunque con una pequeña variación. Obrar el cristianismo ya no se traducía en transmitir como clave del mensaje de Cristo al mismo Cristo. Tampoco la noticia que Bonnín enfatizaría desde entonces, que Dios ama a cada persona. Más bien, se traducía en transmitir una noticia derivada, que era que lo que Dios hace con cada persona es comulgar gratuitamente. Se trataba de enseñar y “hacer vivir” (p. 214) el “mensaje de Cristo” y su “verdad” (p. 68), su “eje estructural”, la “Gracia” (p. 110). Creyendo que “la Gracia Habitual es la comunión permanente que, por Cristo, Dios establece gratuitamente entre El y el hombre, porque lo ama, y crea en nosotros una vida nueva” (p. 110).

4. El ritmo de la difusión de los Cursillos de Cristiandad

Los movimientos católicos como los Cursillos de Cristiandad constituyen cierta sorpresa en el territorio de la institución. Pero, como mencionamos en la introducción, además tuvieron un crecimiento simultáneo a algunos hechos centrales de la sociedad moderna, incluyendo al último encuentro conciliar de la institución. El *desarrollo* de los movimientos ocurrió en las décadas configuradas, por ejemplo, por la Segunda Guerra Mundial, la Revolución Cubana y el Mayo Francés. O en los años inmediatamente anteriores y posteriores al Concilio Vaticano II. Emergían las guerras, las revoluciones y las protestas y, en paralelo, iban fundándose los movimientos. Se reunían en Roma obispos de todas las diócesis y, a la vez, se fundaban movimientos en todos lados.

Quizás fue esa correspondencia la que permitió que se planteara que los movimientos fueron fundados como reacción a los nuevos malestares modernos y las nuevas doctrinas católicas (Soneira, 2003, p. 2). En el caso de los Cursillos, según lo que vimos en los dos apartados anteriores, no podemos sostener que fueran fundados para superar el malestar de la Guerra Civil Española. Tampoco para profundizar las doctrinas del Concilio. Pero sí para disminuir la que se creyó la causa del malestar de la guerra y otras “catástrofes” del siglo XX (Hobsbawm, [1994] 1998, p. 15). Su génesis apuntó a disminuir la descristianización de la sociedad. Descristianización que Bonín diagnosticó participando justamente en la guerra, primero civil y después mundial. De forma diferente a como lo hizo Hervás, quien no participó en la guerra, sino sólo en la Acción Católica de Mallorca. Todo eso, al menos una década antes que el Papa Juan XXIII (1958-1963) recién anunciara el concilio. También podemos sostener algo más, sobre la continuación de la génesis de los Cursillos. El inicio de su desarrollo coincidió con la pacificación de la Guerra Fría. Desde 1947, el conflicto entre los vencedores de la guerra mundial, los Estados Unidos y la Unión Soviética, y entre los países alineados o dedicados a evitarlo, se tensó. Principalmente por la Doctrina Truman, la posición que en marzo expresó el presidente estadounidense Harry Truman, insinuando que su país debía intervenir los países amenazados por el comunismo. Hacia 1953, la tensión dio muestras de bajar sus decibeles. Ese mismo mes, con la muerte del líder soviético Iósif Stalin, uno de los detractores principales del capitalismo. En julio, con el fin de la Guerra de Corea, en la que ambos bandos habían incidido (pp. 233, 246). Justamente un mes antes, en junio, los Cursillos empezaron a desplazarse fuera de Mallorca.

Sobre la génesis de los Cursillos hay mucho conflicto y también mucha cohesión. Hay una fuerte discusión entre los diversos participantes sobre el año, el mes, el sitio, los impulsores y los colaboradores de la fundación. Y hay un claro acuerdo entre los mismos participantes sobre el fin y la experiencia que la permitieron. Sin embargo, sobre el desarrollo de los Cursillos no hay nada semejante. Lo que hay es una gran dispersión, un conjunto de referencias sueltas dadas por los participantes sobre las fechas, los lugares y los actores de la *difusión*. Siguiendo todas esas narrativas separadas, lo primero que vemos es que los Cursillos se difunden con una velocidad, un “ritmo” (Elias, [1939] 2016, p. 552), desigual. De 1953 a 1969 se difunden con rapidez, principalmente durante los 60. De 1970 a 1979, con moderación. De 1980 a hoy, con lentitud, ante todo a lo largo de los 80 y la última década. Así, vemos dos grandes tendencias. Primero, una *aceleración*. Después, una *desaceleración y estabilización*.

4.1. La aceleración de la difusión de los Cursillos

La aceleración de la difusión de los Cursillos fue una tendencia que, a su vez, se dividió en dos etapas. La bisagra fue la incipiente *interrupción* del movimiento. En 1956 el nuevo obispo de Mallorca, Jesús Enciso Viana, cesó los cursillos que venían haciéndose hasta entonces. Enciso había sido nombrado por Pío XII un año antes, reemplazando a Hervás tras su traslado a Ciudad Real. Algún tiempo después, el 25 de agosto de 1956, publicó la carta pastoral *Cursillos de Cristiandad en la diócesis de Mallorca*. Con la que detuvo las prácticas pioneras del movimiento, argumentando que tenían varios inconvenientes, como excluir las obras de piedad y desmotivar la perseverancia (Capó, 1970, pp. 23-24, 33-34; Forteza, 2000, pp. 89-90).

Antes de su interrupción, los Cursillos ya habían empezado a difundirse. El punta pie se dio en 1953. En junio se difundieron no sólo fuera de Mallorca, sino de toda España. El destino fue Colombia, concretamente Bogotá. El impulsor, un sacerdote que conducía a la Acción Católica Colombiana: Rafael Sarmiento. Sarmiento había asistido al cursillo 71 de Mallorca. Había admirado tanto el cursillo, que decidió llevarlo a su propio país. Con la particularidad de que decidió conducir el primer cursillo de Colombia cambiando el género al que los cursillos venían apuntando. No los hombres, sino las mujeres. Así fue que condujo el primer cursillo para mujeres de la historia. Después de ese y un segundo, se hizo un tercer cursillo, pero para hombres. Empezaron de esa forma a coexistir los cursillistas hombres y las cursillistas mujeres. Dos meses más tarde, en agosto, los Cursillos se volvieron a difundir fuera de Mallorca, pero ahora dentro de España. El nuevo destino fue Valencia. El nuevo impulsor, otro sacerdote: Pedro Mauri. Como Sarmiento, Mauri había asistido a un cursillo de Mallorca, el 75. Quizás también por haber admirado el cursillo, decidió llevarlo a su propia diócesis. Él mismo condujo el primer cursillo de Valencia, con Bonnín, Capó, Font y otros dos laicos: Cristóbal Almendro y Juan Moncadas (Bonnín, 1971, pp. 34, 32; Capó, 1970, p. 28; Organismo Mundial, 2015, puntos 17, 16; Forteza, 2000, pp. 57, 48).

Los pasos siguientes se dieron en 1954 y 1955, sólo dentro de España. En la primera mitad de 1954 los Cursillos se difundieron a Tarragona, Segovia, Toledo y Madrid. Durante todo 1955, a Lérida, Vich y Ciudad Real. Hacia esos siete destinos los impulsores fueron varios. Hacia Tarragona fue otro sacerdote más, aunque no presbítero, sino arzobispo y cardenal: Benjamín de Arriba y Castro. Castro había sido persuadido para llevar los cursillos a su arquidiócesis por un cursillista de Cataluña,

quien antes había asistido a un cursillo de Mallorca. El primer cursillo de Tarragona fue conducido por Bonnín, Suárez, los laicos Bernardo Perelló, Rafael Salas, Manuel Suárez y Faustino Ascaso, y los sacerdotes Mossén Cabré y Mossén Gebellí. Hacia Segovia y Toledo el impulsor también fue un sacerdote, el conductor principal de los jóvenes de la Acción Católica Española: Manuel Aparici. Aparici había participado en un encuentro de cierre de año, de una “asamblea diocesana”, de la Acción Católica de Mallorca. Se había entusiasmado con los cursillos y, desde entonces, había querido llevarlos a otras diócesis de España. La nueva particularidad fue que decidió hacer los primeros cursillos de Segovia y Toledo modificando los asistentes a los que los cursillos venían apuntando. Ya no las personas que pudieran ser cristianos activos, sino sólo los conductores de los jóvenes de la Acción Católica Española, de Madrid. Bartolomé Riutort, Capó, Almendro, Moncadas, el laico Antonio Darder y los sacerdotes Manuel Arconada y Manuel Fernández condujeron el primer cursillo de Segovia. Al primero de Toledo lo condujo el mismo Aparici, con Bonnín, Capó, Almendro, Moncadas y Darder. Los laicos de la Acción Católica Española, después de asistir a ambos cursillos, fueron justamente sus impulsores hacia la capital. Y no sólo sus impulsores, sino también los conductores de su primer cursillo, junto a algunos sacerdotes. Por último, hacia Ciudad Real el impulsor fue Hervás. Quien desde hacía algún tiempo ya era su obispo. A fines de 1955 Bonnín condujo el primer cursillo de su nueva diócesis. Junto a Moncadas, el sacerdote de Mallorca Jaime Daviu y algunos laicos de la misma Ciudad Real (Bonnín, 1971, pp. 33-34; Capó, 1970, pp. 20-26; Forteza, 2000, pp. 51-92).

Fue entonces cuando emergió el parteaguas. Ocurrió su interrupción y, *después*, los Cursillos pasaron a difundirse todavía más. El disparador fue en el mismo 1956. Después de que en agosto Enciso publicara su carta pastoral, deteniendo las prácticas pioneras del movimiento, Hervás desplazó su centro territorial de Mallorca a Ciudad Real. Los encargados del desplazamiento fueron algunos sacerdotes que lo habían acompañado en su traslado y algunos laicos que habían secundado a Bonnín en el primer cursillo de su diócesis (Capó, 1970, pp. 20-21, 33-34; Forteza, 2000, pp. 91-92).

Los eslabones siguientes se fueron agregando año a año. En 1957 los Cursillos se difundieron a Gerona desde Mallorca y Tarragona. En 1958 se difundieron a Gijón desde Ciudad Real y, a Las Palmas, desde Tarrasa. En 1959, a Barcelona, también desde Tarrasa. Entretanto, se reanudaba la circulación fuera de España. En enero de 1957 los Cursillos se difundían a México desde Colombia. Mediante el sacerdote Hernán Sánchez Tinoco. Quien, como Sarmiento, decidía empezar con un cursillo para mujeres.

En marzo le tocaba a Bolivia desde Madrid, mediante el laico Alfonso Prudencio, quien volvía a apuntar primero a las mujeres. En mayo era el turno de Estados Unidos desde Mallorca y Ciudad Real, mediante los laicos Bernardo Vadell y Agustín Palomino, y el sacerdote Gabriel Fernández. En 1958 le llegó la hora a Perú desde Mallorca, mediante los sacerdotes Bernardo Martorell y Norberto Niubó. En 1959 se hizo presente Venezuela desde Madrid, mediante Gil. En 1960 entró en escena Guinea Ecuatorial desde Tarrasa, mediante el laico Damián Vidal y el sacerdote Pedro Casaldáliga. En adelante, la lista se amplió aún con más fuerza. En los 60 los Cursillos se difundieron a 37 países, 31 más que en los 50. Por ejemplo, en 1960, 1961 y 1962 se difundieron a Austria, Alemania y Brasil. En 1963, 1964 y 1965, a Filipinas, Costa Rica y Australia. En 1966, 1967, 1968 y 1969, a Jamaica, Corea, Japón y Honk Kong.

Ahora bien, para la narrativa de Bonnín (1971, 2006a) y otros como Forteza (2000) y Ramón Armengol (2009), en las difusiones de los Cursillos hay una antesala a 1953. Ya en 1946 se habían difundido fuera de Mallorca. El destino había sido Tarrasa. El impulsor, un laico que había asistido a uno de los primeros cinco cursillos de Mallorca: Ramón Bassiner. La particularidad había sido que Bassiner y otros laicos como Vidal y el mismo Armengol habían conducido no un cursillo, sino un grupo, en Tarrasa. El grupo de Tarrasa había tendido a atraer personas para los cursillos de Mallorca. Por eso, se había constituido en la primera de las *profundizaciones* de los Cursillos. Las siguientes ramificaciones tras la de *Tarrasa* se constituyeron desde 1953. Ese mismo año en *Valencia*. Un año después en *Tarragona*. Los primeros cursillos de Valencia y Tarragona apuntaron a las mismas personas a las que venían apuntando los cursillos de Mallorca, cualesquiera que pudieran ser cristianos activos.

Sin embargo, según la narrativa de Bonnín y Forteza y también la de Capó (1970), la primera profundización de los Cursillos se cortó en 1954. Los primeros cursillos de Segovia y Toledo, aunque fueron conducidos por algunos fundadores, ya no apuntaron a aquellas personas. Sino a los conductores de los jóvenes de la Acción Católica Española. El primer cursillo de Madrid, que fue conducido por esos laicos de la capital, dejó de querer cristianizar la sociedad moderna. Pasó a querer engrosar las filas de la misma Acción Católica y, desde ahí, cristianizar el campo político. Quiso crear organizaciones cristianas en la esfera de poder, que fueran opciones cuando la dictadura de Francisco Franco terminara. De hecho, de 1954 a 1959 los cursillos de Madrid fueron llamados “de Militantes” y, sólo desde 1959, “de Cristiandad”. En último lugar, los cursillos de Ciudad Real pasaron a apuntar a las personas reconocidas de la sociedad. A

quienes tuvieran cierto estatus en su entorno. Incluso, sus cursillos posteriores a la carta pastoral de Enciso ya no fueron conducidos por algunos fundadores, como lo habían sido los tres anteriores a la carta pastoral. Ahora, eran conducidos por laicos que, por su parte, eran conducidos por sacerdotes. En consecuencia, unas de las primeras *desviaciones* de los Cursillos, unas de sus primeras torceduras, se constituyeron en *Segovia, Toledo, Madrid y Ciudad Real*. En verdad, acorde con la narrativa de Forteza, la primera desviación ya se había constituido en 1950, en Mallorca misma. Cuando, desde la rama de adolescentes de la Acción Católica, algunos laicos y sacerdotes habían impulsado los “Cursillos de Aspirantes”. Una versión de los “Cursillos de Cristiandad” con la que habían querido apuntar sólo a los jóvenes. Quizás fueron esas desviaciones las que hicieron que, hacia fines de los 50, se creara un curso de reflexión. Por entonces, Bonnín proyectaba un curso para comunicar y mostrar a los mismos Cursillos. Fue en Mallorca, en 1957, donde se terminó dando el primer “cursillo de cursillos”. Sus conductores fueron el mismo Bonnín y otros 11 laicos, entre quienes estaba Forteza.

No obstante, de acuerdo con la narrativa de Bonnín, la de Capó y también la del Organismo Mundial (2015), los Cursillos fueron en sí mismos una profundización y una desviación. Como Cursillos “de Cristiandad” en algo profundizaron y en algo desviaron a los Cursillos “de Peregrinos”. En parte ramificaron a los Cursillos de Adelantados y los Cursillos de Jefes de Peregrinos, recuperaron algunos componentes de su medio. Desarrollar cada cursillo en un lugar alejado. Dar ponencias. Y dividirlo en grupos. Pero en parte también torcieron a los Cursillos anteriores, modificaron otros elementos suyos. El tiempo de cada cursillo, que ya no fue una semana. El objeto de atracción del precursillo, que dejaron de ser los participantes de la Acción Católica. Y el contenido de las ponencias del cursillo, por su fin novedoso. Así, la más cercana de las *inspiraciones* de los Cursillos de Cristiandad, la más cercana de sus raíces, estaba en los *diversos Cursillos de Peregrinos*. Aún más, en el último tiempo se viene construyendo una nueva narrativa sobre la fundación de los Cursillos de Cristiandad que enfatiza esa explicación. Un participante de Madrid, Carlos Peinó Agrelo, viene sosteniendo que ellos se fundaron sobre la base de los Cursillos de Peregrinos. Agrega a los Cursillos de Adelantados y los Cursillos de Jefes una tercera variante, los Cursillos de Guías. Todos se proyectaron para ser conducidos por los conductores de los jóvenes de la Acción Católica Española, y para apuntarles a ellos. Pero los de Adelantados apuntaron a los encargados de cada diócesis, cada consejo diocesano. Los de Jefes, a los de cada parroquia o “centro parroquial”. Y, los de Guías, a los de cada equipo, o bien “decuria”.

Pese a sus matices, las tres variantes habían sido fundadas en 1940 en Madrid, para preparar la peregrinación a Santiago de Compostela. Su fundador había sido quien, en las narrativas de Bonnín y de Capó, fue el introductor de los Cursillos de Cristiandad en Segovia y Toledo: Aparici.

Sea como sea, mientras se difundían profundizándose o desviándose, los Cursillos tendían puentes hacia su entorno eclesial. Creaban *imbricaciones con otros espacios de la institución católica*. En 1954 se creó su primer aparato de conducción en una diócesis. La diócesis fue la de Mallorca. El creador fue Hervás. Hervás conformó el “secretariado diocesano” de Mallorca nombrando como dos de sus cinco conductores a Capó y Bonnín. A Capó, “director espiritual”. A Bonnín, “vocal de jóvenes”. Los otros tres conductores a los que nombró fueron el sacerdote Pedro Rebassa y los laicos Pedro Sala y Gabriel Estelrich. A Sala y Estelrich como “presidente” y “vocal de adultos”. A Rebassa como “delegado episcopal”. Creando el secretariado, Hervás separó a los Cursillos del consejo diocesano, les dio autonomía respecto a la Acción Católica. Pero, incluyendo un cargo de supervisor, de “delegado episcopal”, se reservó para su propio *obispado* cierta conducción del movimiento (Capó, 1970, p. 23).

Algunos años después, en abril de 1962 los Cursillos se difundieron a Cuenca desde Ciudad Real. En octubre se inauguró en Roma el *Concilio Vaticano II*, donde participó el ya obispo de la misma Ciudad Real, Hervás (Hervás, 1968, p. 9). Desde el Concilio, en la institución irían emergiendo dos grandes posiciones enfrentadas. Una, anticonciliar, en contra del fin de transigencia que el Concilio definió para la sociedad moderna. La otra, proconciliar o a favor de ese fin (Alberigo, 2005, pp. 194-196). Dentro de la posición conciliar, a su vez, se irían produciendo dos corrientes principales. La primera recrearía la tradición católica desde la espiritualidad de las personas. La segunda, desde el compromiso con la sociedad (Soneira, 2001, pp. 109-110).

Hacia el seno de esa última corriente se desplazaría uno de los introductores de los Cursillos en África: Casaldáliga. Y otro sacerdote que un mes después de inaugurado el Concilio había conducido el primer cursillo de El Salvador: Óscar Romero. Casaldáliga y Romero fueron dos de los sacerdotes promotores del *liberacionismo*, de la Teología de la Liberación, en Latinoamérica. Casaldáliga, después de trasladarse en 1968 de Madrid a Mato Grosso, concretamente a São Félix do Araguaia. Romero, después de ser trasladado en 1967 de San Miguel a San Salvador. Desde São Félix y San Salvador, Casaldáliga y Romero fueron experimentando la realidad no sólo de Brasil y El Salvador, sino de toda la región. Fueron advirtiendo que

uno de sus malestares era la pérdida de la libertad, como consecuencia de la pobreza creada por el sistema capitalista. Su intención, entonces, fue denunciar al sistema junto a su pobreza, y reivindicar la libertad que ella perjudicaba (Casaldáliga, 1977, pp. 6-11; Romero, 2003b, pp. 293, 289; Löwy, 1999, p. 55).

Al liberacionismo también adherirían otros sacerdotes que habían participado en los Cursillos. Principalmente, Fernández, Fernando Bonnín, hermano de Eduardo, y Jaime Santandreu. Fernández, Fernando Bonnín y Santandreu devinieron tres sacerdotes afines al liberacionismo participando desde 1960 en una organización creada en los 40 para aportar sacerdotes de España a Latinoamérica. De 1952 a 1970 la *Obra para la Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana* envió 40 sacerdotes de Mallorca a Perú. El primero, en 1952, fue Guillermo Bibiloni, quien seis décadas después escribiría uno de los libros destinados a describir la historia de los Cursillos. Entre los siguientes, desde 1955, estuvo quien sería uno de los introductores de los Cursillos en Perú: Martorell (Santandreu, 2006, 2011; Bibiloni, 2002; *Apóstol y civilizador*, 1981).

Otras dos organizaciones a las que se desplazarían algunos sacerdotes de los Cursillos fueron la *Comisión Católica de Migraciones*, con sede en Madrid, y el *Seminario Diocesano de Córdoba*. Hacia la Comisión iría en 1956 Gayá. Hacia el Seminario, en 1957, Capó. Gayá había sido invitado por Arriba y Castro a ser el director de la Comisión. Capó había respondido al llamado a concurso del Seminario para ser profesor de teología (Saiz, 2004, p. 10; Capó, 1970, p. 35).

Además de imbricarse con otros espacios de la institución, a fines de los 60 los Cursillos empezaron a unir los países a donde ya se habían difundido. Empezaron a crear *integraciones en el contexto de la sociedad moderna*. En 1966 se hizo en Roma el primer encuentro de los conductores de todo el mundo, el “1º Encuentro Mundial de Dirigentes de Cursillos de Cristiandad”. El primer día unos 1.000 asistentes escucharon dos ponencias. Una, a cargo de Bonnín, sobre el fin del movimiento. La otra, a cargo del secretariado de México, sobre el poscursillo. El segundo día el encuentro se encastró con otro, que fue la “1ª Ultreya Mundial”, a donde asistieron cerca de 6.000 participantes. Dos años después los que se juntaron fueron los conductores de *Latinoamérica*, haciendo en Bogotá su primer encuentro o el “1º Encuentro Latinoamericano de Dirigentes de Cursillos de Cristiandad”. Las ponencias dadas durante cinco días estuvieron a cargo de los secretariados de Venezuela, Puerto Rico y Colombia. Que volvieron a abordar el fin del movimiento, así como la creencia que lo abonaba y el tipo de sociedad al que apuntaba en sus propias latitudes.

4.2. La desaceleración y estabilización de la difusión

La desaceleración y estabilización de la difusión de los Cursos es una doble tendencia que empezó hace 50 años. En los 70 los Cursos se difundieron a 11 países, 26 menos que en los 60. En 1970 se difundieron a Guyana, Trinidad y Tobago e Inglaterra. En 1971, 1972 y 1973, a Singapur, Uruguay, Yugoslavia y San Vicente. En 1974, a Barbados, Granada y Croacia. En 1976, a Hungría. Hacia los 80 la intensidad caía al mínimo. En 1982 le tocaba a Bélgica. Habiendo que esperar hasta los 90 para que se retomara la marcha. En 1990 entró en escena Rumania. En 1991, Eslovaquia y República Checa. En 1992, Polonia. En 1993, Francia. En 1998, Cuba. Al llegar el siglo XXI, el mapa se volvió a ensanchar. En el 2003 se agregaron Benín y Nueva Zelanda. En el 2005, Togo. En el 2009, Samoa Americana y Durban. En el 2012, Burkina Faso.

Mientras se difunden con más o menos vehemencia, los Cursos siguen imbricándose con otros espacios de la institución católica. Desde el cierre del Concilio Vaticano II en diciembre de 1965, dentro de la posición anticonciliar se iría produciendo otra corriente latinoamericana. Esa nueva corriente se crearía en oposición directa a la corriente de Casaldáliga y Romero, y otros sacerdotes como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Leonardo Boff, Pablo Richard y Frei Betto. Hacia el seno de esa nueva corriente se desplazaría otro sacerdote más, quien en octubre de 1953 y aun siendo laico había asistido al primer curso de hombres de Colombia: Alfonso López Trujillo. Trujillo fue uno de los sacerdotes detractores del liberacionismo, un promotor del *antiliberacionismo*. Principalmente desde 1972, cuando fue nombrado por Pablo VI como secretario general del Consejo Episcopal Latinoamericano. Desde su sede en Bogotá, Trujillo fue enfrentándose con la que creía que era la estrategia de la Teología de la Liberación para afrontar los malestares de la región. Junto a los demás conductores del Consejo, fue luchando contra la lucha de clases que veía en Gutiérrez y demás (López Trujillo, 1974, pp. 268-269; Löwy, 1999, pp. 55, 73).

A la vez que se van imbricando con algunas corrientes y algunas organizaciones de la institución, los Cursos van tejiendo una larga historia de imbricaciones con su *cúpula*. Una historia que llega hasta su misma génesis. Hervás, quien para la segunda narrativa en disputa sobre su fundación fue justamente su impulsor, casi siempre fue *obispo*. En enero del mismo año en el que la primera narrativa en disputa sitúa la fundación, 1944, fue nombrado por Pío XII como obispo titular de Alinda. También como obispo auxiliar de Valencia, donde había nacido en 1905. Dos años después, en

octubre de 1946, pasó a ser obispo auxiliar y no residencial de Mallorca. En diciembre de 1947, titular y residencial. Un año antes de que el movimiento fuera interrumpido, en marzo de 1955, había sido nombrado por Pablo VI como obispo de Ciudad Real. Dos décadas después, en septiembre de 1976, tras renunciar a su cargo fue renombrado como obispo de Alinda, nombramiento que retuvo hasta su muerte en junio de 1982.

Algo semejante ocurrió con el introductor de los Cursillos en América: Sarmiento. A comienzos de los 50 Sarmiento había asistido como presbítero a un cursillo y, una década después, pasaba a ser obispo. Primero lo fue de 1962 a 1972, en Ocaña, tras haber sido nombrado por Juan XXIII. Siguió siéndolo de 1972 a 1985, en Neiva. Por entonces, llegó a ser *arzobispo*. En 1985 fue nombrado por el Papa Juan Pablo II (1978-2005) para Nueva Pamplona, cargo que ocupó hasta retirarse en 1994.

Los casos de Casaldáliga, Romero y Trujillo siguen el mismo camino. Casaldáliga había empezado a conducir cursillos a mediados de los 50. De 1970 a 1971 fue administrador apostólico de São Félix. De 1971 al 2005, cuando se retiró, fue obispo suyo. Entretanto, de 1971 a 1978 fue obispo de Altava. Romero había asistido como presbítero a un cursillo a comienzos de los 60. Un cursillo extraoficial, anterior al primero oficial de El Salvador, conducido por otro presbítero, José Inocencio Alas. De 1970 a 1974 fue obispo de Tambeae. De 1974 a 1977, de Santa María. De 1977 a 1980, cuando fue asesinado, fue arzobispo de San Salvador. Por último, Trujillo había asistido como laico a un cursillo en 1953. En 1960 fue ordenado presbítero. De 1971 a 1978 fue obispo de Boseta. De 1978 a 1979, arzobispo suyo. De 1979 a 1991, arzobispo de Medellín. Incluso, llegó a ser *cardenal* y presidente del Consejo Pontificio para la Familia. De 1983 y de 1990 al 2008, cuando murió. Aún más, tras la muerte de Juan Pablo II en el 2005, fue uno de los candidatos para sucederlo, un cardenal “*papable*”.

La situación de Romero, como si fuera poco, traza una senda que trasciende la jerarquía “en la tierra” de la Iglesia, que llega hasta su jerarquía “en el cielo”. El 24 de marzo de 1980, en la capilla del hospital de la Divina Providencia, Romero fue asesinado en plena celebración. Frente al altar, durante el ofertorio, recibió un disparo en el pecho por parte de un miembro de un escuadrón de paramilitares. Había terminado su homilía del día anterior pidiéndole a la base de la policía y del ejército que “¡cese la represión!” (Romero, 2003a, p. 95). Su demanda era parte de su defensa del pueblo, al que veía tanto en los campesinos reprimidos como en los mismos ejecutores de la represión a quienes reclamaba. El asesinato de Romero no sólo llevó a que en El Salvador la guerra civil se agudizara, sino también a que el mismo Romero pasara a ser

creído *mártir*. 35 años después el mártir “Monseñor Romero” llegó a ser *beato*, a manos del Papa Francisco (2013-hoy). El 14 de octubre del 2018 el beato Romero alcanzó el escalón superior. Fue canonizado y, desde entonces, es *santo*. “San Romero” es el primer santo de Centroamérica. También el primero de los Cursillos.

Al lado de las de Hervás, Sarmiento, Trujillo, Casaldáliga y Romero, hay otras trayectorias más actuales que van en la misma dirección. Como la de Saiz. Saiz había asistido como laico a un cursillo en 1973, en Barcelona. En 1984 fue ordenado presbítero. Del 2001 al 2004 fue obispo titular de Selemselae y obispo auxiliar de la misma Barcelona. Del 2004 hasta hoy es obispo de Tarrasa. En paralelo, en el 2017 fue elegido como un conductor, el “asesor espiritual”, del aparato que administra al movimiento en *Europa*, el “Grupo Europeo Internacional de Cursillos de Cristiandad”.

Los aparatos como el Grupo Europeo le permiten a los Cursillos seguir integrándose en el contexto de la sociedad moderna. Fue en 1970 que emergió el primero, orientado a *Latinoamérica*, el “Grupo Latinoamericano de Cursillos de Cristiandad”. La por entonces “Oficina Latinoamericana” fue creada en Tlaxcala, después del 2º Encuentro Latinoamericano de Dirigentes de Cursillos de Cristiandad. En 1972, en Mallorca y a partir del 3º Encuentro Mundial, el que se creó fue justamente el Grupo Europeo, primero llamado “Grupo Europeo de Trabajo”. En 1980 emergió el Organismo Mundial, en un principio “Consejo Mundial”, con ocasión del 5º Encuentro Latinoamericano hecho en Santo Domingo. En 1990, como un desprendimiento de la red de lengua inglesa o del “Grupo Internacional del Idioma Inglés”, se creó el aparato orientado a *Asia y Oceanía*. El “Grupo de Asia y el Pacífico de Cursillos de Cristiandad”. Al final, en 1997 emergió el quinto y último aparato, el orientado al *resto de América*. El “Grupo de América del Norte y el Caribe de Cursillos de Cristiandad” se creó en Seúl, a raíz del 5º Encuentro Mundial, incluyendo al resto del Grupo Inglés.

El aparato mundial y los aparatos regionales se crearon sobre la base de encuentros también mundiales y regionales. Hasta hoy se hicieron 16 encuentros latinoamericanos. Y 12 mundiales, siete “encuentros” y cinco “ultreyas”. El primer “encuentro” asiático y oceánico se hizo en 1983, en Guam. El primero europeo, en el 2019, en Asís. Aunque en 1993, en Sevilla, ya se había hecho la primera “ultreya” europea. Los encuentros, a su vez, son organizados por los aparatos nacionales. Cada país tiene su “secretariado nacional”. El primero de España fue creado en 1962, con Hervás y Gayá como conductores principales, como “director” y “vicedirector ejecutivo”. El primero de los nacionales fue el de México, creado en 1960.

Los encuentros mundiales y regionales, y también los nacionales y diocesanos, fueron propicios para Bonnín.

En 1956 Enciso había impedido a Bonnín toda participación en los Cursos de Mallorca. Bonnín había visto suspendidos largos años de fuerte dedicación a decenas de cursos. Años en los que también había sido conductor de la Acción Católica. De 1942 a 1944, como “secretario de reconstrucción espiritual” del consejo diocesano de jóvenes. Durante 1944, como “vocal de caridad”. Y, de 1944 a 1950, como “presidente” (*Jóvenes de Acción Católica*, enero de 1942, enero de 1944, enero de 1945; *Proa*, enero de 1951). Aunque la censura de Enciso no le había sacado a Bonnín sus años de aprendizaje del mundo. Sus horas en una oficina del ejército en Palma de Mallorca. Sus días con las personas más desfavorecidas de la isla. Sus temporadas con las personas alejadas de la vida cristiana que llevaba desde su niñez.

En 1965 el nuevo obispo de Mallorca, Rafael Álvarez Lara, permitió a Bonnín volver a asistir a las ultreyas de la diócesis. Le permitió volver a interactuar de forma oficial con los otros participantes de Mallorca. Al igual que, al menos desde 1955, venía interactuando con los participantes de otros países y otras regiones. Principalmente desde los 70, Bonnín asistió a múltiples y diversos encuentros en todo el mundo. Quizás sobresalgan dos, por haber interactuado en ambos con Juan Pablo II. Uno, la segunda ultreya italiana, hecha en 1985 en Roma. El otro, la tercera ultreya mundial, también hecha en Roma, en el 2000. Al lado de esos dos encuentros se destaca un tercero, que no fue propio del movimiento, sino de la cúpula de la institución católica. En el 2006, de nuevo en Roma, Bonnín asistió a la Asamblea General del Consejo Pontificio para los Laicos. Donde dio una ponencia sobre la incidencia del movimiento en la parroquia. Y donde estuvo con el Papa Benedicto XVI (2005-2013).

Fue durante esas décadas de viajes por el mundo que Bonnín elaboró casi todos sus documentos sobre los Cursos. Fue en ese tiempo que escribió la mayoría de los libros, los capítulos, los artículos y las ponencias destinadas a explicar el movimiento. Fue por entonces que su narrativa sobre la fundación entró en disputa con las otras dos. De forma pública, con sus publicaciones. Como cuando dio a conocer sus cartas con Gil. Pero también de forma privada, con textos que no publicó, pero que igual salieron a la luz. Tal como sus cartas con Hervás, publicadas de maneras diferentes. Fue en esa época que las tres grandes narrativas en disputa sobre la fundación del movimiento entraron, justamente, en disputa. En los discursos. Y en los objetos. Como lo muestran las sucesivas placas de conmemoración del discutido primer curso de la historia.

Figura 1

Foto de la primera placa de conmemoración del discutido primer cursillo de la historia, inaugurada el 5 de noviembre de 1972 en el santuario de San Honorato de Randa



Fuente: Cursillos de Cristiandad de Valparaíso, 2020.

Figura 2

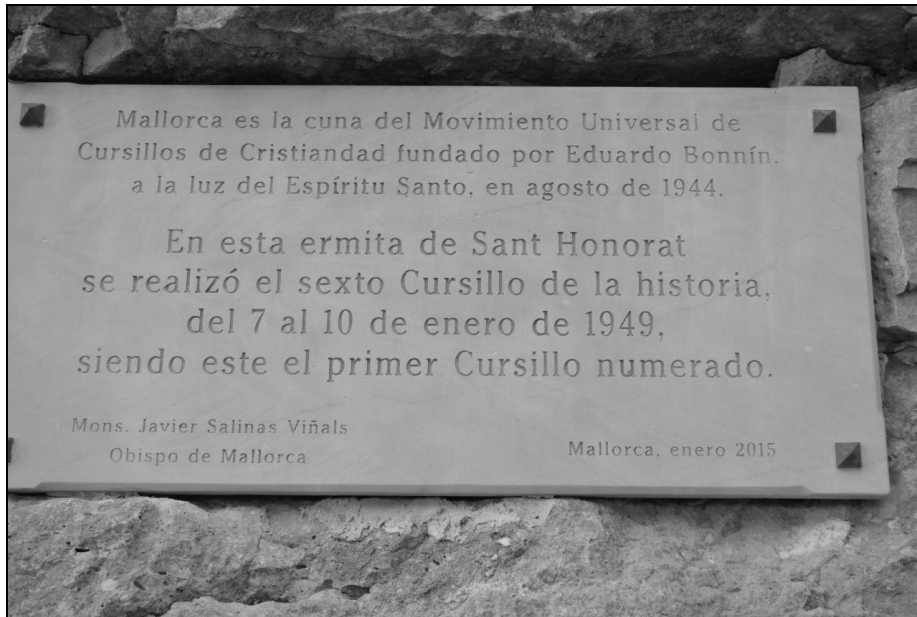
Foto de la segunda placa, inaugurada el 19 de agosto del 2004 en un chalet de Cala Figuera de Santanyi



Fuente: Cursillos de Cristiandad de Palm Beach, 2020.

Figura 3

Foto de la tercera placa, inaugurada en enero del 2015, de nuevo en el santuario de San Honorato



Fuente: Cursos de Cristiandad de Palm Beach, 2020.

Figura 4

Foto de la cuarta placa, inaugurada el 26 de agosto del 2019, otra vez en el chalet de Cala Figuera



Fuente: Cursos de Cristiandad de Mallorca, 2020.

Después de muchos viajes, y un largo camino, a tres meses de cumplir 91 años Bonnín murió en Palma de Mallorca. La misma capital de la isla donde, en el 2014, pasaría a haber una calle con su nombre. La misma ciudad desde donde el secretariado de toda Mallorca, desde el 2015, viene trabajando para su beatificación.

5. El sincretismo de la difusión de los Cursillos de Cristiandad

Los movimientos católicos como los Cursillos de Cristiandad tuvieron un crecimiento simultáneo a algunos hechos centrales de la sociedad moderna, incluyendo al último encuentro conciliar de la institución católica. Pero, como dijimos, también alcanzaron una expansión en todo el territorio de la sociedad. El *desarrollo* de los movimientos llegó a los cinco continentes. No sólo en Europa, sino también en América, África, Asia y Oceanía hay movimientos. Los movimientos son mundiales (Soneira, 2003, p. 13). En el caso de los Cursillos, se desarrollaron en 67 países.

Volviendo a considerar el conjunto de referencias sueltas dadas por los participantes de los Cursillos sobre las fechas, los lugares y los actores de su *difusión*, vemos algo más. Los Cursillos se difunden desde una vasta síntesis de experiencias, fines y medios diversos, desde lo que podemos pensar como cierto “*sincretismo*” (Frigerio, 2005, p. 228). Un sincretismo no entre ámbitos religiosos, sino dentro de la misma institución católica. Aunque un sincretismo que, desde ya, también es la complementación de la heterogeneidad de estilos para relacionarse con esos ámbitos. Hay zonas a donde los Cursillos se difunden principalmente sobre la base de los Cursillos de Mallorca. Hay zonas a donde se difunden ante todo sobre la base de la institución. Entre medio hay toda una gama de matices. Pero, en general, lo que acá vemos son otras dos grandes tendencias. Una, de *difusión a la luz de lo fundacional*. La otra, de *difusión a la luz de lo institucional*.

5.1. La difusión a la luz de lo fundacional

La difusión a la luz de lo fundacional, siguiendo la narrativa de Bonnín (1971), Forteza (2000) y Armengol (2009), es una tendencia que empezó dentro de España. Entre *Mallorca* y *Tarrasa* en 1946. *Mallorca* y *Valencia*, en 1953. Y *Mallorca* y *Tarragona*, en 1954. Bassiner, Mauri y Arriba y Castro, introductores de los Cursillos en esas zonas, tuvieron experiencias de los Cursillos de la zona fundacional. Bassiner

había asistido a un cursillo de Mallorca. De regreso a su diócesis de Tarrasa condujo un grupo de asistentes de ese y otros cursillos posteriores. Entre quienes estuvieron Vidal y Armengol. Mauri también había asistido a un cursillo de Mallorca. Después condujo el primero de su diócesis de Valencia. Junto a algunos protagonistas de la misma Mallorca, que fueron Bonnín, Capó, Font, Almendro y Moncadas. Por último, Arriba y Castro había escuchado de los cursillos de Mallorca. Tras lo que le pidió a Hervás que hiciera llegarlos a su arquidiócesis de Tarragona. Bonnín terminó encabezando a quienes condujeron su primer cursillo. Esas experiencias permitieron que el fin y el medio del grupo de Tarrasa y los primeros cursillos de Valencia y Tarragona tuvieran el sello fundacional. El fin seguiría siendo cristianizar la sociedad moderna. El medio seguiría incluyendo apuntar a cualesquiera personas que pudieran ser cristianos activos.

Ese sello fundacional es lo que Bonnín y Gayá llaman “carisma fundacional”. Carisma fundacional al que, como “carisma”, definen como otro tipo de “gracia”. Ya no la “habitual” que expuso Hervás, como comunión gratuita de Dios con cada persona. Sino una colectiva, un don de Dios para una o algunas personas, orientado a las otras: “carisma es toda gracia de Dios recibida con vistas a los demás” (Gayá, 1991, p. 9). “El carisma es un don que da Dios para bien de la comunidad” (Bonnín, 2006a, p. 10). Al carisma lo describen como “fundacional” porque suponen que configura la fundación de los Cursillos. Comprenderlo es “captar a fondo el qué, el por qué, el para qué, el para quiénes y hasta el cómo de nuestro caminar” (Gayá, 2004, p. 2). En él están “sus raíces, el porqué de cada ‘pieza’ y el lugar de su adecuada colocación” (Bonnín, 2006a, p. 23). Claro que de esa reflexión emerge una tensión. Según compartan una u otra narrativa en disputa sobre la fundación, los participantes creen que Dios le dio principalmente el carisma fundacional a Bonnín, Hervás o ambos junto a Gayá.

Llevando la narrativa de Bonnín, Forteza y Armengol hasta el extremo, vemos que la línea fundacional de Mallorca trascendió a Tarrasa, Valencia y Tarragona. Principalmente, a Tarrasa y Tarragona. De Tarrasa, lo fundacional se esparciría a *Las Palmas* en 1958. A *Barcelona*, en 1959. Y fuera de España, al África. A través de Guinea Ecuatorial, concretamente de *Musola*, en 1960. De Tarragona, y de la misma Mallorca, lo fundacional se trasvasaría a *Lérida* y *Vich* en 1955. Y a *Gerona*, en 1957. Pero eso no es todo. Si Tarrasa y Tarragona devinieron focos de recepción y emisión de lo fundacional, las zonas con las que se articularon también pasarían a serlo. Por eso, entre otras cosas, Gerona llegaría a ser una correa de transmisión de lo fundacional a la Argentina.

Según la narrativa de un informante, a la Argentina los Cursillos se difundieron primero por *Temperley*, en 1956. Era el segundo país de América, y del mundo, al que se difundían. El laico Juan Vázquez había asistido a un cursillo en España. De regreso a la Argentina condujo con Héctor Pérez, Eduardo Madero y José Garralda el primero del país en la diócesis de La Plata, hoy diócesis de Lomas de Zamora. Ese primer cursillo de Buenos Aires, y esa época donde se hicieron otros cursillos hasta 1961, se conocen como la antesala de los Cursillos de la Argentina. El “cursillo cero” y la “época cero”. Después del primer cursillo no hubo un poscursillo fuerte ni un precursillo firme que permitieran que los siguientes cursillos se consolidaran. El movimiento cesó. La explicación que algunos participantes suelen dar, sobre por qué el movimiento se interrumpió, se relaciona con su especificidad. Ese cursillo no habría sido un verdadero “cursillo”. El movimiento no habría sido capaz de seguir, porque su medio, y la creencia que lo abonaba, no habrían sido una “metodología” ni una “mentalidad” genuinas.

No se explica mucho más. No hay documentos que detallen en qué zona de España Vázquez, Pérez, Madero y Garralda asistieron a un cursillo. Si en Mallorca, Tarrasa, Valencia, Tarragona, Lérida, Vich, Gerona u otra. Otra que, hasta entonces, también podía ser Segovia, Toledo, Madrid o Ciudad Real. Tampoco se argumenta por qué el cursillo que condujeron del 24 al 27 de mayo de 1956 no fue un verdadero “cursillo”. ¿No se fundamentaron en un diagnóstico de la descristianización de la sociedad moderna? ¿No inspiraron a las personas a fortalecerse como cristianos íntimos o unidos? ¿Qué ejes del cursillo fundacional excluyeron? Lo cierto es que esa interrupción de la difusión de los Cursillos no es privativa de la Argentina de comienzos de los 60. Al menos en Francia y en Bélgica, en 1961 y 1964, los Cursillos se inauguraron y casi inmediatamente se detuvieron. Se reanudaron muchos años después. En Francia, en 1998. En Bélgica, en 1982.

Hacia la Argentina la reanudación de la difusión de los Cursillos se dio al año siguiente. Los Cursillos se difundieron por segunda vez por *San Miguel de Tucumán*, en 1962. Otro laico, Juan Salsenser, también había asistido a un cursillo en España. De regreso al país persuadió a algunos conductores de la Acción Católica de Tucumán para que, juntos, condujeran uno en su arquidiócesis. Al grupo que formaron se agregó un sacerdote, nacido en España y ordenado en la Argentina: José Ricardo Arbó. Arbó, como Salsenser, había asistido a un cursillo en España. Concretamente, en Gerona. Lo había hecho en 1958. Un año después que la misma Gerona recibiera los Cursillos provenientes de Tarragona. Justamente Tarragona, que cuatro años antes había recibido

los provenientes de Mallorca. Así, recuperando al menos en principio lo fundacional, del 6 al 9 de julio de 1962 Arbó y demás condujeron en Tucumán el primer cursillo oficial de la Argentina.

Tucumán, a su vez, devino un polo de irradiación de lo fundacional en la misma Argentina. Ante todo, a *Santiago del Estero*, en septiembre de 1965. A *Rosario*, en octubre de 1966. Y a *Salta*, en abril de 1972. Santiago del Estero, por su parte, pasó a ser otro gran eslabón de la cadena. Se conectó con *Corrientes*, en julio de 1966. Con *Paraná*, en noviembre. Y con *Resistencia*, en junio de 1969. El mecanismo de propagación siguió girando alrededor de la conducción de los cursillos. Algunos laicos conductores de cursillos de Tucumán condujeron los primeros cursillos de Santiago del Estero, Rosario y Salta. Otros participantes de Santiago del Estero hicieron lo mismo en Corrientes, Paraná y Resistencia.

El esparcimiento de lo fundacional no implica para nada que, en cada nueva zona, no haya innovación. Sólo significa que cuando se conduce el primer cursillo, aunque se incorporen experiencias nuevas, se tiene una experiencia más o menos mediada de los Cursillos de la zona fundacional. Y que, si bien se definirían fines y medios nuevos, hay un fin y un medio que tienen más o menos el sello fundacional.

No sabemos si Arbó, cuando asistió a uno de los primeros cursillos de Gerona, interactuó con Bonnín y compañía. Sí que los conductores de los primeros cursillos de Gerona interactuaban con los de Tarragona, quienes interactuaban con Bonnín y compañía. De donde tampoco podemos esperar que Arbó, cuando condujo el primer cursillo de la Argentina, creyera que tenía que seguir paso a paso el camino trazado por Bonnín. Pero sí que, al menos durante los tres días y medio del cursillo de Gerona, había escuchado y sentido algo sobre la clave del mensaje de Cristo. Sobre el mismo Cristo, su “persona”, como desde 1955 explicaba Bonnín en *El cómo y el porqué*. También podemos aventurar que, durante las semanas que proyectó y planificó el primer cursillo de Tucumán junto a Salsenser y demás, hubiera leído sobre esa clave. Sobre Dios y su “gracia”, tal como desde 1960 enfatizaba Hervás en el *Manual de dirigentes de Cursillos de Cristiandad*. De esa forma, cuando condujo el cursillo de Tucumán, como mínimo esas claves del mensaje de Cristo asomarían en su discurso. Que no quita que, cuando hablaran de “Cristo” o la “gracia”, Arbó y demás no usaran las categorías de Bonnín o Hervás. Y que usaran sólo sus términos, modificando los significados. Por ignorar las definiciones de Bonnín o Hervás. O por tener otros estilos para relacionarse con el ámbito cristiano.

5.2. La difusión a la luz de lo institucional

La difusión a la luz de lo institucional, según la narrativa de Bonnín y Forteza y también la de Capó (1970), es otra tendencia que empezó dentro de España. Entre Mallorca, *Segovia, Toledo y Madrid*, en 1954. Entre Mallorca y *Ciudad Real*, en 1955. Aparici, los conductores de los jóvenes de la Acción Católica Española y Hervás, introductores de los Cursillos en esas zonas, también tuvieron experiencias de los Cursillos de la zona fundacional. Experiencias más o menos afines a las que tuvieron Bassiner, Mauri o Arriba y Castro. Aparici había escuchado de los cursillos de Mallorca. Tras lo que le pidió a Capó que hiciera llegarlos a las diócesis de Segovia y Toledo. El mismo Capó, Bonnín, Bartolomé Riutort y otros protagonistas de Mallorca terminarían conduciendo sus primeros cursillos. Los conductores de los jóvenes de la Acción Católica Española habían asistido justamente a los primeros cursillos de Segovia y Toledo. Después ellos mismos condujeron el primero de su arquidiócesis de Madrid. Por último, Hervás era otro protagonista de Mallorca. Trasladado a Ciudad Real les pidió a algunos laicos de su nueva diócesis que asistieran a un cursillo de Mallorca. Al final le pidió a Bonnín que condujera junto a ellos el primero de Ciudad Real.

Sin embargo, esas experiencias no permitieron que el fin o el medio de los primeros cursillos de Segovia, Toledo, Madrid y Ciudad Real tuvieran un claro sello fundacional. El fin no siempre fue cristianizar la sociedad moderna. El medio no siempre incluyó apuntar a cualesquiera personas que pudieran ser cristianos activos. La razón de por qué esos cursillos, más que un sello fundacional, tuvieron uno institucional, estuvo en las fuertes experiencias de la institución católica que se interpusieron. Aparici había diagnosticado el vacío de los jóvenes de la Acción Católica Española. Había querido usar a los Cursillos para engrosar sus filas. Pero advertía que sus conductores deslegitimaban a los Cursillos, por creerlos configurados por las emociones. Entretanto, había visto una forma de que modificaran su posición, que fue que ellos mismos asistieran a unos cursillos. Así fue que los primeros cursillos de Segovia y Toledo, aunque fueron conducidos por algunos fundadores, apuntaron a esos conductores. Esos mismos conductores que habían rechazado a los Cursillos, después de asistir a esos cursillos, pasaron a legitimarlos. Ocurría que también diagnosticaban el vacío de la misma Acción Católica. Y la descristianización del campo político de España. De esa forma fue que el primer cursillo de Madrid quiso engrosar las filas de la Acción Católica y, desde ahí, cristianizar el campo político. En último término, Hervás

había sufrido las fricciones que los Cursillos habían creado en el clero de Mallorca. Había querido evitar que volvieran a emerger en el de Ciudad Real. Vio una oportunidad en que las personas descristianizadas que asistieran a los cursillos no fueran demasiadas. Y que, las personas de las zonas donde los párrocos no aceptaran a los Cursillos, ni asistieran. De tal manera fue que el primer cursillo de Ciudad Real, pese a que también fue conducido por un fundador, apuntó a las personas reconocidas de la sociedad. Después de tres cursillos, cuando Bonnín dejó de encabezar a quienes los conducían, los laicos que quedaron pasaron a ser encabezados por algunos sacerdotes.

Como contrapunto del sello fundacional, ese sello institucional es un sello de lo que Bonnín y Forteza llamaban “institución eclesial” o “Iglesia institucional” (Bonnín, 2006a, pp. 69, 90, 120). Es el sello de los otros espacios de la institución católica. De otros grupos y la cúpula. Es la incidencia que esos otros espacios tienen en los Cursillos. Es, por ejemplo, el intento de un sacerdote de hacer de los Cursillos un medio de atracción para un grupo. El intento de algunos laicos del mismo grupo de volverlos un medio de lucha en el campo político. O el intento de un obispo de convertirlos por un tiempo en un medio de pacificación del conflicto en la cúpula.

Si llevamos la narrativa de Bonnín, Forteza y Capó hasta el extremo, también vemos que la línea institucional de Segovia, Toledo, Madrid y Ciudad Real trascendió estas mismas zonas. Las trascendió como la línea fundacional trascendió a Tarrasa, Valencia y Tarragona. Principalmente, lo hizo desde Madrid y Ciudad Real. De Ciudad Real, lo institucional se esparciría a zonas como *Gijón* en 1958. Y *Cuenca*, en 1962. De Madrid, se trasvasaría entre otras tantas zonas fuera de España, a América. A través de Bolivia y Venezuela, concretamente de La Paz y Caracas, en 1957 y 1959.

Hacia *La Paz* los Cursillos se difundieron mediante Prudencio. Estudiando en España, Prudencio había asistido a un cursillo de Madrid. De regreso a Bolivia, en marzo de 1957 condujo en La Paz el primero de su país. Todo eso, según la narrativa del propio Prudencio. Que hasta hace algún tiempo figuraba en el espacio virtual de los Cursillos de la Paz. Sin embargo, ese espacio y la narrativa que alojaba ya no están disponibles. Lo que hoy sí podemos encontrar es otro espacio con otra narrativa. En el espacio virtual de los Cursillos de la Argentina se construye una narrativa sobre la historia del movimiento en todo el mundo. Acorde con esa segunda narrativa, Prudencio no fue el único introductor de los Cursillos en Bolivia. Estaría acompañado por otro laico: Jorge del Villar. Como Prudencio, Villar habría estudiado en España. Y habría asistido a un cursillo de Madrid. Ambos, desde entonces, habrían conducido otros

cursillos en otras diócesis. Incluso, Villar habría llegado a ser el conductor principal de los jóvenes de la Acción Católica Española. Los dos, de regreso a su país, conducirían su primer cursillo. Sea como sea, de acuerdo con las dos narrativas, Prudencio y Villar habían asistido a cursillos de Madrid. La misma Madrid que, siguiendo la narrativa de Bonnín, Capó y Forteza, había modificado los cursillos de Mallorca.

La narrativa en el espacio virtual de los Cursillos de los Teques, y de los Cursillos de la Argentina, coinciden con la narrativa del propio Gil. Hacia *Caracas* los Cursillos sí tuvieron un único introductor. Después de ordenarse en España, Gil había asistido a un cursillo en Vigo, el cuarto conducido por los conductores de los jóvenes de la Acción Católica Española. Desde entonces había conducido con ellos varios cursillos en otras diócesis. Hasta que sus superiores de los Operarios Diocesanos lo mandaron a Venezuela. En agosto de 1959 condujo en Caracas el primer cursillo del país. Para el que fue secundado, justamente, por Prudencio y Villar. Gil, tal como Prudencio y Villar, condujo uno de los primeros cursillos de América después de haber asistido a uno de los primeros cursillos de Madrid. Cursillos de Madrid que, acorde con la narrativa de Bonnín, Capó y Forteza, habían excluido algunos ejes de los cursillos de Mallorca.

Caracas fue otra de las zonas que incidieron en la difusión de los Cursillos a la Argentina. Los Cursillos se difundieron por tercera vez por *Córdoba*. Algunos laicos conductores de cursillos de Tucumán condujeron su primer cursillo. Pero no solos, sino junto al presbítero Carlos Zelarayan y el laico Alberto Silva. Gil había persuadido al arzobispo Ramón Castellano para llevar los cursillos a la arquidiócesis. Castellano le había demandado que los trajera mandando desde Caracas un conductor experimentado. Ese conductor fue Zelarayan. Quien, a su vez, trajo a otro participante con experiencia: Silva. Así, partiendo no sólo de lo fundacional, sino también de lo institucional, del 14 al 17 de agosto de 1964 Zelarayan y demás condujeron el primer cursillo de Córdoba.

Además de Gerona y Caracas, otra zona que incidió en la difusión de los Cursillos a la Argentina fue Gijón. Después de Temperley, Tucumán y Córdoba, los Cursillos se difundieron por cuarta vez por *Mendoza*. Mientras se formaba en España, el presbítero Antonio Torío había asistido a un cursillo de Gijón. Una Gijón que había recibido los Cursillos provenientes de Ciudad Real. Donde se habría excluido algún eje de Mallorca. De regreso al país Torío condujo un cursillo en su diócesis. Junto al laico Roberto Urrutigoity y otros laicos de San Rafael que habían asistido a un cursillo de Córdoba. De esa forma, volviendo a partir de lo fundacional-institucional, del 8 al 11 de octubre de 1965 Torío y demás condujeron el primer cursillo de Mendoza.

A diferencia de Tucumán, Córdoba y Mendoza devinieron un polo de irradiación de lo fundacional-institucional en la Argentina. Córdoba, a *Pilar*, en marzo de 1966. Mendoza, a *San Juan*, en abril de 1968. Pilar, por su parte, pasó a ser otro eslabón de la cadena. Se conectó con *La Plata*, en octubre de 1968. Pero, profundizando lo que ocurría desde Tucumán, el mecanismo de propagación siguió girando alrededor de la conducción de los cursillos. Por ejemplo, Zelarayan y el presbítero Vicente Zueco condujeron el primer cursillo de Pilar. Un laico de Pilar, Tedy Casal, junto a Zelarayan condujo el primero de La Plata.

Al igual que el de lo fundacional, el esparcimiento de lo fundacional-institucional no implica que no haya innovación. Significa que se tiene una experiencia más o menos mediada de los Cursillos de la zona fundacional. Y que hay un fin y un medio que tienen más o menos el sello fundacional. Pero también que a la experiencia que se tiene se le interpone una fuerte experiencia de la institución católica. Una experiencia que permite que el fin o el medio que se definan tengan en paralelo un claro sello institucional.

Los laicos que asistieron a los primeros cursillos de Tucumán interactuaron con Arbó y demás. Es probable que, al menos durante los tres días y medio de cada cursillo, vivieran algo sobre “Cristo” o la “gracia”. Como mínimo, como palabras. También es factible que, cuando ellos mismos pasaron a ser algunos de los conductores del primer cursillo de Córdoba, usaran ese lenguaje. Ocurre que Zelarayan y Silva, desde que asistieron a los primeros cursillos de Caracas, interactuaron con Gil. Quien había interactuado con los conductores de los jóvenes de la Acción Católica Española. No con Bonnín y compañía. De ahí que sea viable que Zelarayan y Silva, a lo largo de cada cursillo, también escucharan sobre las “bondades” de otros grupos de la institución. Como sobre los logros de la misma Acción Católica. De hecho, ese sería uno de los temas de los conductores de los Cursillos de Madrid. Tampoco es absurdo que, en cada cursillo, se les hablara sobre las “maldades” de la política. Sobre la descristianización del campo político. Ese sería otro tema de esos conductores. En definitiva, cuando Zelarayan y Silva encabezaron a los laicos de Tucumán para conducir el primer cursillo de Córdoba, agregarían esas otras claves. Todo lo cual no obstruye que pudieran agregarlas sólo como léxico. Sea por desconocer las consideraciones de los conductores de los cursillos de Madrid. Sea por tener otras maneras para relacionarse con la institución católica y el campo político.

6. La marca de los Cursillos de Cristiandad

Los movimientos católicos como los Cursillos de Cristiandad alcanzaron una expansión en todo el territorio de la sociedad moderna. Pero, como ya anticipamos, además han dejado y siguen dejando una marca en la cúpula de la institución católica. La mayoría de los movimientos expandidos en el mundo alteraron o alteran a la Curia Romana. Esa *alteración* queda clara en que aquellos ya admitidos por ella lo fueron tardíamente, y en que otros aún no lo son. El Consejo Pontificio para los Laicos, hoy Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida, es el órgano de la institución encargado de los movimientos. Es el que se ocupa de dar su admisión a los expandidos en el mundo. Muchas veces la admisión llega, pero tarde. Otras, queda en espera.

El Consejo Pontificio para los Laicos fue creado el 6 de enero de 1967 por Pablo VI. Francisco, el 1 de septiembre del 2016, lo renombró Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida. Aunque tiene un nuevo nombre, su función sigue siendo la misma que desde hace 50 años. Debe administrar la vida católica de los laicos, su vida individual y su vida colectiva, incluyendo su vida en los movimientos. Respecto a los movimientos expandidos en el mundo, lo que tiene que hacer es admitirlos o no en el plano global. Para lo que sigue un procedimiento. Un proceso que no empieza él mismo, sino cada movimiento que quiera ser admitido. Y que, además, ya haya sido admitido por un obispo en el plano local. Primero, el movimiento solicita al órgano que lo reconozca. Envía con la solicitud un proyecto de estatuto. Y otros documentos que explican su historia, definen su fin y medio, y describen tanto su número de participantes como su relación con su diócesis y su obispo. Los miembros del órgano evalúan que la solicitud sea adecuada y, si lo creen, envían el material a algunos canonistas que colaboran con ellos. Los canonistas les devuelven otra evaluación. Con esa otra evaluación, el órgano elabora unas recomendaciones que da a los conductores del movimiento. Desde esas recomendaciones, el movimiento revisa su proyecto de estatuto y lo reenvía al órgano. El órgano lo reevalúa, rechazándolo o aceptándolo. Si lo acepta, promulga un decreto de reconocimiento canónico, por un período de prueba. Después de cinco años puede, como no, llegar a reafirmar el decreto.

Podríamos pensar que, si el órgano tarda en admitir a los movimientos, es porque hay un denso procedimiento de admisión. Pero, en verdad, que demande un proceso así de complejo sólo es otra de las huellas microscópicas de su alteración por los movimientos. Es otro de sus “indicios” (Ginzburg, [1979] 1999, p. 143).

En el caso de los Cursillos, la marca que dejan en la cúpula de la institución atraviesa su historia como movimiento. Es una alteración histórica. Se repite, tiene “*recursividad*” (Giddens, [1984] 2011, pp. 70-71). Pero esa marca en la cúpula también avanza en el sentido contrario, sin anular al primero. Hay una simultánea satisfacción histórica. Un tanto-esto-como-lo-otro o una “*ambivalencia*” (Merton, [1963] 1980, p. 15). Además, esa marca en su entorno trasciende el centro de la institución. Es una inspiración en el ámbito cristiano, en el fenómeno religioso. Desborda a la cúpula, o bien es “*capilar*” (Foucault, [1997] 2000, p. 36).

6.1. La recursividad de la alteración de los Cursillos

La recursividad de la alteración de los Cursillos, su capacidad de alterar históricamente al Papado, la Curia Romana, el obispado y el sacerdocio, se percibe al menos en tres hechos.

Primero. Hay una *admisión final* que es *tardía y política*. Aunque los Cursillos ya fueron admitidos por el Consejo Pontificio para los Laicos, lo han sido siete décadas después de su fundación. Se fundaron en los 40, pero fueron admitidos de forma definitiva recién en el 2014. Ya lo habían sido en el 2004, si bien por un período de prueba, que duró cinco años y que en el 2009 se extendió cinco años más. Incluso, lo que hoy es admitido no es su entramado de fe, sino su dispositivo de gobierno en el mundo. Es su “organismo mundial” y su “estatuto”, y no los “cursillos” y sus ejes, lo que el actual Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida legaliza estos días.

Los Cursillos ya quisieron ser admitidos a fines de los 80. Sus conductores globales, el “comité ejecutivo” de su organismo mundial, solicitaron a los miembros del consejo pontificio que reconozcan al movimiento. Ya tenían una normativa tentativa del aparato o un “reglamento interno” del organismo mundial. Pero la solicitud que mandaron en 1989 pedía que el movimiento fuera reconocido como “asociación”, no como organismo. El consejo pontificio, presidido por el cardenal Eduardo Pironio, rechazó la solicitud. Los sucesivos comités ejecutivos del organismo mundial trabajaron desde entonces por la admisión del movimiento. En el 2004, cuando su sede estaba en Brasil, el comité ejecutivo volvió a solicitar el reconocimiento. Ahora sí como organismo. También solicitó la aprobación de su estatuto. El consejo pontificio, cuyos presidente y secretario eran los obispos Stanislaw Rylko y Josef Clemens, aceptaron la solicitud. Por un período “*ad experimentum*”, de prueba, de cinco años. Pasado el plazo,

en el 2009, desde su sede en Estados Unidos el comité ejecutivo pidió una extensión para la revisión del estatuto. Transcurrido ese nuevo lapso, en el 2014 y desde su sede en Portugal, el comité ejecutivo solicitó el último reconocimiento. El reconocimiento confirmado del organismo. Y la aprobación definitiva del estatuto. El consejo pontificio, encabezado de nuevo por Rylko y Clemens, aceptó la solicitud. Reafirmó el primer decreto de reconocimiento canónico promulgando otro, el 12 de diciembre del 2014.

En el segundo decreto de reconocimiento canónico del por entonces Consejo Pontificio para los Laicos (2014) no leemos que acepte la experiencia, el fin y el medio de los Cursillos. Leemos “la confirmación del reconocimiento del Organismo Mundial de Cursillos de Cristiandad” y “la aprobación definitiva de sus estatutos” (p. 2).

Segundo. Como insinuamos, hubo una *desadmisión fundacional*. Los primeros cursos de los Cursillos fueron desadmitidos a pocos años de ser impulsados. Ya en 1956 el nuevo obispo de Mallorca, Enciso, cesó los cursillos que venían haciéndose hasta entonces. Con su carta pastoral detuvo las prácticas pioneras del movimiento, argumentando que tenían varios inconvenientes, como excluir las obras de piedad y desmotivar la perseverancia.

Desde entonces, sino desadmisiones, al menos algunas interrupciones de los Cursillos fueron ocurriendo más allá de Mallorca y España. En Argentina, en Temperley, en 1961. En Francia, el mismo año. En Bélgica, en 1964. En esos países los Cursillos se inauguraron y casi inmediatamente se detuvieron. En Argentina se reanudaron en 1962, en Tucumán. En Francia y en Bélgica, muchos años después. En 1982, en Bélgica. En 1998, en Francia.

Por último. Hay una *ordenación histórica*. Desde su fundación hasta la actualidad los Cursillos son ordenados por los clérigos. Desde los 40 en Mallorca hasta la última década en Santa Fe, los sucesivos Papas y diversos obispos y sacerdotes los conducen y exhortan.

Siguiendo la narrativa de Bonnín y otros como Forteza, en la coyuntura fundacional de los Cursillos se hicieron 22 cursillos. Cinco, de 1944 a 1948. 17, en 1949. Siguiendo la narrativa de Capó y otros como Hervás, se hicieron sólo esos 17. Sea como sea, leyendo los números de *Proa* de los 40, descubrimos que en esa coyuntura un conjunto de sacerdotes condujeron la cadena de cursillos como directores espirituales. Entre ellos, Capó y Gayá. Pero también otros asesores y viceasesores de la Acción Católica. Como los ya citados Fernández y Bibloni. Y otros, tales como Guillermo Payeras, José Estelrich, Bartolomé Nicolau, Miguel Ramón, Bernardo Martorell,

Bartolomé Bennasar, Miguel Sastre, Pedro Amorós, Francisco Adrover, Jaime Pons y Jaime Daviu. Además, Hervás, incluyendo en el secretariado un cargo de supervisor, se reservó para su propio obispado cierta conducción del movimiento. Rebassa controlaría el cumplimiento de su propia exhortación como obispo por parte de los otros integrantes, entre quienes estaban Capó y Bonnín.

En *Proa* también encontramos las exhortaciones de Hervás y algún presbítero como Capó y Gayá. Era en las páginas de su revista donde los jóvenes de la Acción Católica asentaban los mensajes que su obispo les dirigía. Y es ahí donde podemos leer cómo, en las asambleas diocesanas o las primeras clausuras de los Cursillos, Hervás los exhortaba respecto a ellos. Principalmente, a seguir adelante, afrontando la crítica a la que estaban sometidos. “No olvidéis, amadísimos jóvenes, que esto es nota característica de los discípulos de Jesucristo. San Pablo nos dice: ‘Todos los que quieren vivir piadosamente en Cristo, padecerán persecución’” (diciembre de 1949).

Durante su proceso de difusión, los Cursillos también reciben exhortaciones de los Papas. Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco exhortan a los participantes, mediante mensajes que pronuncian en las ultreyas regionales y mundiales o que redactan y mandan por escrito. Los cuatro los exhortan a adscribir o adscribir más a la institución católica. A “tomar conciencia de ser Iglesia” (Pablo VI, 1966). “Tenéis el compromiso de permanecer siempre en sintonía y obrar en estrecha unión con la comunidad eclesial” (Juan Pablo II, 1990). “Su Santidad ora por que la Ultreya Mundial inspire en los Cursillistas jóvenes y mayores un renovado compromiso con Cristo y su Iglesia” (Benedicto XVI, 2009). “A estas reuniones de pequeño grupo es importante acompañarlas con momentos que favorezcan la apertura a una dimensión social y eclesial más grande” (Francisco, 2015). Aparte de adscribir, y valorar, a la institución, se exhorta a profundizar el Concilio Vaticano II y transmitir a Cristo. A “ser apóstoles, dar testimonio de la belleza de la Iglesia, realizar el programa del Concilio” (Pablo VI, 1970). Y a cristianizar la sociedad moderna cristianizando a las personas descristianizadas. “Pues vosotros, que pertenecéis a los ‘Cursillos de Cristiandad’, debéis ser precisamente fermento en los diversos ambientes de la sociedad moderna para conseguir que el hombre de hoy se encuentre con la mirada de Cristo Salvador” (Juan Pablo II, 1985). De hecho, “el Santo Padre invita a esta gran asamblea internacional a buscar la luz y la fuerza del Espíritu Santo para poder responder aún más efectivamente al desafío urgente de la nueva evangelización” (Benedicto XVI, 2009). Es decir, de “alcanzar a los lejanos” (Francisco, 2015).

Esa secuencia de conducción y exhortación llega hasta la coyuntura actual de los Cursillos de Santa Fe. Desde los 70, con su difusión a la arquidiócesis, los sucesivos arzobispos los conducen eligiendo al presidente de su secretariado. Vicente Zaspé, Edgardo Storni (1984-2002), José María Arancedo (2003-2018) y Sergio Fenoy (2018-hoy) vienen rotando al presidente, sobre la base de las propuestas del mismo secretariado. Aún más, de 1971 al 2019 o del primer cursillo a la antesala de la pandemia del coronavirus, se hicieron 155 cursillos de hombres y 153 de mujeres. A la serie de cursillos la condujeron como directores espirituales el “asesor espiritual” del secretariado, el “vice” o algún sacerdote auxiliar. Al menos, uno de los seis asesores de la historia rotados por los arzobispos, uno de los tres vice, o cualquiera de los sacerdotes de la arquidiócesis llamados a ayudar. A veces, más de uno.

Si leemos la revista *De Colores*, la publicación de los Cursillos de Santa Fe, también vemos las exhortaciones de los asesores espirituales. Por lo menos, la del actual, elegido en el 2016. En las primeras páginas de cada número, después de la editorial del presidente y los vocales del secretariado para los otros participantes del movimiento, el asesor los exhorta. Ante todo, a atraer personas al cursillo, recrear los encuentros del poscursillo y querer mostrar el cristianismo en su propio entorno o mejorarlo desde su propia identidad. “Que la Virgen María nos lleve a renovar nuestro compromiso de fermentar de Evangelio nuestros ambientes y a aumentar nuestro deseo y nuestro propósito de precursillar de manera concreta y permanente. Que así sea” (octubre del 2016, p. 4).

6.2. La recursividad de la satisfacción

Ahora bien, la recursividad de la alteración de los Cursillos a la cúpula es complementada por la recursividad de su satisfacción a ella. Hay otras tres evidencias de esa simultánea capacidad de satisfacer históricamente al Papado, la Curia Romana, el obispado y el sacerdocio.

En primer lugar. Antes de la admisión final, tardía y política, hubo una *admisión inicial* que fue *temprana y religiosa*. Como contrapunto de la reacción del consejo pontificio, está la de Pablo VI. Unos 50 años antes Pablo VI ya había admitido a los Cursillos en un sentido sagrado, no jurídico. Pese a que no los había legalizado como después haría el consejo pontificio, sí los había consagrado. En 1963, mientras se desarrollaba el Concilio Vaticano II, en Roma Pablo VI (1963) decretó a un discípulo de

Cristo, Pablo de Tarso, como el protector de los Cursos. Así es que los incorporó a la tradición de fe de la institución católica en el mundo, más allá de España y Mallorca. En el *Breve pontificio de patronización de los Cursos de Cristiandad* leemos: “nombramos, constituimos y declaramos al Bienaventurado Apóstol Pablo celestial Patrono ante Dios de este apostolado de seglares o método de espiritualidad cristiana conocido con el nombre de ‘Cursos de Cristiandad’”.

En segundo lugar. Antes de la desadmisión fundacional, hubo una *admisión fundacional*. Después, un abanico de *readmisiones*. A contrapelo de la respuesta de Enciso, está la de Hervás. Dos años antes que Enciso desadmitiera sus cursos, Hervás había admitido a los Cursos en general y en sí mismos. Había conformado su secretariado diocesano, dándoles autonomía respecto a la Acción Católica. Después siguió por ese camino. En 1955 fue trasladado por Pío XII de Mallorca a Ciudad Real. Ya en su nueva diócesis readmitió a los Cursos, reanudando sus cursos, sus precursos y sus poscursos. La misma senda tomó el sucesor de Enciso, Álvarez. Y el arzobispo de Santa Fe durante la difusión de los Cursos a la arquidiócesis, Zaspé. Desde 1965 Álvarez intentó reanudar en Mallorca los cursos originales. Entretanto, en Santa Fe, en 1970 Zaspé creaba el secretariado arquidiocesano de los Cursos, dándoles autonomía respecto a los Cursos de la Zona del Litoral. Las decisiones de Hervás, Álvarez, Zaspé y otros obispos y arzobispos les volvieron a dar cabida a los Cursos en las jurisdicciones de la institución. Entre las decisiones está la determinación de Hervás de publicar una réplica a la carta pastoral de Enciso, su propia carta *Los Cursos de Cristiandad, instrumento de renovación cristiana*. Y la determinación de Álvarez de permitirle a Bonnín volver a asistir a las ultreyas de Mallorca, después de que Enciso le impidiera toda participación en la diócesis.

En último lugar. Junto a la ordenación histórica, hay una *legitimación histórica*. Como contracara de la recepción de los clérigos a lo largo de la historia, está el hecho de que los legitiman. A la vez que los conducen y exhortan, los Papas, obispos y sacerdotes los reconocen, elogian y bendicen.

Al mismo tiempo que Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco exhortan a los participantes a adscribir a la institución, los reconocen y elogian. Justamente, por un logro que también es en algo un fin a cumplir o un objeto de exhortación. Su cristianización de la sociedad moderna o algunos ámbitos suyos mediante la cristianización de las personas descristianizadas o mediante la mejora del cristianismo desde la propia identidad. Su “renovación cristiana de la vida familiar en

conformidad con la ley divina” (Pablo VI, 1963). “Mi aprecio a vuestro Movimiento procede, ante todo, de saber que, con su pedagogía peculiar, acerca a Dios, fomentando en sus miembros, individual y comunitariamente, una relación firme y concreta con Cristo Señor” (Juan Pablo II, 1985). “Consciente de la inmensa contribución que el Movimiento de Cursillos ha hecho en la renovación de la Iglesia, promoviendo el llamado universal a la santidad y el testimonio profético que incumbe a todos los bautizados” (Benedicto XVI, 2009). “¡Qué necesario es salir, sin cansarse, para encontrar a los lejanos!” (Francisco, 2015).

Al mismo tiempo que Hervás y algún presbítero como Capó y Gayá exhortaban a los participantes a afrontar la crítica a la que estaban sometidos, los elogiaban y bendecían. De nuevo, por su cristianización de las personas y la mejora del cristianismo desde la propia identidad. Pero también por su vuelta al cristianismo primitivo. “Esta obra, les decía, a que asistís, es una repetición de los primeros tiempos del cristianismo, de lo más bello y admirable que entonces hubo” (*Proa*, enero de 1953). “Y los bendigo, no con una sola sino con las dos manos” (diciembre de 1949).

Al mismo tiempo que los asesores espirituales de los Cursillos de Santa Fe exhortan a los participantes a, por ejemplo, atraer personas al cursillo, los bendicen y les expresan cariño. “Que María de Guadalupe nos proteja, escuche nuestro pedido y nos conserve al servicio de su Hijo Jesús. Los quiero mucho. Mi bendición” (*De Colores*, julio del 2016, p. 4).

6.3. La inspiración capilar

Además, la inspiración capilar de los Cursillos es principalmente su aliento al devenir del fenómeno religioso en la sociedad moderna, concretamente a la configuración del ámbito cristiano. Es su inspiración *cristiana y religiosa*. Los Cursillos inspiraron a muchos otros movimientos, tanto católicos como protestantes. De ellos se derivaron dos de los movimientos católicos más considerados por la cúpula de la institución católica: el Camino Neocatecumenal y la Renovación Carismática Católica. También se derivaron varios otros movimientos menos considerados por la cúpula: Partida, las Jornadas de Vida Cristiana, el Encuentro de Cristiandad, los Círculos de Juventud, Puente, Kairós, la Alegría de Vivir, el Camino Sagrado y la Rehabilitación por la Fe. Y también se derivaron algunos movimientos protestantes: Con Cristo, la Vía de Cristo, el Camino de Emaús y el Camino de Fe.

La inspiración de los Cursillos al Camino Neocatecumenal y la Renovación Carismática Católica ocurrió desde fines de los 50. Los fundadores de ambos movimientos, Francisco Argüello en el caso del Camino, Steve Clark y Ralph Martin en el caso de la Renovación, habían asistido a unos cursillos. Argüello, a uno de España, concretamente de Madrid. Clark, a uno de South Bend, en Estados Unidos. Martin, a otro de Indiana, conducido por el mismo Clark. Con su participación en los Cursillos, Argüello, Clark y Martin habían tenido experiencias diversas. Argüello se había convertido al cristianismo, tras su paso por el ateísmo y el comunismo. Clark y Martín se habían sentido insatisfechos con su vida cristiana, de la que ya estaban participando. Así fue que tanto Argüello como Clark y Martin impulsaron los nuevos movimientos. En 1964, en el barrio Palomeras Altas de Madrid, Argüello formó un grupo de oración que fue la antesala del Camino. Tres años después, en 1967 y en la Universidad de Notre Dame de Indiana, Clark y Martin condujeron unos cursos que fueron el disparador de la Renovación. Los llamaron “Seminarios de Vida en el Espíritu”. A todo eso, podemos leerlo en las propias narrativas de Argüello y Clark. La primera está alojada en el espacio virtual del Camino. La segunda es recuperada en *La renovación en el Espíritu Santo*, libro de Denise Blakebrough (2006), una participante de la Renovación de Estados Unidos.

Entretanto, la inspiración de los Cursillos tocaría a los otros movimientos católicos. En 1961, en México, a las Jornadas de Vida Cristiana. En 1969, en Paraná, al Encuentro de Cristiandad. En 1971, en Mendoza y Tucumán, a los Círculos de Juventud y Puente. En 1976 y en Orlando, Estados Unidos, tocaría a Kairós. En 1980, en Amos, Mont-Laurier y Rouyn-Noranda, Canadá, a la Alegría de Vivir. En 1993 y en Rapid City, Estados Unidos, al Camino Sagrado. En 1995 y en New Jersey, también Estados Unidos, a la Rehabilitación por la Fe. Las Jornadas de Vida Cristiana, el Encuentro de Cristiandad y los Círculos de Juventud apuntarían a los jóvenes. Kairós, a los presidiarios. La Alegría de Vivir, a los separados y divorciados. Camino Sagrado, a los aborígenes. Y, la Rehabilitación por la Fe, a los adictos.

En paralelo, de nuevo en Estados Unidos, la inspiración de los Cursillos llegaría hasta los movimientos protestantes. En 1964, en Columbus, hasta Con Cristo. En 1972, en Miami y Atlanta, hasta la Vía de Cristo. En 1977, en Nashville, llegaría hasta el Camino de Emaús. En el 2001, en Bartlett, hasta el Camino de Fe. La Vía de Cristo sería conducida por luteranos. El Camino de Emaús, por metodistas. Y, el Camino de Fe, por bautistas.

7. La repercusión de los Cursillos de Cristiandad

Los movimientos católicos como los Cursillos de Cristiandad han dejado y siguen dejando una marca en la cúpula de la institución católica. Pero, como apuntamos en la introducción, también lograron una repercusión en la prensa. Al menos en la Argentina, los movimientos llaman la atención de los diarios. *Clarín*, *La Nación*, *La Gaceta*, *El Litoral* y *La Voz del Interior* son algunos de los que desde los 90 contribuyen a crear el sentido común sobre ellos. En general, los movimientos son abordados por sus noticias desde el distanciamiento, no desde el compromiso. En ellas se los conoce, y no se los evalúa legitimándolos ni deslegitimándolos. Pero esa reflexión es reduccionista. Se los describe como si fueran sencillamente una novedad de la institución. A veces, como si fueran grupos a su servicio.

En el caso de los Cursillos, la repercusión que tienen en la prensa oscila entre el bosquejo rápido y la evaluación. Es una repercusión ambivalente. Por un lado, es una narración de enmascaramiento, un relato atravesado por un “*ocultamiento*” (Bourdieu, [1971] 2009, p. 69). Por el otro lado, es una argumentación de descrédito o una justificación recorrida por una “*estigmatización*” (Goffman, [1963] 2006, p. 51).

7.1. El ocultamiento propio de la repercusión de los Cursillos

El ocultamiento propio de la repercusión de los Cursillos no es un complot, un acuerdo establecido en privado. Es parte de un discurso, interesada de forma más inconsciente que consciente en afirmar algo, omitiendo algo más. Cuando el diario *El Litoral* pone la atención en ellos, su crónica silencia su *complejidad*. Su definición calla su profundidad. Los define como un simple medio de la cúpula de la institución católica para cristianizar la sociedad. Incluso, como si hubieran sido planificados por la misma cúpula, mediante un obispo. Aunque evite nombrarlo, insinúa que su impulsor fue Hervás. Así, recupera sólo la segunda narrativa de las tres en disputa sobre la fundación.

Es un movimiento de iglesia por cuanto tiene por finalidad última la misma misión de la iglesia; está integrado por sacerdotes, religiosos y laicos y abierto a todos los bautizados, se halla en línea con la doctrina y el magisterio de la iglesia Católica y ha sido autorizado por la jerarquía para cumplir con su finalidad, desde su esencia y con su propio método. Tiene proyección eminentemente laical que está dada por su propia esencia, tendiente no sólo a la conversión personal, sino también a generar en los laicos la responsabilidad de ser apóstoles en sus ambientes (*El Litoral*, 2013).

El Movimiento Cursillo de Cristiandad es de la Iglesia y nació de un plan pastoral, al calor de una comunidad cristiana presidida por el obispo del lugar, quien como tal tiene una determinada función dentro de la acción integral de la Iglesia. Esa función está determinada por su propio carisma y método y expresada por su finalidad. Es un instrumento de la pastoral profética, en que predomina el anuncio de la Buena Nueva, de los fundamentos cristianos para quienes no los conocen o no los viven. Por ello, tratan de orientar y ayudar a las personas a encontrarse con Dios, enseñando a vivir de su savia, y desde ella y en su nombre, hacer presente el Evangelio en los ambientes, abriendo espacios para el Reino de Dios (*El Litoral*, 2014).

7.2. La estigmatización constitutiva de la repercusión

La estigmatización constitutiva de la repercusión de los Cursillos es parte de la misma narrativa que, además de afirmar y omitir, juzga. Pero que no sentencia de cualquier forma, sino identificando una desviación. Identificación que asemeja la situación de los Cursillos a la escena de otros ámbitos religiosos, como el ámbito umbanda de Buenos Aires (Frigerio, 1991). En 1968 el periodista Rogelio García Lupo escribió sobre los Cursillos sujetándolos a una *detracción*. Hoy la acusación sigue siendo reproducida por otros periodistas del país. Son acusados de haber sido una conspiración para la instauración del Onganiato.

El “partido secreto” se formó antes de que Onganía pensara incorporarse a él y, mucho menos, que soñara con ser promovido hacia el poder por su cuenta. Estamos en presencia de una organización secreta, aunque no tanto como para cerrarle el camino a nuevos prosélitos; católica, pero sobre todo dispuesta a servirse de la religión como instrumento de dominación política, y militar, aunque con ramificaciones entre los civiles, especialmente los relacionados con el poder económico y cultural. Aunque esta definición es demasiado sintética para presentar a los “Cursillos de Cristiandad”, ayudará a comprender los pasos que sus miembros han venido dando en la Argentina (García Lupo, 1973, p. 10).

No hay caso. No aprenden las lecciones. Ahora muchos de ellos [“los arzobispos y los obispos”] creen que “filosofía piquetera” es un capítulo de la Teología. En 1966, con los “cursillos de la cristiandad”, sus antepasados adoctrinaron al general Juan Carlos Onganía para que, tras destituir al presidente Illia, impusiera un gobierno despótico imitando al franquismo español (*La Voz del Interior*, 2018).

La acusación emerge porque a algunos cursillos de la Argentina, concretamente de Buenos Aires, asistieron Juan Carlos Onganía y otras personas que devendrían representantes del autoritarismo. Como Alejandro Lanusse y Jorge Salimei, dos de los responsables de la dictadura encabezada por el mismo Onganía desde junio de 1966. Entre marzo y mayo, en Pilar, Onganía, Lanusse y Salimei asistieron a los dos primeros cursillos de Buenos Aires. El 18 de julio la publicación *Análisis* narró cómo Lanusse y los asistentes del primer cursillo habían recibido a Onganía y los del segundo.

Una treintena de hombres -varios de porte militar- irrumpió en el hall inundado de sombras del Seminario Mayor de Villa Devoto portando equipajes de mano. De pronto, las luces se encendieron y otro grupo que aguardaba, al amparo de la oscuridad, saltó gozoso a confundirse en abrazos y saludos con el primero. Fue quizás la primera vez que el general de brigada Alejandro Lanusse tuteó en público al teniente general Juan Carlos Onganía quien, desde cuatro noches atrás, había permanecido recluido en La Montonera, la quinta que el Seminario posee en Pilar, junto con los demás miembros del primer grupo (citado en Verbitsky, 2011, p. 185).

Ocurre que la acusación desconoce que, a otros cursillos juveniles de Buenos Aires, asistieron personas que pasarían a ser exponentes de la insurrección. Por ejemplo, Adriana Robles, una militante de base de la organización armada Montoneros de los 70. A fines de los 60, en San Miguel, Robles asistió a un cursillo de una derivación para jóvenes de los Cursillos: “Los Mallines”. Después condujo otro. Así lo contó ella misma en su autobiografía.

No creo que la Acción Católica -en la que mi viejo tenía militancia diaria- se alegrara mucho con lo que estaba sucediendo. Menos teniendo en cuenta que muchos de los generales que dirigían el país eran renombrados cursillistas y fervientes católicos, lo que revelaba el estrecho vínculo entre la dictadura y la Iglesia “oficial”.

Nosotros también estábamos familiarmente involucrados en los cursillos de Cristiandad. Me tocó participar de la versión “juvenil” de esos cursillos: los “mallines”. No recuerdo cómo se decidía el ingreso a esos grupos, era una propuesta que surgía del ámbito escolar no del grupo parroquial.

El mallín consistía en una suerte de “retiro espiritual” lleno de mística y afirmación de la fe religiosa. Participé en el número 9 y en el 11 que si mal no recuerdo se hicieron en la Casa de Retiros de San Miguel (Robles, 2004, p. 25).

La acusación también desconoce que, a algunos cursillos de España, asistieron personas que llegarían a ser agentes del totalitarismo o el separatismo. Entre ellos, Vicente Pozuelo, médico personal de Franco, y Joaquín Pérez Madrigal, director de *¿Qué pasa?*, revista afín al franquismo y el carlismo. O Juan María Bandrés, presidente de *Euskadiko Ezkerra*, coalición comunista del nacionalismo vasco, y Manuel Alemán, sacerdote de la Asamblea Canaria Nacionalista, partido comunista del nacionalismo canario (Forteza, 2000, pp. 147-149).

Lo que la acusación desconoce, en definitiva, es que los Cursillos se imbricaron con facciones diversas y hasta antagónicas del campo político. El intento de explicar su incidencia en el conservadurismo, la “derecha”, se desvanece constatando los puentes que también tendieron con el progresismo o la “izquierda”. De hecho, más que de sus incidencias y marcas en el campo político, habría que hablar de sus intersecciones y cruces con él. Al igual que hablamos de sus entrelazamientos con otros espacios de la institución católica como el liberacionismo y el antiliberacionismo.

8. La mitificación en la opinión cotidiana sobre los Cursillos de Cristiandad

La repercusión distorsionada que los movimientos católicos tienen en la prensa muestra que hay una carencia en la opinión cotidiana sobre ellos. La cobertura trivial que los diarios hacen de ellos visibiliza que *están sometidos a cierta ignorancia habitual*. Pensarlos sólo como una novedad de la institución católica, es dedicarles nada más que una historización. Una historización breve en la que se los temporiza como una novedad de los últimos años de la institución, y no de su historia. Pensarlos como grupos a su servicio, es encorsetarlos como grupos que operan para ella. Es suponer que sus intereses coinciden del todo.

En el caso de los Cursillos, la repercusión ambivalente que tienen en la prensa muestra que la mitificación que hay en la opinión cotidiana sobre ellos tiene dos caras. Están sometidos a cierta ignorancia habitual, visibilizada en la cobertura trivial que los diarios como *El Litoral* hacen de ellos. Pero también *están sometidos a un prejuicio tradicional*, visibilizado en la condena que desde los 60 sufren de los periodistas como García Lupo. En un extremo, se los piensa como un simple medio de la cúpula de la institución. Se les adjudica ser un movimiento orientado al cumplimiento del fin de la cúpula. Se les niega desde el inicio hasta la más mínima autonomía para definir algún fin propio. En el otro extremo, se los denuncia como una conspiración. Se les imputa ser un movimiento que, actuando en silencio y contra la ley, logra instalar su autoritarismo en el centro del campo político. Se les adosa desde el comienzo una máxima capacidad para cumplir su fin autoritario.

Para abrirle el camino a nuestra etnografía, nuestro primer paso debe ser abandonar el reduccionismo y el conspirativismo. Sortear los supuestos cotidianos, “traspasar los muros de lo obvio y lo autoevidente” (Bauman, [2000] 2003, p. 214). Si lo obvio de la vida social fuera lo verosímil, ni la antropología ni la sociología ni la historia importarían: “toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente” (Marx, [1894] 2009, p. 1041).

Sin embargo, traspasar desde el principio lo autoevidente de nuestro caso no quita que insistamos en una pregunta de nuestro problema de investigación. ¿Hay alguna tendencia en los procesos de los Cursillos que sea una habilitación para que en la sociedad argentina estén sometidos a cierta ignorancia habitual o un prejuicio tradicional?

Parte 2

Capítulo 2. Pertenencias al movimiento. Interacciones

Pero las creencias sólo son activas cuando son compartidas. Se las puede mantener durante cierto tiempo mediante un esfuerzo puramente personal, pero no es así como nacen ni como se adquieren, y hasta es dudoso que pudieran mantenerse así indefinidamente. De hecho, el hombre que verdaderamente tiene fe, experimenta la necesidad invencible de expandirla y para ello sale de su aislamiento, se aproxima a los otros, intenta convencerlos, y el ardor de las convicciones que suscita reconforta a su vez la suya propia, que pronto se extinguirá si permaneciera en solitario

Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*

1. El tema del capítulo

Tras la historización y la contextualización del movimiento católico de Cursillos de Cristiandad, damos un giro. En esta segunda parte nos adentraremos en la diversidad de las pertenencias de sus participantes, hoy y en Santa Fe. Dedicaremos este segundo capítulo a sus pertenencias al movimiento, desde sus interacciones. Para lo que empezaré a detallar la categoría de pertenencia que usé y la etnografía que desarrollé.

2. La categoría de “pertenencia” de este trabajo

Como adelantamos, en el contexto de este trabajo la “pertenencia” es la relación que una persona establece con otra persona y, junto a ella, con un colectivo. Una relación en la que cada persona participa siendo regulada por ese colectivo. Y en la que cada persona adscribe al colectivo y es adscripta a él por la otra, limitando a una tercera. Podemos acordar que “pertenece” quien se enlaza con otro y, a su lado, con un todo. En un lazo que los ata. Pero al que tejen con sus manos, sin dejar que otros lo aferren.

Definiendo así a la pertenencia, sintetizo lo concebido por autores diversos, desde algunos más clásicos hasta otros más actuales. Uno, despejando lo matizado, lo pensado por Georg Simmel y Fredrik Barth. Pero también por Robert Merton, Anthony Cohen, Michel Maffesoli y Renato Rosaldo. La categoría de pertenencia de este trabajo es un híbrido de sus propias categorías.

Ahora bien, a sus categorías los autores no las construyen con definiciones, fórmulas del tipo “la pertenencia es”, como yo lo acabo de hacer. Las construyen desde análisis o aproximaciones de la clase “se pertenece a”. Lo que hace que la interpretación resulte más difícil. Sea como sea, nos conviene empezar la lectura remontándonos primero hasta Simmel. El sociólogo alemán fue un pionero en el tratamiento del tema.

2.1. La pertenencia desde Simmel, Merton, Maffesoli, Barth, Cohen y Rosaldo

Podemos interpretar que, cuando en 1908 Simmel (2014) publicó *Sociología*, identificó *tres grandes aspectos* de la pertenencia. Primero, el *género*, lo que la une con otros fenómenos. En su caso, la relación, concretamente la *relación entre personas*. Relación entre personas que, como ya mencionamos, Simmel llamó “socialización” (p. 103). Y que, agreguemos, fue el eje de la vida social sobre el que reflexionó en el libro.

El segundo aspecto es el *referente* o a lo que apunta la pertenencia. Se trata del *colectivo*. En palabras de Simmel, la “totalidad” (p. 605). Una totalidad que resulta de la socialización. El tercer aspecto es el *orden*, o bien lo que configura a la pertenencia. Que, a su vez, tiene dos componentes. Por un lado, está el orden *objetivo*. Acá emerge la *regla de participación*. En términos de Simmel, los “derechos y deberes” (p. 605). Por el otro lado, está el orden *subjetivo*. Que también es la especificidad, lo que diferencia a la pertenencia de otras socializaciones. Estamos ante la *adscripción recíproca*, tanto propia como ajena. Atravesada por una *limitación común*. En el lenguaje de Simmel, cuando el “individuo” pertenece, “adscribe”, ese adscribir no sólo es lo que “cree”, sino también lo que “se le otorga”. Además, su adscripción es recorrida por una “limitación” hacia fuera (pp. 605-607). Quizás el apartado más revelador del análisis de Simmel sobre la pertenencia sea la “digresión sobre la limitación social” de “El espacio y la sociedad”, noveno capítulo.

Toco este asunto, muy alejado del problema del espacio, una vez más, para poner en claro la incomparable firmeza y transparencia que adquieren los procesos sociales de limitación, al convertirse en espaciales. Todo límite es un acontecimiento espiritual, o más exactamente, sociológico; pero al transformarse en una línea del espacio, la relación mutua adquiere, tanto en su aspecto positivo como en el negativo, una claridad y seguridad -aunque a menudo también una rigidez- que no les son dadas cuando la coincidencia o separación de las fuerzas y derechos no se ha proyectado aún en forma sensible, y se halla, por tanto, en estado naciente.

Otro problema de limitación sociológica muy importante [además del límite entre la exhibición y la interpretación] reside en las diversas medidas en que los miembros de un organismo colectivo participan en éste. El distinguir entre el socio completo y el semisocio o el cuarto de socio, supone un límite entre este último y la totalidad, a que no obstante pertenece. Supone también un límite dentro de la comunidad, que en las líneas de derechos y deberes marca determinados puntos que indican para algunos elementos los límites de su participación, mientras que para otros no existen. Y, por último, señala también un límite dentro del individuo no admitido completamente en la comunidad: el límite entre aquella parte de su personalidad que está dentro y la que está afuera. De esta relación puede en ocasiones resultar una situación trágica, cuando el grupo limita la medida en que un individuo pertenece a él, pero dentro de este último no se da una limitación correspondiente, sino que cree pertenecer íntegramente, siendo así que en realidad no se le otorga sino una inclusión parcial (p. 605).

Los tres grandes aspectos de la pertenencia que identificó Simmel después fueron recuperados, de una u otra forma, por los otros autores. De forma directa, queriendo ampliar su línea de reflexión, por Merton y Maffesoli. De forma correlativa, abriendo líneas simultáneas, por Barth, Cohen y Rosaldo.

En 1949 Merton (2002) publicó por primera vez *Teoría y estructuras sociales*, pero no fue hasta 1957 en la segunda edición del libro que sistematizó su categoría de pertenencia. En particular, en “Continuidades en la teoría de los grupos de referencia y

la estructura social”, undécimo capítulo, uno de los dos capítulos inéditos. Merton retomó de Simmel sus tres ideas principales sobre la pertenencia. A la primera, la relación entre personas, la tradujo como “interacción” (p. 366). A la segunda, o al colectivo, como “grupo de referencia” o sencillamente “grupo” (p. 365). A la tercera, es decir a la regla de participación con la adscripción recíproca y la limitación común, también con nuevas expresiones. En el grupo al que se pertenece hay “un número de personas que actúan entre sí de acuerdo con normas establecidas”. Es necesario que ellas “se definan como ‘miembros’”. Y que “sean definidas por otras como ‘pertenecientes al grupo’”. Por fuera quedan “los que son vistos como extraños al grupo” (pp. 366-367). Reflexionando sobre el grupo como grupo de referencia, Merton indicó las condiciones de la pertenencia al mismo. “Un oficio de la teoría del grupo de referencia es aclarar los criterios conceptuales de pertenencia a un grupo” (p. 365). Los pasajes que contienen su análisis son enumeraciones precisas como la siguiente.

En primer lugar, se entiende en general que el concepto *sociológico* de grupo se refiere a un número de personas que actúan entre sí de acuerdo con normas establecidas. A veces se dice que es un grupo de personas que tienen relaciones sociales consagradas y características. Pero los dos enunciados son equivalentes, ya que las “relaciones sociales” son formas normadas de interacción social que duran lo bastante para convertirse en partes identificables de una estructura social. Este criterio *objetivo* de grupo quedó indicado en la alusión anterior [en una cita de dos párrafos del capítulo anterior] a la “frecuencia de la interacción”. Está permitido, por supuesto, adoptar este único criterio como suficiente, pero si el propósito es crear un concepto que sea sociológicamente útil, se requieren otros criterios.

El segundo criterio de grupos, que sólo estuvo implícito en los párrafos citados, es que las personas que actúan entre sí *se definan* como “miembros”, es decir, que tengan expectativas normadas de formas de interacción que son moralmente obligatorias para ellos y para los demás miembros, pero no para los que son vistos como extraños al grupo. Este criterio fue indicado en los citados párrafos en alusiones ocasionales al hecho de que los individuos “se consideran” miembros de grupos.

El tercer criterio correlativo es que las personas en interacción sean *definidas por otras como* “pertenecientes al grupo”, comprendiendo esos otros compañeros de grupo y no compañeros (pp. 366-367).

Hacia 1988 Maffesoli (1990) publicó *El tiempo de las tribus*, libro donde ensayó su propia categoría de pertenencia. A lo largo de los capítulos Maffesoli volvió a Simmel, aunque sin pasar por Merton, reteniendo las tres imágenes predominantes sobre la pertenencia. A la relación entre personas la transcribió como “encuentros, situaciones y experiencias” (p. 162). Al colectivo, como “tribus” o “microgrupos” (p. 241). A la regla de participación, la adscripción recíproca y la limitación común, con otros nuevos significantes. En la tribu a la que se pertenece “existe una ‘ley del medio’ (en la acepción ambiental de la palabra), a la que resulta bastante difícil sustraerse” (p. 43).

También ocurre que “la regulación recíproca es, sin lugar a dudas, una constante humana, una estructura antropológica que descubrimos en todos los grandes grupos socioculturales” (p. 210). Y también “es propio de la tribu el hecho de que, al acentuar lo que está próximo (personas y lugares), tienda a cerrarse sobre sí misma” (p. 244). Al reflexionar sobre los colectivos de la sociedad moderna con la metáfora “tribus”, Maffesoli bosquejó los elementos de la pertenencia a las mismas. Una síntesis esclarecedora de su análisis aparece en “De la proxemia”, sexto capítulo.

En la línea de lo anteriormente dicho, me gustaría destacar que la constitución de los microgrupos o de las tribus que puntúan la espacialidad, se hace a partir del sentimiento de *pertenencia*, en función de una *ética* específica y en el marco de una *red* de comunicación. Tales podrían ser las palabras maestras de nuestro análisis (p. 241).

Entretanto, en 1969 Barth (1976) coordinó la publicación de *Los grupos étnicos y sus fronteras*, insinuando en su introducción esos tres grandes aspectos de la pertenencia. No los insinué para profundizar la tradición de reflexión impulsada por Simmel, que por entonces ya profundizaba Merton y que después profundizaría Maffesoli. Lo que Barth intentó fue encuadrar las conclusiones de las investigaciones sobre los grupos étnicos que desarrollaba con al menos otros seis antropólogos noruegos. Fue en el contexto de esa investigación colectiva que insinué que la pertenencia implica, en primer lugar, una relación entre personas. Una “interacción entre los individuos” (p. 11). En segundo lugar, un colectivo. En ese marco, un “grupo étnico” (p. 11). En tercer lugar, una regla de participación y una adscripción recíproca atravesada por una limitación común. O “el derecho de juzgar y ser juzgado de acuerdo con normas pertinentes para tal identidad” (p. 16). Recorrido por “la característica de autoadscripción y adscripción por otros” (p. 15). Y “los límites” (p. 17). En los márgenes del libro, “los límites étnicos” (p. 11). El límite fue justamente el segmento preeminente del análisis de Barth.

Desde este punto de vista, el foco de la investigación es el límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra. Por supuesto, los límites a los cuales debemos dedicar nuestra atención son límites sociales, aunque bien puedan contar con su concomitante territorial. El hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión. Los grupos étnicos no están basados simple o necesariamente en la ocupación de territorios exclusivos; necesitamos analizar los diferentes medios por los cuales logran conservarse, pues no es sólo mediante un reclutamiento definitivo, sino en virtud de una expresión y una ratificación continuas (p. 17).

Llegado 1985 Cohen (2001) publicó *La construcción simbólica de la comunidad*, libro donde aportó su categoría de pertenencia. Sin retomarlas de Simmel o Merton como las retomaría Maffesoli, pero sí de Barth, Cohen enfatizó las tres ideas principales sobre la pertenencia. Una, la relación entre personas. La “interacción social” (p. 12). La otra, el colectivo. O la “comunidad” (p. 12). La última, la regla de participación con la adscripción recíproca y la limitación común. La comunidad a la que se pertenece, que supone “aprender a ser social”, “no es reducible a un cuerpo de reglas” (p. 16). Porque implica “el sentido de una primacía de pertenecer” (p. 15). Y un “sentido de discriminación, a saber, el límite” (p. 11). Tratando de reflexionar sobre la comunidad, Cohen volvió a explicitar los ingredientes de la pertenencia. En su análisis sobresalió, de nuevo, el límite.

Estamos hablando aquí de lo que el límite significa para las personas, o, más precisamente, sobre los significados que le dan. Este es el aspecto *simbólico* de los límites de la comunidad y, en la medida en que aspiramos a comprender la importancia de la comunidad en la experiencia de las personas, es lo más crucial (pp. 12-13) [La traducción desde el inglés es mía].

Por último, hace dos décadas Rosaldo (2000) publicó *La pertenencia no es un lujo*, artículo donde sumó al diálogo su propia categoría de pertenencia. Si bien no las retuvo de Simmel, Merton, Maffesoli, Barth ni Cohen, Rosaldo acentuó las tres imágenes predominantes sobre la pertenencia. La relación entre personas. El “estar cuerpo a cuerpo, cara a cara en un espacio público” (p. 40). El colectivo. O la “sociedad civil” (p. 40). La regla de participación, la adscripción recíproca y la limitación común. La ciudadanía, como pertenencia a la sociedad civil, no sólo es deber tener “documentos” y gozar de “derechos” (p. 40). También es alcanzar “un reconocimiento al sentido de pertenencia” (p. 42). En una situación que impone “un proceso de diferenciación de los hombres privilegiados respecto de los demás” (p. 39). Al hacer el esfuerzo de reflexionar sobre la ciudadanía, Rosaldo esbozó otra vez las piezas de la pertenencia. Una vez más, el límite fue primordial en su análisis.

Se dice que la ciudadanía es un concepto universal, por lo menos dentro de las fronteras de un Estado-nación. Pero diría yo que es universal sólo de manera formal, en los documentos. No quiero menospreciar la importancia de los documentos (más que todo para los que no los tienen, los indocumentados), sino que busco ampliar el sentido del concepto de la ciudadanía porque en la práctica, en lo sustantivo, sobre todo en sus orígenes a fines del siglo xviii (el siglo de las luces), “ciudadanía” es un concepto no solamente universal, sino también excluyente. Y con esto quiero decir que ha sido parte de un proceso de diferenciación de los hombres privilegiados respecto de los demás (p. 39).

Pienso que estos tres grandes aspectos de la pertenencia constituyen una categoría con dos *ventajas* centrales.

Por una parte, es una categoría con la que *evitamos la teorización desbocada*. Lo que Charles Wright Mills (2003) llamó “la gran teoría” (p. 44). Una teoría cuya “causa fundamental” es “la elección inicial de un nivel de pensamiento tan general, que quienes lo practican no puedan lógicamente descender a la observación” (p. 52). Lo que eludimos, más precisamente, es sacralizar lo conceptualizado. El “fetichismo del concepto” (p. 68). Que es el obstáculo que enfrentan quienes “se han atascado camino arriba en un nivel muy alto de generalización, por lo común de carácter sintáctico, y no pueden descender a los hechos” (p. 91). La relación entre personas, el colectivo, la regla de participación, la adscripción recíproca, la limitación común; todos son componentes que podemos experimentar. Podemos, por ejemplo, observar las relaciones, leer las reglas, escuchar las adscripciones y las limitaciones. A la vez que podemos percibir, usando todas las técnicas de forma complementaria, al colectivo.

Por la otra parte, con la categoría de pertenencia que construimos *nos apartamos de la falsa discusión entre el voluntarismo y el determinismo*. O de lo que Pierre Bourdieu ([1980] 2007) pensó como la oposición “que se establece entre el subjetivismo y el objetivismo”. Aquella que, “de todas las oposiciones que dividen artificialmente la ciencia social”, es “la fundamental y la más ruinosa” (p. 43). La pertenencia no está absolutamente actuada por las personas. Tampoco absolutamente estructurada por el colectivo. La regla de participación, como orden objetivo, estructura la pertenencia más allá del sentido de las personas. Pero la adscripción recíproca, como orden subjetivo, la actúa más acá de la exigencia y el impedimento del colectivo. Incluso, si faltara la regla de participación, no habría plena libertad. Seguiría habiendo condicionamiento. La adscripción supone reciprocidad. No unilateralidad. Aun así, en la unilateralidad seguiría habiendo condiciones. Como dijimos en la introducción, la pertenencia se diferencia del “involucramiento”. La diferencia es que el involucramiento implica todos los componentes de la pertenencia, menos la adscripción recíproca. En el involucramiento hay adscripción propia o adscripción ajena, no ambas. La persona adscribe al colectivo, pero no es adscripta a él por la otra persona. O al revés, la persona no adscribe al colectivo, pero sí es adscripta a él por la otra persona. Cada una sujeta a la otra. Aún más, si lo que faltara fuera la adscripción recíproca, tampoco habría pleno sometimiento. También seguiría existiendo la oportunidad. La regla de participación supone la habilitación. No sólo la restricción o la coacción.

2.2. El detrás de la categoría de pertenencia de este trabajo

Alguien podría sostener que definir así, a la pertenencia o cualquier otro fenómeno, es inadecuado. Que es incorrecto sintetizar lo concebido por autores inscriptos en líneas de reflexión diversas. Porque es incoherente. Yo sostengo todo lo contrario. Para mí no sólo es válido, sino también iluminador, unir lo pensado por autores de análisis heterogéneos. Si lo que se une no es contradictorio. Lo que supone evitar unir teorías completas, uniendo sus fragmentos. Justamente, aquellos conceptos que versen sobre el fenómeno que se investiga. Entonces, yo no intento unir la teoría de la socialización de Simmel con la teoría del grupo étnico de Barth. Ni las teorías del grupo de referencia y la comunidad de Merton y Cohen con las teorías de la cultura y la ciudadanía de Maffesoli y Rosaldo. Lo que intento es unir sus conceptos de pertenencia. Independientemente de que esas categorías estén matizadas. Que la categoría de Simmel apunte a lo social y, la de Barth, a lo étnico. O que las categorías de Merton y Cohen apunten a lo referencial y lo comunitario y, las de Maffesoli y Rosaldo, a lo tribal y lo civil. Con Bernard Lahire (2005), detrás de la categoría de pertenencia de este trabajo hay un *paradigma* del *pluralismo*, una “posición epistemológica pluralista” (p. 21).

Alguien más podría responder que, aunque eso terminaría siendo adecuado, en principio habría otra complicación. Seguiría habiendo una deficiencia en sintetizar lo concebido por autores provenientes de ciencias sociales diferentes. Sería incongruente complementar reflexiones antropológicas con reflexiones sociológicas. Desde mi perspectiva, esa también sería una falacia. Tal como lo veo, además de ser compatible, unir lo pensado por autores de orígenes distintos es una herramienta para producir un conocimiento aún más profundo. Siguiendo a Edgar Morin ([1994] 1998), detrás de la categoría de pertenencia de este trabajo hay otro *paradigma*, de la *interdisciplina* o la “interdisciplinariedad” (p. 8). Un paradigma que es el trasfondo de algunas de las escuelas científico sociales más productivas. Como la Escuela de Fráncfort de Max Horkheimer, Theodor Adorno, Erich Fromm y Herbert Marcuse. Conformada en la intersección de la filosofía, la sociología, la psicología y disciplinas afines. También es la interdisciplina la que subyace a algunas de las investigaciones antropológicas y sociológicas más heurísticas. Por ejemplo, *Los argonautas del Pacífico occidental* y *Las formas elementales de la vida religiosa*. ¿Cómo, sino, entendemos que un texto fundacional de la tradición antropológica fuera escrito por un etnógrafo que, en el mismo texto, también se identificaba con la igualmente incipiente tradición sociológica?

¿Y de qué forma, si no esa, captamos que una obra fundante de la sociología fuera elaborada por un analista sobre la base de la experiencia acumulada de la antropología? Desde la clave interdisciplinaria es que podemos explicar que en la introducción de *Los argonautas* Malinowski (1986) declarara: “como sociólogo, no me interesa saber lo que A o B puedan pensar *en tanto que* individuos, de acuerdo con sus azarosas experiencias personales; solamente me interesa lo que sienten y piensan *en tanto que* miembros de una comunidad determinada” (pp. 39-40). Y también es desde el lente interdisciplinario que podemos analizar por qué a gran parte del desarrollo de *Las formas* Durkheim (2003) lo formuló, para expresarlo con sus palabras: “según el juicio que podemos formar a partir de los datos de la etnografía” (p. 378).

2.3. La categoría de pertenencia en otras investigaciones

La categoría de pertenencia, como categoría para la investigación, no es privativa de este trabajo. Es constitutiva al menos de la escena de las ciencias sociales de la religión. En la Argentina quizás sea la primera vez que se la usa, así como la construimos recién, para abordar a los movimientos católicos. Pero sin duda en otras investigaciones ya se la usó, de otras formas y para otros universos. Desde fines del siglo XX se impulsan algunas investigaciones antropológicas, sociológicas e históricas que analizan “pertenencias” religiosas.

Por un lado, hay una tradición de investigaciones que analizan *las pertenencias religiosas de los habitantes de zonas diversas de la Argentina*. Un trabajo pionero fue el de Juan Cruz Esquivel, Fabián García, María Eva Hadida y Víctor Houdin (2001). En *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires* se enfocaron en los habitantes de Quilmes, analizando junto a sus pertenencias sus prácticas religiosas. Un segundo trabajo fue el del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, desde el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales y con la dirección de Fortunato Mallimaci (2013). Fue la “Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina”, hecha en el 2008 y publicada como libro hace algunos años. El *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, para enfocarse en los habitantes de toda la Argentina, analizó junto a sus pertenencias sus ideas y sus posiciones religiosas. Hubo un tercer trabajo, de profundización del anterior, con la dirección de Mallimaci a la par de Verónica Giménez Béliveau y Esquivel (2019). La *Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina* fue hecha en el 2019 y aún no fue

publicada como libro. El informe de la segunda encuesta volvió a enfocarse en los habitantes de la Argentina intentando analizar las mismas dimensiones, desde la comparación con la primera encuesta.

Los tres trabajos usaron como conceptos categorías amplias de pertenencia. Y, como enfoque, la estadística. Las categorías fueron amplias porque se las usó suponiendo que hay pertenencia ahí donde sólo hay adscripción propia. Se excluyó principalmente la adscripción ajena. La idea de fondo fue que “pertenece” quien se define como X. En ese caso, quien durante la encuesta se define como cristiano, judío, musulmán, umbandista, budista, espiritista o de cualquier otra religión. No quien, además, está sujeto a la definición como X de otra persona. Por ejemplo, a una definición como protestante de otro participante de un movimiento luterano. Es decir, se supuso por “pertenencia” lo que en este trabajo entendemos como “involucramiento”.

Pero más allá de todas las investigaciones emprendidas [“desde una óptica cualitativa”], no nos es posible dimensionar todos los procesos señalados. No nos es posible precisar la importancia que los distintos sectores sociales le asignan a la religión ni cuál es el grado de preferencia hacia las prácticas religiosas dentro de la amplia gama de actividades. Tampoco podemos brindar detalles acerca de cuan generalizada se halla la pertenencia evangélica y en cuanto proyecta su “amenaza” sobre la católica. Asimismo, nos es dificultoso señalar los niveles de participación popular en estos campos como para corroborar las afirmaciones que postulan una revitalización de la fe en el marco de procesos de construcción de nuevos significados (Esquivel, García, Hadida y Houdin, 2001, p. 36).

1. ¿Cómo se definen los habitantes de la Argentina desde el punto de vista de las pertenencias religiosas?

Una de las grandes preguntas que guiaron nuestra investigación es conocer cómo se definen los habitantes de la Argentina desde el punto de vista de la adscripción religiosa. ¿Se había modificado el porcentaje de aquellos que, en 1960, afirmaban ser católicos? ¿Había crecido el espacio social de otros cultos religiosos? (Mallimaci, 2013, p. 32).

Lo que no significa para nada que haya tenido que suponerse algo más preciso. Tratar de analizar pertenencias religiosas desde el significado complejo de este trabajo y desde la estadística, sería sencillamente absurdo. Como mínimo se le tendría que preguntar a cada encuestado “¿cuál es su religión?” (Mallimaci, Giménez Béliveau y Esquivel, 2019, p. 10). Junto a algo tan falto de sentido como “¿alguien más lo ve así?”. Entonces, no hay ninguna falencia en usar categorías amplias de pertenencia en articulación con la estadística. Todo lo contrario. La falencia sería pensar que, con la respuesta de encuesta “yo soy X”, el encuestado declara su más profunda identidad y pertenencia religiosa. Como afirma Alejandro Frigerio (2007), sería confundir la “identidad social” con la “identidad personal” y la “identidad colectiva” (p. 16).

Sea como sea, desde categorías amplias de pertenencia y desde la estadística, los tres trabajos propusieron una tesis sugestiva. En Quilmes, como en toda la Argentina, las pertenencias religiosas están configuradas por el catolicismo. Los habitantes se definen ante todo como católicos. En Quilmes, en el 2001 un 77,5% se definió así. En toda la Argentina, hacia el 2008, un 76,5%. Y, llegado el 2019, aún un 62,9%. En paralelo, las pertenencias religiosas implican cierta incidencia del protestantismo y una mínima incidencia de otras variantes. Dado que algunos habitantes se definen como protestantes. Sea pentecostales, bautistas, luteranos, metodistas o adventistas. O que unos pocos se definen por otras opciones. En Quilmes un 10,2% se definió como evangélico. En toda la Argentina, primero, un 9%. Hoy, un 15,3%. En la localidad, también un 1,6% se definió como de otra religión. En todo el país, en el primer momento un 2,1% se definió como testigo de Jehová o mormón y, un 1,2%, como judío, musulmán, umbandista, budista o espiritista. Hoy en día, un 1,4% y el mismo 1,2%. Por último, las pertenencias religiosas implican como opuesto las no pertenencias religiosas. Puesto que varios habitantes se definen como no creyentes, ya como ateos, agnósticos o personas sin religión de referencia. En Quilmes, hace dos décadas un 10,2% se definía como sin religión. En toda la Argentina, hace una década un 11,3%. Ahora, un 18,9% (Esquivel y otros, 2001, p. 40; Mallimaci, 2013, p. 33; Mallimaci y otros, 2019, p. 10).

Como vemos, los dos trabajos del CEIL también mostraron un cambio significativo. En la Argentina de hoy asistimos a cierto debilitamiento de la institución católica. Simultáneo a cierto fortalecimiento de la institución protestante. Del 2008 al 2019 el número de habitantes que se definió como católico bajó un 13,6%. Al revés, el que se definió como evangélico subió un 6,3%. Podríamos pensar que también estamos ante cierta declinación del fenómeno religioso en sí mismo. Ya que el número de habitantes que se definió como sin religión subió un 7,6%. Pero, en verdad, eso no es sostenible. Lo que declina es la identificación con “la religión” como una tradición. De hecho, la creencia en “la energía” subió un 11,5% (Mallimaci y otros, 2019, p. 22).

La tesis de los tres trabajos, que el catolicismo configura las pertenencias religiosas de la Argentina, es afín a la de otros trabajos de Latinoamérica. Entre ellas, a la tesis del *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2007). El libro llega a una conclusión principal que sintoniza con la que sacan las investigaciones locales. En México las pertenencias religiosas se centran en el catolicismo, y no el protestantismo o cualquier otra variante. Aunque lo hagan con menor fuerza que antes. Justamente, por la suba del número de

habitantes que se definen como protestantes. O por la suba del número de quienes lo hacen como no creyentes (p. 327).

Por el otro lado, hay una línea de investigación que analiza *las pertenencias religiosas de las comunidades islámicas de Brasil*. Es el trabajo de Silvia Montenegro (2004). En *El problema del Islam como "identidad axiomática"*, al enfocarse en la Sociedad Beneficente Musulmana de Río de Janeiro, Montenegro analizó las intersecciones entre sus pertenencias religiosas y étnicas.

A diferencia de los anteriores, ese trabajo usó como concepto una categoría precisa de pertenencia. Y, como enfoque, la etnografía. La categoría fue precisa ya que se la usó suponiendo que hay pertenencia ahí donde hay más que adscripción propia. Se incluyeron la adscripción ajena, la regla de participación y en especial la limitación común. La idea de fondo ya no fue que "pertenece" quien se define como X. En ese contexto, quien durante la etnografía se define como 'beneficente'. Sino quien, a la vez, está sujeto a la definición como X de otra persona y a la regla Y del colectivo. Mientras define como no X a un tercero. En ese marco, quien está sujeto a la definición como 'beneficente' de otro 'beneficente' y a la regla de admisión de la Sociedad Beneficente Musulmana. Conforme define como no 'beneficente' a alguien más.

Desde una categoría precisa de pertenencia religiosa y desde la etnografía, el trabajo reveló varias cuestiones interesantes. Para poder participar en la Sociedad Beneficente Musulmana, para poder asistir a sus cursos de árabe, no es necesario saber hablar la lengua. Esa habilitación diferencia a la comunidad islámica de Río de Janeiro de otras de Brasil, que restringen la entrada a su seno a quienes no dominan el idioma. Además, los participantes de la comunidad de Río de Janeiro se definen mutuamente como musulmanes. Pero no agregan a su definición mutua la descripción como árabes. Para los 'beneficentes', se puede ser musulmán sin ser árabe. El "arabismo" queda por fuera del "islamismo" (p. 38). Creencia que también los diferencia de otros musulmanes de Brasil, que sostienen que es imposible ser lo primero sin ser lo segundo. En definitiva, en Brasil las pertenencias religiosas de las comunidades islámicas pueden no superponerse con las pertenencias étnicas árabes.

El tipo de identidad axiomática, que persiste en el discurso de muchas instituciones que consideran representar una religión de inmigrantes y sus descendientes, fue destejido en la comunidad de Río de Janeiro. Esta posibilidad de redefinir las posiciones y los orígenes encuentra sustento en el discurso del Resurgimiento islámico que antepone la adscripción político-religiosa por sobre otras fuentes de identidad y propone re-escribir las historias locales a la luz de una pertenencia exclusiva al Islam (p. 49).

Ahora bien, la categoría de pertenencia no sólo es usada para plantear problemas de investigación y, desde ahí, proponer soluciones hipotéticas. También es usada para elaborar respuestas tentativas a preguntas que se formularon desde otras categorías. En algunas investigaciones locales sobre los movimientos católicos se plantea que los movimientos se encastran con la pertenencia. En un planteo que supone por “pertenencia”, o “integración”, algo afin a lo que entendemos en este trabajo.

Como anticipamos, hay una tradición de investigaciones que abordan a los movimientos católicos analizando principalmente sus relaciones religiosas. Es en ella que hay una rama que plantea que *los movimientos están configurados por la pertenencia*. Un trabajo disparador fue el de Verónica Roldán (1999). En *La religiosidad en el movimiento carismático católico* se enfocó en la Renovación Carismática Católica, analizando entre otras cosas las interacciones entre sus participantes. Hubo un trabajo posterior, de Giménez Béliveau (2007). *Carreras militantes* se enfocó en la Renovación y, en paralelo, en los Seminarios de Formación Teológica y la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino. Para lo que aportó un análisis de las inscripciones de las personas a los mismos movimientos. Hubo un último trabajo, el de Agustina Zaros (2017). *Hay otro mundo y está dentro de éste* se enfocó en los Focolares, intentando enfatizar el análisis de las posiciones de los participantes ante el movimiento. Usando enfoques cercanos a la etnografía, los tres trabajos plantearon que la pertenencia configura a todos esos movimientos.

La *pertenencia* implica un compromiso mayor; seguir fielmente las prácticas y una sustancial convicción en la fe. Es el elemento distintivo de la Renovación - fuertes lazos unen al miembro con el grupo, creando un importante compromiso que implica varias obligaciones para quienes adhieren. Dadora de identidad, la pertenencia está reforzada por las acciones solidarias entre los miembros, por la socialización dentro de los valores de la comunidad y por una formación religiosa que permite su mejor integración. En síntesis, la pertenencia es la dimensión que está más íntimamente relacionada a la vida colectiva-comunitaria y está determinada por la creencia, la práctica y la experiencia religiosa con consecuencias también sobre el plano de la vida privada y social (Roldán, 1999, p. 9).

Aquello que las comunidades desean transmitir es su propia vivencia del catolicismo: los grupos enseñan a ser un fiel del grupo. Proponen, en efecto, un camino de integración a la comunidad, que es también un recorrido de formación de un tipo de sujeto creyente según los valores del grupo (Giménez Béliveau, 2007, p. 55).

Hoy en día los focolares son una vía más dentro del catolicismo, los entrevistados provienen de ambientes parroquiales, han frecuentado el catequismo y han recibido los sacramentos. Sin embargo, la propuesta de los focolares no deriva del catolicismo sino de la pertenencia al grupo, es porque están en un movimiento. Se reconocen herederos del catolicismo pero innovando un proyecto diferente, proponen una continuidad que responde a la autoridad de una tradición y constituyen “pequeñas memorias” (Hervieu-Léger, 1993:284) (Zaros, 2017, p. 92).

2.4. La afinidad de la categoría de pertenencia con otras de otras investigaciones

La categoría de pertenencia, como toda categoría, no está aislada. Hay algunas categorías que se le alejan, algunas que se le acercan. Otras con las que tiene afinidad son la categoría de “*comunidad*” y la categoría de “*lazo*”. Ambas fueron usadas en otras investigaciones. Como en las dos investigaciones locales que, hasta hace algunos años, eran las únicas que se habían impulsado sobre los Cursillos de Cristiandad.

Como ya apuntamos, hubo dos líneas de investigación que se enfocaron en los Cursillos de Cristiandad. La primera fue la de Carlos Crespo (2007). En *Orígenes de Cursillos de Cristiandad*, focalizándose en los Buenos Aires de los 60, analizó entre otras cuestiones las interacciones entre los participantes del movimiento. Concretamente, entre los participantes de los Cursillos de Morón. La segunda línea fue la de Guido Giorgi y Mallimaci (2012). *Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social* se volvió a focalizar en los Buenos Aires de los 60, aportando un análisis de las incidencias del movimiento en el Onganiato. En particular, de las incidencias de los primeros cursillos de Pilar.

Usando como enfoque a la historiografía, los dos trabajos discutieron con la etiqueta “partido secreto” que García Lupo le había adosado a los Cursillos en 1968. Fue en el contexto de la discusión que introdujeron la categoría de “comunidad” y la categoría de “lazo”.

Para Crespo (2007), en lugar de ser un partido secreto, los Cursillos de Morón fueron una comunidad, una “comunidad explícita”. Lo que significa, por un lado, que sus participantes no interactuaron desde fines, sino desde experiencias. Puntualmente, más que enlazarse desde fines políticos definidos en la cima de la esfera de poder, lo hicieron desde experiencias religiosas promovidas en el seno del movimiento. Que no quita que hayan tenido algunos fines, también religiosos. De hecho, querían ensamblar personas cristianas que se comprometieran con la sociedad. Por el otro lado, ese fin no permanecía oculto. Era visibilizado por el movimiento.

Con el nombre “comunidad explícita” busco contrastar la denominación “partido secreto” propuesta por García Lupo: “Comunidad” en vez de “partido” ya que los miembros no convergen exclusivamente por intereses sino fundamentalmente por ser partícipes de una vivencia común. “Explícita” en vez de “secreto” en tanto la deliberada intencionalidad del Movimiento de Cursillos de ser elementos de socialización de generaciones de cristianos laicos comprometidos con el mundo (p. 12).

Se evidencia claramente que en Morón los cursillistas no asumieron la lógica de un “partido secreto” de acuerdo a una élite de poder, sino más bien son el reflejo claro de los sectores de clase media en ascenso, en donde gran parte de ellos se descubrieron oscurecidos por las “peripecias” peronistas (p. 7).

[...] en tanto “comunidad explícita” [...] los cursillos funcionaban, parafraseando a Bourdieu, como “estructuras estructurantes”, i.e. como un espacio donde afianzar redes interpersonales que permiten la reproducción de cierta matriz integralista, y también como un lugar donde se construye una subjetividad común a través de una experiencia fundacional (p. 7).

También según Giorgi y Mallimaci (2012), en vez de ser un partido secreto, los primeros cursillos de Pilar fueron un lazo o un “lazo social fuerte”. En el sentido de que se apoyaban en la confianza entre las personas que interactuaban en su seno. En lo que hace a Onganía y compañía, que interactuaron en su seno, su confianza sería anterior a su asistencia a los cursillos. Su confianza junto a sus interacciones y sus ideas. Así, si los primeros cursillos de Pilar incidieron en el Onganiato, fue fortaleciendo las socializaciones y las ideologías que ya se desarrollaban en el campo político. Lo que para nada obstruye que los primeros cursillos de Pilar tuvieran sus propias creencias, sus propias ideas y sus propios fines. En efecto, lo que querían era empalmar personas cristianas, al estilo del cristianismo primitivo.

Con una intensa moral de conducta cristiana como guía, se generaban redes sobre las que se consolidaba la confianza interpersonal que Mark Granovetter señala como la base del lazo social fuerte (Granovetter, 1973) (p. 121).

Recién en marzo de 1966 tendrá lugar el primer cursillo en la Arquidiócesis de Buenos Aires, en la estancia La Montonera (AICA, 23/03/2006). Habría sido en los retiros organizados entre marzo y junio de 1966 donde se ultimaron los detalles del golpe (García Lupo, 1984; Anguítu y Caparrós, 1997: 57). Esto es muy factible, ya que entre los cursillistas de La Montonera estaban, además de Onganía, Alejandro Agustín Lanusse, a la sazón jefe del III Cuerpo de Ejército y desde 1968 el hombre que controlará los hilos de la Revolución Argentina hasta llegar a la presidencia de facto en 1971; también, participarán los futuros ministros del régimen Néstor Jorge Salimei, y Enrique Martínez Paz.

Sin embargo, el dato que el primer Cursillo en Buenos Aires fuera en fecha tan próxima al golpe de Estado dejaría poco margen como para imputarles un peso específico en la generación de una homogeneidad ideológica, o de una solidaridad grupal estrecha. Si bien nos manejamos en el terreno de lo hipotético, nos inclinamos a considerarlos como un espacio de convergencia de sociabilidades preexistentes. La presencia de Lanusse, Onganía, Salimei y Martínez Paz entre otros, en el retiro espiritual de La Montonera debe ser pensada como la confluencia de otro tipo de sociabilidades: el vínculo entre estos individuos no se generó allí, sino que sería preexistente. [...]. Si los Cursillos cumplieron un rol de formación ideológica, lo hicieron sobre grupos que ya estaban en el poder (p. 121).

El objetivo de los Cursillos era crear núcleos de cristianos, tomando como modelo las antiguas comunidades cristianas. [...]. Crear un cristianismo vivo y operante, con una Iglesia organizada en comunidades de base (p. 121).

2.5. La categoría de pertenencia como una herramienta para analizar

Las categorías de investigación, como la de pertenencia, la de comunidad y la de lazo, suelen ser puntos de partida, de llegada o ambos. La categoría de comunidad explícita de Crespo y la categoría de lazo social fuerte de Giorgi y Mallimaci fueron puntos de llegada. Fueron conceptos que los autores usaron para inscribir las conclusiones de sus investigaciones sobre los Cursillos de Cristiandad de Buenos Aires en la tradición de reflexión de las ciencias sociales. En cambio, la categoría de pertenencia de este trabajo es un punto de partida. Es un concepto que pienso como una herramienta para analizar. Primero, las reglas a las que están sujetos los participantes de los Cursillos para participar en ellos. Segundo, las adscripciones al movimiento y su entorno que esos participantes construyen juntos. Tercero, las limitaciones que trazan para otras personas. Claro que ni las *reglas de participación*, como estructuras, ni las *adscripciones recíprocas* y las *limitaciones comunes*, como acciones, carecen de un sustrato. No son coacciones, restricciones, habilitaciones, creencias y prácticas que ocurren en el aire. Sino sobre una base. Sobre lo que Rodolfo Kusch ([1978] 2007) nombraría “suelo” (p. 257). En este caso, el suelo de las *interacciones entre los participantes de Santa Fe*. Como lo definiría Erving Goffman ([1959] 1981), de sus acciones condicionadas mutuamente o de “influencia recíproca” (p. 27).

Entonces, mi pregunta por los rasgos de las pertenencias de los participantes de los Cursillos al movimiento problematiza varios puntos. No sólo el perfil de sus adscripciones recíprocas. También el de sus interacciones en Santa Fe, sus reglas de participación y sus limitaciones comunes. Mi objetivo de describir esas pertenencias tiende a interpretar y, en definitiva, comprender esas cuatro grandes aristas. Lo que en palabras de Clifford Geertz (1993) sería una “descripción densa”. Una descripción profunda que, como descripción contraria a la “descripción superficial”, es justamente el objetivo de mi etnografía.

[...] la diferencia entre lo que Ryle llama la “descripción superficial” de lo que está haciendo el que ensaya ante el espejo (remedador, guiñador, dueño de un tic...), es decir, “contrayendo rápidamente el ojo derecho” y la “descripción densa” de lo que está haciendo (“practicando una burla a un amigo al simular una señal con el fin de engañar a un inocente y hacerle creer que está en marcha una conspiración”) define el objeto de la etnografía: una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias y sin las cuales no existirían (ni siquiera los tics de grado cero que, como *categoría cultural*, son tan no guiños como los guiños son no tics), independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados (p. 22).

3. Las interacciones de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe

De mi etnografía en los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe uno de los primeros emergentes fue que sus participantes establecen interacciones en círculo. En lo que Eduardo Bonnín Aguiló y Juan Hervás Benet definieron como las tres grandes etapas del ciclo y el medio del movimiento. En el curso, el “*cursillo*”. En la planificación o el “*precursillo*”. Y en la extensión, o bien el “*poscursillo*”. Etapas que se suceden en bucle. Usando la clasificación de Goffman ([1971] 1979), esas interacciones son “*directas*” y “*mediatizadas*” (p. 148). Suelen desarrollarse “cara a cara” (p. 28), pero a veces lo hacen “mediante algo”. Principalmente, “pantalla a pantalla”.

3.1. Las interacciones del cursillo

Empecé la primera etapa de mi trabajo de campo en abril del 2013 y terminé la segunda en diciembre del 2021¹. En esos ocho años las interacciones del cursillo que registré casi no cambiaron. Los Cursillos de Santa Fe suelen concretarse en ocho cursillos por año. Cuatro para hombres y cuatro para mujeres. Cada cursillo dura tres días y medio. De la tarde del jueves a la noche del domingo. Y se hace en un lugar más o menos alejado del centro territorial de la arquidiócesis de Santa Fe. En la “casa de retiro Padre Julio Rodríguez”, ubicada en la ciudad de Recreo, cerca de la capital de la provincia de Santa Fe. A cada cursillo, una vez en su vida, asisten unas 30 personas. Provenientes de la ciudad de Santa Fe y las localidades aledañas. Los asistentes, los cursillistas, son acompañados por los conductores o los “dirigentes”. Quienes provienen de las mismas zonas. Unas 20 personas son las que conducen cada cursillo. Su conducción consiste en impulsar principalmente una serie de interacciones. Las mismas interacciones que Bonnín y Hervás describieron como las centrales del cursillo. Dan las ponencias, o bien los “*rollos*”. Dan las *meditaciones*. Dirigen las *oraciones*. Administran los *sacramentos*. Guían las *canciones*. Moderan los grupos, las “*decurias*”. Presiden el encuentro de cierre o la “*clausura*”.

¹ La primera etapa de mi trabajo de campo fue el sustento de mi tesis de licenciatura en sociología “Los Cursillos de Cristiandad. Un caso de relación religiosa moderna tardía”. A la tesis la proyecté, desarrollé y escribí entre marzo del 2012 y diciembre del 2014, defendiéndola en abril del 2015. Fue dirigida por Silvia Montenegro y evaluada por un jurado conformado por Verónica Giménez Béliveau, Luis Donatello y Federico Lorenc Valcarce. El marco fue la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral. La calificación fue 10. Al respecto, ver Giupponi (2015a).

El primer cursillo de Santa Fe fue para hombres. Se hizo del 25 al 28 de noviembre de 1971. El primero para mujeres se hizo un año después, del 29 de junio al 2 de julio de 1972. Hasta el 2019, después de 48 y 47 años, se llevaban hechos 155 cursillos de hombres y 153 de mujeres. Un total de más de 300 cursillos que, a lo largo de casi *50 años*, resulta en un promedio histórico de unos seis cursillos por año. Tres para cada género. Desde ya, en el 2020 los cursillos enfrentaron una interrupción. En abril el “secretariado arquidiocesano” publicó un decreto con el que detuvo las prácticas del movimiento. Una decisión acorde con las medidas de distanciamiento tomadas en todo el mundo como consecuencia de la pandemia del coronavirus iniciada en China.

Más allá de ese contexto de excepción, en general los cursillos de Santa Fe se hacen a mediados de cada año. Antes de la pandemia, en el 2019 se hicieron dos en mayo, dos en junio, dos en julio, uno en agosto y otro en septiembre. Cada uno, durante poco más que un fin de semana. Son cursos muy intensivos. Pero no tan cortos. Diferentes de algunos ejercicios espirituales de la Compañía de Jesús, que duran todo un mes. Aunque también de algunas clases de catequesis en la parroquia del barrio, que pueden durar sólo dos horas de la mañana del sábado.

Las horas del cursillo se pasan en una *casa de retiro*. Los Cursillos de Santa Fe tienen una propia en Recreo. Si bien sus primeros cursillos se hicieron en otra edificación, que no era de su propiedad. La construcción, más que una casa de retiro, era una casa de campo. Se trataba de la estancia “El Carmen”, emplazada en la localidad de Racedo, a unos 50 kilómetros de la capital de la provincia de Entre Ríos, la ciudad de Paraná. Muchos de los cursillos siguientes se hicieron durante largos años en el viejo Seminario Metropolitano de Santa Fe, instalado en el barrio Guadalupe. En 1997, los cursillos pasaron a hacerse en la casa de retiro. Como antes la estancia y el seminario, hoy la casa de retiro permite retirarse de la cotidianidad, alejarse de la vida diaria.

Ir a la casa de retiro implica desplazarse hacia el territorio de Recreo que se conoce como “Recreo Sur”. Un área donde prevalece el ambiente rural y la práctica agrícola. Se puede acceder en auto o moto viajando por la ruta nacional 11 hasta el kilómetro 477. En bicicleta o a pie, a la vera de la ruta. O en colectivo, tomando en cualquiera de sus paradas de Santa Fe la línea “Recreo”, que también va por la ruta. El recorrido, desde el centro de Santa Fe, es de unos 14 kilómetros. En auto lleva unos 25 minutos. El predio está al borde de la ruta. Viniendo desde Santa Fe, desde el sureste, lo observamos a mano derecha. Lo vemos a mano izquierda viniendo desde el norte, desde localidades como Gobernador Candioti, Nelson, Llambi Campbell y Emilia.

La casa de retiro puede identificarse desde varios metros de distancia. Al costado de la ruta, viniendo desde Santa Fe, hay un cartel de vialidad que indica: “Mov. Cursillo de Cristiandad. Casa de retiro”. Pegado a una reja de entrada hay otro cartel, hecho con recortes de letras, que señala: “casa de retiros”. A la izquierda, sostenida en un poste de la reja, hay una pintura mediana de la Virgen María, la Virgen de Luján. Al fondo, colgada desde la cima del frente de la casa, hay una cruz. Una gran cruz de madera con una figura blanca de Cristo.

En *Los argonautas del Pacífico occidental*, Malinowski (1986) invitó a imaginar cómo sería llegar a la Nueva Guinea a donde él mismo había llegado en 1914 para impulsar su etnografía. “Imagínese que de repente está en tierra, rodeado de todos sus pertrechos, solo en una playa tropical cercana de un poblado indígena, mientras ve alejarse hasta desaparecer la lancha que le ha llevado” (p. 22). Habrá quien se imagine la situación y evoque el miedo de encarar un territorio alejado y exótico. Habrá quien, en cambio, lo que evoque sea el placer de poner los pies en una playa paradisíaca.

Sobre la casa de retiro de los Cursillos de Santa Fe, yo invitaría a imaginar cómo sería llegar a un paisaje coloreado por el verde. Apenas avanzamos por el corto camino de tierra que separa a la ruta del predio, descubrimos un pasto espeso y unos árboles frondosos. Aún más si llegamos al terreno en primavera. Si lo hacemos en verano, el cuadro puede ser menos pintoresco. Como en toda la región, hay días en que el calor es agobiante y los mosquitos son insoportables.

Pasando la reja de entrada hallamos un largo patio delantero. Lo atravesamos de punta a punta y nos encontramos con la casa. La edificación es sencilla y enorme. Es una construcción rectangular. Tiene un salón de recepción de su mismo ancho. Una galería que recorre más de la mitad de su longitud. Una sola planta, pero un segundo piso con una habitación. Un pabellón de dormitorios, cada uno con un par de camas. Varios baños, para hombres y para mujeres. Una cocina con utensilios diversos. Un comedor con mesas redondas y, a veces, tablones. Un salón de exposición. Dos patios internos, uno central y otro trasero. Y dos capillas, una grande y otra chica.

En el vestíbulo hay una puerta que nos lleva al comedor. Al entrar y voltear la cabeza hacia arriba, divisamos un cuadro de Jesús lavándole los pies a sus discípulos en la Última Cena. Al levantar los ojos hacia el frente, entrevemos una segunda cruz, semejante a la de fuera de la casa. Al sostener y girar la vista en redondo, visualizamos una estatuilla de Jesús y algunos cuadros de casi todos los asesores espirituales de la historia del movimiento de Santa Fe.

Fuera del comedor, nos topamos con la galería y el patio central. Al final de la extensa galería, se nos aparecen el salón de exposición, el patio trasero y la capilla grande. En una esquina del patio central hay una franja con dos palmeras, un muro y una tercera cruz, lisa. En un rincón del patio trasero, un oratorio con una estatua de la Virgen. En las paredes del salón, otros cuadros de sacerdotes. La capilla grande es una verdadera parroquia en miniatura. Tiene un sagrario, un altar, un ambón en forma de atril. Varias filas de bancos de madera. Una cuarta cruz, similar a la del exterior de la casa y a la del comedor. Una segunda estatua y una estatuilla de la Virgen. Algunos cuadros de Jesús en las estaciones de su Vía Crucis. Y una inscripción en letras bordó que enmarca ambos lados de la cruz, afirmando: “Mi mandamiento es este: ámense unos a otros como yo los he amado”. A la capilla chica la localizamos en el otro extremo de la casa. Por supuesto, cubre menos espacio y tiene menos cosas que la capilla grande. Aun así, también tiene un altar. Enfrentado a unas decenas de sillas de plástico.

La casa de retiro, con esa composición, está preparada para alojar a contingentes numerosos. De hecho, lo hace en cada cursillo, cuando hospeda a grupos de unas 50 personas. Personas que vienen de zonas heterogéneas. Más o menos urbanas o rurales. Más o menos administrativas, comerciales, agrícolas, ganaderas o industriales. Más o menos prósperas o vulnerables. Tanto los cursillistas como los dirigentes son originarios de Santa Fe y alrededores. Ante todo, de Coronda, Esperanza, Estación Díaz, Franck, Gálvez, Helvecia, Humboldt, La Criolla, Laguna Paiva, Monje, Progreso, San Genaro, San Javier, San Jorge, San Justo, Santo Tomé y Sarmiento.

Los cursillistas y los dirigentes no van a la casa de retiro desde sus domicilios particulares, cada quien por sus propios medios. Van en un transporte común, todos juntos desde la “sede de calle Belgrano” del movimiento en Santa Fe. Cuando llegan, empieza el cursillo. Durante los tres días y medio los dirigentes conducen el cursillo. Pero algunos lo hacen más que otros. El elenco, el “*equipo*”, tiene un sacerdote que es el “*director espiritual*” y un laico que es el “*rector*”. Como Bonnín diagramó. El resto, en lugar de ser laicos divididos en “profesores” y “*auxiliares*”, son todos auxiliares. Pese a que algunos de los auxiliares son “*bases*” y, otros, *auxiliares en sí mismos*. Esa subclasificación es una diferencia con el diagrama de Bonnín. Más allá de los nombres, el director espiritual y el rector son quienes más conducen al cursillo. Las bases y los auxiliares en sí mismos, quienes lo hacen menos. El director espiritual conduciría el espíritu de cada cursillista y dirigente. El rector, la marcha de todo el curso. Las bases apoyarían al rector. Y, los auxiliares en sí mismos, ayudarían al rector y las bases.

Los dirigentes se encargan primero de dar los *rollos*. Los rollos son ponencias con las que se concreta gran parte de la predicación del cursillo. No son homilías, como las que dan los sacerdotes en las misas. Tampoco son catequesis, tales como las que dan algunos laicos en las parroquias. Son exposiciones sobre aspectos del movimiento, la institución católica y el ámbito cristiano. Elaboradas tanto desde el imaginario del movimiento, la doctrina de la institución y la enseñanza del ámbito como desde el “testimonio” de cada expositor, de cada “rollista”. No desde una teología sin experiencia. Conforman lo que en la institución, en griego, se llama “*kerigma*”. Mientras los dirigentes hablan, los cursillistas escuchan y algunos toman apuntes.

Por ejemplo, el director espiritual da el rollo *Sacramentos*. Donde expone los siete sacramentos que administra la cúpula de la institución. En palabras del *Código de Derecho Canónico* (1983), el sacramento del “bautismo” (canon 849). El sacramento de la “confirmación” (canon 879). El sacramento de la “santísima Eucaristía” (canon 897). El sacramento de la “penitencia” (canon 959). El sacramento de la “unción de los enfermos” (canon 998). El sacramento del “orden” (canon 1008). Y el sacramento del “matrimonio” (canon 1056). Por su parte, el rector y los auxiliares dan rollos como *Ideal*. Desde donde insinúan a Cristo como el ideal a seguir por las personas cristianas. O, como el mismo Jesús se autodefine en el *Nuevo Testamento* (2015), como “el camino, la verdad y la vida” (Juan 14, 6). También dan rollos como *Piedad, Estudio y Acción*. En los que presentan lo que piensan como un “trípode” de la vida cristiana.

Además de los rollos, los dirigentes se encargan de dar las *meditaciones*. En verdad, sólo el director espiritual. Las meditaciones del cursillo no son oraciones, como las analizadas por Gustavo Ludueña (2014) en otro movimiento católico, la Comunidad Mundial para la Meditación Cristiana. Tampoco son disciplinas o ejercicios al estilo de las meditaciones del ámbito budista o de la Nueva Era que analizaron Catón Carini (2011) y Nicolás Viotti (2010). Ni gimnasias a la manera de las meditaciones del ámbito hindú. Más bien, son guías. No introspecciones configuradas por el silencio, la postura, la respiración, la concentración, la relajación, la recitación. Sí autoexámenes de cada cursillista configurados por la escucha de la voz del director espiritual.

A modo de ejemplo, el director espiritual da la meditación *El Padre misericordioso*. Donde aborda la parábola de Jesús sobre Yahvé como un Dios que lo perdona todo, incluso que sus propios hijos lo ofendan. Es una meditación sobre la parábola que el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) llama “del hijo pródigo” (punto 1439). Y, el *Nuevo Testamento* (2015), “del hijo perdido” (Lucas 15, 11-32).

Aparte de dar rollos y meditaciones, los dirigentes se encargan de dirigir las *oraciones*. Las oraciones serían las comunicaciones que se establecerían en el cursillo con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, y con la Virgen, los ángeles y los santos. Conforman la “piedad”. Claro que no una personal, sino colectiva. En vez de hacerse en soledad, se hacen en compañía. Que no quita que cada dirigente o cursillista pueda tener momentos donde rece por sí solo. Pero, en general, cada uno reza junto al otro.

Esa piedad colectiva incluye la “*santa misa*”. La misa como una sucesión de oraciones, dirigida por el director espiritual y apoyada por los otros dirigentes. Para la *Instrucción General del Misal Romano* (2003), la misa es la actualización de la Última Cena de Jesús con sus discípulos. Es la “Cena del Señor” (punto 27). Como tal, tiene cuatro partes. La apertura, los “ritos iniciales” (punto 46). La predicación o la “Liturgia de la Palabra” (punto 55). La comunión, o bien la “Liturgia Eucarística” (punto 72). Y el cierre, el “rito de conclusión” (punto 90). Atravesándolo todo, hay varias oraciones. La mayoría se refieren a Yahvé, como peticiones. Al inicio, la “*colecta*” (punto 54). Donde se pide por la concreción del deseo que cada asistente guarda para sí. Entre medio, la “*oración universal*” o la “oración de los fieles” (punto 69). Desde donde se pide por el bienestar de realidades variadas. En especial, de la sociedad mundial, la local, la institución y las personas que sufren. Después, la “*oración sobre las ofrendas*” (punto 77). En la que, tras llevar al altar el pan y el vino a consagrar o convertir en el cuerpo y sangre de Jesús, se pide por su recibimiento. Más tarde, la “Oración del Señor” (punto 81). En el *Catecismo* (1992), el “*Padre Nuestro*” (punto 2759). Y, en el *Nuevo Testamento* (2015), la oración que Jesús le enseña a sus discípulos. Según el Evangelio de Lucas, con cinco pedidos. Según el de Mateo, siete. Hoy se reza la segunda versión.

“Padre, santificado sea tu Nombre,
venga tu Reino,
danos cada día el pan que necesitamos,
perdona nuestros pecados,
porque también nosotros perdonamos a todos los que nos ofenden,
y no nos pongas a prueba” (Lucas 11, 2-4).

“Padre nuestro, que estás en los cielos,
santificado sea tu Nombre,
venga tu Reino,
hágase tu voluntad
en la tierra como en el cielo.
Danos hoy nuestro pan de cada día.
Perdona nuestras ofensas,
como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden;
no nos pongas a prueba,
y libranos del mal” (Mateo 6, 9-13).

Al final, según la *Instrucción* (2003), se hace la “*oración después de la Comunión*” (punto 89). Con la que se pide por los frutos de la comunión. En el transcurso hay otras oraciones. Una que también tiene como referente a Yahvé, pero que se ordena como agradecimiento y glorificación. Y otra que adopta la forma de la proclamación. La primera, rezada antes del Padre Nuestro, es la “*Plegaría Eucarística*” (punto 78). Que es en sí misma una trama de oraciones. Sin embargo, en ella sobresale una con dos caras. Por la que se agradece y glorifica a Yahvé por su creación y su plan de salvación por intermedio de Jesús. La segunda oración, que se reza después de la colecta, es el “*Símbolo*” o la “*Profesión de Fe*” (punto 67). En el *Catecismo* (1992), identificada como el “*Símbolo de los Apóstoles*” (punto 167) o el “*Credo*” (punto 26). El credo se reza entre todos los presentes. Quienes proclaman como propias las creencias fundamentales de la institución y el ámbito. El credo que se reza estos días y desde hace varios siglos es el “*símbolo de los apóstoles*”, construido en el cristianismo primitivo. No el “*Símbolo de Nicea-Constantinopla*” (punto 167), que se construyó entre el Concilio de Nicea I (325) y el Concilio de Constantinopla (381). El credo primitivo es más corto que el conciliar.

Símbolo de los Apóstoles

Creo en Dios,
Padre Todopoderoso,
Creador del cielo y de la tierra.
Creo en Jesucristo, su único Hijo,
Nuestro Señor,
que fue concebido por obra y
gracia del Espíritu Santo,
nació de Santa María Virgen,
padeció bajo el poder de Poncio Pilato,
fue crucificado,
muerto y sepultado,
descendió a los infiernos,
al tercer día resucitó de entre
los muertos,
subió a los cielos
y está sentado a la derecha
de Dios, Padre todopoderoso.
Desde allí ha de venir a
juzgar a vivos y muertos.
Creo en el Espíritu Santo,
la santa Iglesia católica,
la comunión de los santos,
el perdón de los pecados,
la resurrección de la carne
y la vida eterna.

Amén

(*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992).

Credo de Nicea-Constantinopla

Creo en un solo Dios,
Padre Todopoderoso,
Creador del cielo y de la tierra, de
todo lo visible y lo invisible.
Creo en un solo Señor, Jesucristo,
Hijo único de Dios,
nacido del Padre antes de todos los
siglos: Dios de Dios, Luz de Luz,
Dios verdadero de Dios verdadero,
engendrado, no creado,
de la misma naturaleza del Padre,
por quien todo fue hecho;
que por nosotros, los hombres, y
por nuestra salvación bajó del cielo,
y por obra del Espíritu Santo se
encarnó de María, la Virgen, y se
hizo hombre;
y por nuestra causa fue crucificado
en tiempos de Poncio Pilato;
padeció
y fue sepultado,
y resucitó al tercer día, según las
Escrituras,
y subió al cielo,
y está sentado a la derecha del Padre;
y de nuevo vendrá con gloria para
juzgar a vivos y muertos,
y su reino no tendrá fin.
Creo en el Espíritu Santo,
Señor y dador de vida,
que procede del Padre y del Hijo,
que con el Padre y el Hijo recibe
una misma adoración y gloria,
y que habló por los profetas.
Creo en la Iglesia, que es una,
santa, católica y apostólica.
Confieso que hay un solo Bautismo
para el perdón de los pecados.
Espero la resurrección de los muertos
y la vida del mundo futuro.

Amén

(*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992).

La piedad colectiva del cursillo también incluye la “*visita al Santísimo*”. La visita al Santísimo es una oración al Jesús eucaristía. Junto al rector, los auxiliares y el director espiritual, los cursillistas dialogarían con un Jesús que estaría delante suyo. Presente en cuerpo. Justo ahí mismo, en la hostia o la fracción de pan consagrada por el director espiritual. Se trata de lo que el *Código* (1983) reconoce como la “oración ante el santísimo Sacramento” (canon 937). Y, el *Catecismo* (1992), como la “visita al Santísimo Sacramento” (punto 1418).

Otro rol de los dirigentes es encargarse de administrar los *sacramentos*. Los sacramentos del cursillo no son otra cosa que los de otros espacios de la institución. Son prácticas referidas a Dios. Ocurre que algunos sacramentos que las personas reciben fuera del cursillo se insertan en una situación de intercalación con la cotidianeidad. Distante de la situación de retiro de esa misma cotidianeidad en que los cursillistas reciben los sacramentos dentro del cursillo. Una cosa es cortar una larga sobremesa de domingo para ir a misa y, una vez ahí, confesarse para comulgar. Otra cosa es comulgar después de confesarse tras haber meditado sobre Yahvé como un Dios que lo perdona todo. Tras haber escuchado no de un cura o una monja, sino de un hombre o una mujer de a pie, que Jesús es el ideal a seguir por las personas cristianas. Tras haber hablado con Jesús durante tres días seguidos, creyendo que está delante nuestro.

De los siete sacramentos, los dirigentes administran sólo los dos que para la cúpula de la institución son repetibles de forma habitual, la *comunión* y la *confesión*. Quedan excluidos del cursillo los cuatro que son excepcionales, que son el bautismo, la confirmación, el orden y el matrimonio. Y el que puede repetirse, pero de manera ocasional, que es la unción. La confesión es escuchada sólo por el director espiritual. La comunión es dada tanto por él como por cualquier otro dirigente que actúe como su ayudante. En términos del *Código* (1983), con la comunión “se recibe al mismo Cristo Nuestro Señor” (canon 897). Y, con la confesión, los fieles “obtienen de Dios el perdón de los pecados cometidos después del bautismo” (canon 959).

Mientras administran los sacramentos, otro rol más de los dirigentes es encargarse de guiar las *canciones*. Las canciones serían otras vías que se establecerían en el cursillo para comunicarse con Dios y la Virgen, pero también con los otros dirigentes y cursillistas. No son canciones gregorianas, como las entonadas por los monjes de la Orden Benedictina en sus monasterios durante las horas canónicas, analizadas por Ludueña (2002). Tampoco son canciones orquestales, tales como las ejecutadas por algunos músicos protestantes en ciertas celebraciones o ciertos espectáculos. Son canciones festivaleras. No interpretadas con la tónica del silencio, ni sólo con voces, sino con la tónica de la vocalización y también con instrumentos. Instrumentos básicos, una guitarra criolla y quizás un acompañamiento. No una banda con batería, bajo, teclado, guitarra acústica y eléctrica.

Sin duda, dos canciones paradigmáticas del cursillo son *Cursillista* y *De Colores*. *De Colores*, acorde con Bonnín (2008) en *Mi testamento espiritual*, se cantó por primera vez en el primer cursillo numerado de la historia. Guillermo Estarellas,

quien el mismo Bonnín definió como uno de los fundadores del movimiento, la tocaría en guitarra a la salida del cursillo de San Honorato. Del 10 de enero de 1949 a la fecha, la canción recorrió continentes y lenguas, cambiando en algo su letra. A la canción original Estarellas la sacó del cancionero popular de México. Pese a que en los primeros cursillos él y todos la cantaron según como fue compuesta, poco a poco fueron versionando su lírica, dándole a algunas estrofas un giro religioso. Los dirigentes y los cursillistas de Santa Fe, como suele pasar con los de todo el mundo, interpretan *De Colores* como si fuera una especie de himno.

A medida que administran los sacramentos y guían las canciones, un rol simultáneo de los dirigentes es encargarse de moderar las *decurias*. En realidad, es sólo un rol del rector y los auxiliares. Las decurias del cursillo, que en Santa Fe también se llaman “*mesas*”, no son grupos de autoayuda religiosa alrededor de los problemas de los cursillistas. Son varios grupos de conversación sobre los rollos que dieron los dirigentes. Lejos están de ser círculos donde se proponen sanaciones espirituales para los malestares del alma, la mente y el cuerpo de cada participante. Cada uno es un círculo de unos pocos cursillistas que, acompañados por uno o dos dirigentes, discuten sobre las ponencias de cada rollista.

Algo así ocurre cuando, en cada decuria, los cursillistas intercambian sus miradas sobre la doctrina de la institución y la enseñanza del ámbito que permean el rollo *Gracia habitual*. Poniendo el acento en resumir en conjunto su mensaje del Dios Amor, sobre la base de la propia idea que el director espiritual ya compartió.

Una última tarea de los dirigentes es encargarse de presidir la *clausura*. La clausura es el encuentro de cierre del cursillo. No es un encuentro particular, a donde asisten sólo los participantes del mismo cursillo. Tampoco es de cierre definitivo, en el sentido de que con él se finaliza la participación en el movimiento. Todo lo contrario. Es un encuentro general, de cierre liminal. A él asisten varios o todos los participantes del movimiento. Y a través suyo, a la vez que se redondea la asistencia al cursillo, se inaugura la participación en el movimiento como un todo.

En cada clausura, los cursillistas comparten con el resto de los participantes del movimiento sus testimonios sobre el cursillo del que están saliendo. Cuentan sus experiencias a la luz de los rollos, las meditaciones, las oraciones, los sacramentos, las canciones, las decurias. En paralelo, algunos participantes del movimiento comparten con los cursillistas sus testimonios sobre lo que ellos mismos empezaron justamente con la clausura. Es decir, sobre el poscursillo. El “*cuarto día*”.

Figura 5

Foto de la entrada sur al predio de la casa de retiro de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe, sacada desde el camino paralelo a la ruta nacional 11. Hacia la izquierda, por el borde de la ruta, la entrada norte. Hacia la derecha, por la ruta, la ciudad de Santa Fe



Herramienta de registro: cámara propia, 27 de noviembre del 2021.

Figura 6

Foto de la casa, sacada desde el patio delantero. Colgada, la cruz con la figura de Cristo



Herramienta de registro: cámara propia, 27 de noviembre del 2021.

3.2. Las interacciones del precursillo

Las interacciones del cursillo son las interacciones centrales del movimiento. Los rollos, las meditaciones, las oraciones, los sacramentos, las canciones, las decurias y la clausura son el centro del ciclo. Sin ellas, no emergerían las interacciones del poscursillo. Pero ellas mismas no emergen de golpe y desde la improvisación, sino paso a paso y desde una planificación, que son las interacciones del precursillo.

Los cursillos de Santa Fe, todos los cursillos que se suceden en el año, tienen como antesala un tejido de precursillos. Por cada cursillo para hombres y por cada cursillo para mujeres, hay un precursillo. Hay semanas, meses, que subyacen a los tres días y medio de cada cursillo. Largas horas de trabajo por debajo de su primer minuto de la tarde del jueves. Algunas de esas horas se pasan dentro de los lugares del movimiento. Otras, fuera. Se trabaja para cada cursillo en la misma casa de retiro y en la sede. También en el entorno, el “ambiente”. Como en cada cursillo, en cada precursillo la conducción de los dirigentes consiste en impulsar una serie de interacciones. Interacciones que Bonnín y Hervás también describieron como las centrales del precursillo, aunque a veces llamándolas de otras formas. En Santa Fe los dirigentes atraen a las personas para el cursillo o hacen un “*precursillado*”. Las filtran, o bien hacen una “*selección*”. Eligen a los dirigentes del cursillo, hacen una “*convocatoria*”. Los capacitan o les dan una “*preparación*”.

Los primeros precursillos de Santa Fe se hicieron *de 1970 a 1972*. Entre la concreción del primer cursillo para mujeres en 1972 y el primero para hombres en 1971, y la creación del secretariado en 1970. En Santa Fe, a diferencia de la mayoría de las otras zonas de la Argentina, el movimiento no empezó con un cursillo y su precursillo correspondiente. Tal como en Salta, en Santa Fe el punta pie se dio con el secretariado. El secretariado se creó el 2 de mayo de 1970. Su sede se radicó en la Parroquia de la Natividad de Nuestra Señora, en la ciudad de Esperanza, ubicada a unos 38 kilómetros de la capital de la provincia. Su creador fue el por entonces arzobispo Vicente Zaspé. Zaspé nombró a cuatro laicos que habían asistido a algunos cursillos en Rosario, y a cuatro que lo habían hecho en Paraná, como el grueso de conductores del secretariado. A su lado, nombró a dos sacerdotes de una orden católica, los Misioneros del Verbo Divino. Nombró como presidente a Juan Stratta. Como vocales “secretario” y “tesorero”, a Raúl Blanchoud y Fernando Tempo. Como vocales “de piedad”, “de grupos” y “de la escuela de profesores”, a Angelino Mehring, Abelardo Morandín y

Luciano Almirón. Y, como vocales “de la ciudad de Santa Fe”, a José Luis De Iriondo y Juan Yaya. También nombró como asesor espiritual y vice a Luis Pizzutti y Roberto Elsaser. Dos años después, el 20 de marzo de 1972, Zaspe trasladó el secretariado a Santa Fe. Lo emplazó en la Parroquia Nuestra Señora de Luján. Y, en 1975, en el ex seminario. En 1972 agregó dos cargos de vocales, excluyó la secretaria de las vocalías y eliminó los detalles de sus nombres. Nombró como presidente a Eduardo Molina. Como secretario, a Victorio Ravazzola. Como vocales dejó a De Iriondo y Yaya, sumando a Ricardo Escudero, Agustín Ávila, Antonio Galiano, René Pilatti, Marta González y Nuvis Mansur. Como asesor espiritual y vice nombró a dos sacerdotes de otras dos órdenes, la Congregación de Misioneros Oblatos de la Beata Virgen María Inmaculada y la Compañía de Jesús. Uno fue Julio Rodríguez. El otro, Nicolás Mihalevich.

En la primera etapa, que fue de 1970 a 1972, los precursillos demandaron bastante tiempo. De la creación del secretariado a la concreción del primer cursillo para hombres pasó un año y medio. Desde entonces hasta la concreción del primero para mujeres pasaron siete meses más. Hoy cada precursillo demanda menos tiempo. En general, los dos meses anteriores a cada cursillo. Como los cursos a los que apuntan, son planificaciones muy intensivas, pero no tan cortas. Son diferentes de las formaciones para devenir sacerdotes establecidas en los seminarios, que demandan estudiar alrededor de toda una década. Si bien también son diferentes de los autoexámenes para confesarse fijados por recientes aplicaciones de celular, que permiten evaluar pecados preestablecidos en sólo diez minutos.

Uno de los lugares del movimiento donde se desarrolla el precursillo es, desde 1979, su *sede*. Su sede, tal como su casa de retiro, es una casa de su propiedad. Pero de forma diferente a la casa de retiro, que permite retirarse de la cotidianidad, la sede permite todo lo contrario, asentar la vida diaria del movimiento. Además del precursillo, en la sede también arraigan muchas otras prácticas que recrean el día a día del movimiento. Por ejemplo, en la sede es donde una secretaria remunerada atiende cualquier consulta sobre el movimiento. Como sobre la disponibilidad de la casa de retiro para ser alquilada por otro grupo. También es en la sede donde se encuentran los participantes de un aparato encargado de financiar al movimiento, la “Fundación Prisma”. Desde ahí, promueven los aportes de los otros participantes organizando “bonos contribución”, “cenas shows”, “té bingos” y “venta de pollos”. Y también es en la sede desde donde cada mes se distribuye la publicación habitual del movimiento, la revista *De Colores*. Que, hasta hoy, lleva publicados más de 500 números.

La sede queda en uno de los barrios más antiguos de Santa Fe, ubicado al sureste de la ciudad, el barrio Candiotti. Se llega con cualquier transporte. En auto, desde un punto neurálgico del centro como el cruce entre la peatonal San Martín y la calle Tucumán de la sucursal del Banco Nación, lleva unos 5 minutos. A pie podemos llegar caminando por un bulevar tradicional, el bulevar Pellegrini. Recorriéndolo desde el oeste, desde el clásico estadio “15 de abril” del Club Atlético Unión, descubrimos el Rectorado de la Universidad Nacional del Litoral. La sede de la universidad, donde en el 2019 se hizo el primer debate presidencial obligatorio de la historia de la Argentina. Al transitar el bulevar desde la otra punta, desde el este donde yace sobre la laguna Setúbal el famoso Puente Colgante, hallamos el Centro de Convenciones Estación Belgrano. La restaurada estación de trenes, donde también en el 2019 se hizo la edición 54 de la Cumbre del Mercosur.

La sede del movimiento está a mitad de cuadra. Rodeada de viviendas y algunos ambulatorios y comercios. Enfrente hay un consultorio psicológico y, pegado a él, un laboratorio bioquímico. En la esquina, sobre la misma vereda, hay una cafetería. Cruzando de vereda y el bulevar, una heladería. En verdad, ni el consultorio, ni el laboratorio ni la heladería estaban ahí cuando empecé mi trabajo de campo. Son edificaciones más nuevas. Al igual que algunos detalles del frente de la misma sede. Las baldosas de la vereda fueron reemplazadas por otras más firmes. Alrededor del árbol que bordea el cordón de la calle se sembró un cuadrante de pasto. En el otro vértice se clavó un canasto para la basura. Sobre la puerta lateral, y sobre la ventana de arriba suyo, se pusieron rejas. Lo que se conservó fue el cartel colgado a la derecha de la puerta central, que indica: “Movimiento de Cursillos de Cristiandad. Arquidiócesis de Santa Fe”. La indicación sigue acompañada de un dibujo de una cruz. Una cruz semejante a la que hay en varios espacios de la casa de retiro.

La sede es una casa antigua. Parece ser de comienzos del siglo XX. La fachada es de una arquitectura ecléctica. Combina estilos diversos, con inspiraciones europeas, españolas y francesas. El interior es el de una “casa chorizo”. Como se suele conocer a las casas angostas y alargadas, tal como la que imagina Julio Cortázar en *Casa tomada*. Tiene dos puertas de entrada, pero sólo la enrejada está en uso. Es una puerta de dos hojas afín a la de un garaje, aunque no tan grande como para dejar pasar un auto. Cuando la atravesamos, nos encontramos con un largo vestíbulo. A la derecha, una puerta nos lleva a una sala delantera. Al fondo, un distribuidor nos permite ir a una sala trasera, una secretaría, un par de baños, una cocina y un gran salón.

Cuando entré por primera vez a la casa, quizás lo primero que observé fue la decoración. De todas las paredes del vestíbulo, menos de la externa, colgaban varios expositores de madera. Cada panel enmarcaba muchas fotos, cada una de las cuales exponía a varias personas posando en el centro, de frente y codo a codo. Los fotografiados, como después supe, eran todos los participantes de cada cursillo de toda la historia del movimiento de Santa Fe.

Algunos años después volví a la casa, y había más expositores que antes. En realidad, buena parte de la casa había variado. Se habían refaccionado los pisos y las paredes. Se habían puesto y sacado algunos muebles. Se habían sustituido ciertos adornos. A modo de ejemplo, en la pared final de la sala trasera antes había colgado un cuadro que después dejó su lugar a otro. El primer cuadro enmarcaba una carta, que el por entonces arzobispo auxiliar le había mandado al presidente del secretariado de lo que en los 60 se llamaba “Zona del Litoral”. Enrique Príncipe le había escrito al presidente, que residía en Rosario, para comunicarle la decisión de Zaspé de crear el secretariado de Santa Fe, así como el fin de hacerlo. La idea de Zaspé, escribía Príncipe, era que el secretariado de Santa Fe fuera un “organismo colaborador del apostolado jerárquico e instrumento eclesial al servicio de la pastoral diocesana”. El segundo cuadro, en cambio, enmarcaba un grabado con un foco de fondo. El dibujo estaba impreso en un vidrio y confluía en una paloma, uno de los símbolos más antiguos del Espíritu Santo. La lámpara que estaba por detrás era roja y tenía la forma de una llama. Contemplando el cuadro desde cierta distancia, se distinguía una paloma “encendida”.

Otra cuestión que vi al regresar a la casa es que ciertos adornos eran nuevos del todo. Sin ir más lejos, en la pared derecha de la misma sala trasera había un estante que antes no estaba. Encima, sobre un mantel, se había puesto un portarretrato con una cruz lisa. Una cruz con una figura de plata de Jesús. Y una tarjeta con un dibujo de una cruz similar a la de fuera de la casa. Pero con el matiz de que a la cruz la bordeaba un arcoíris. También se había puesto una estampita de la Virgen con un Jesús bebé en su regazo. Y una estatuilla de cerámica junto a otra de plástico del segundo santo de la Argentina, José Gabriel Brochero.

Cualquiera que visitara la casa hace unos años y la visitara hoy, también podría vislumbrar que muchas cosas se mantuvieron. Así lo muestra el salón. Situado al fondo, el salón sigue teniendo muchas sillas de plástico. Un órgano de madera. Un oratorio enmarcado por dos paredes y una puerta. Una estatuilla de Jesús. Dos de la Virgen. Un gran tríptico, de Jesús con su familia, la Sagrada Familia. Con tres retratos y un dibujo.

Un retrato del rostro de un Jesús adulto. Otro del cuerpo de un Jesús niño, junto a San José. Y otro de la Virgen. El dibujo es un sol, que irradia siete rayos de colores. Sobre el dibujo, encima del sol, cuelga una cruz. Una cruz con una figura de bronce de Jesús.

Como visitantes de la casa, podemos ver esos y otros adornos. Podemos ir paseando la mirada por cruces. Por cuadros y estatuillas de Jesús, la Virgen y los santos. Por carteles del Papado, el episcopado de la Argentina, el arzobispado de Santa Fe y aspectos del movimiento. Yo llegué a ver, entre otras cosas, una pintura de estilo realista de la Virgen con un Jesús bebé en sus brazos. Un póster de Francisco. Una propaganda de la Colecta Nacional Más por Menos. Un afiche provida de la Universidad Católica de Santa Fe. Y una cartulina con una cita del por entonces asesor espiritual de Mar del Plata, en la que se enumeraban algunos valores del movimiento. La “persona”, el “amor”, la “libertad”, la “amistad”, la “convicción”, la “transparencia”, la “sinceridad”, el “criterio”, la “vida”, la “normalidad” y la “alegría”. Cada valor impreso en un color distinto. Todos anudados por una sola palabra, “Cristo”.

“Que la vivencia de los valores nos ayude a descubrir
Que Cristo está en cada persona,
Que Cristo es amor,
Que Cristo da la medida de la libertad,
Que Cristo abre a la amistad,
Que Cristo proporciona la convicción,
Que Cristo nos da la transparencia
Para comunicarnos con sinceridad,
Que Cristo es el criterio y la vida,
Que Cristo vive también en nuestra normalidad,
Y que Cristo es la alegría.”

El otro lugar donde se desarrolla el precursillo es el afuera del movimiento. Es el *entorno*. Lo que los dirigentes llaman su “ambiente”. El ambiente como un entramado de “ambientes”. Esos ambientes incluyen las casas y los barrios de los dirigentes, desparramados a lo largo y ancho de Santa Fe y las ciudades y los pueblos que la rodean. Los lugares de trabajo de los dirigentes, que van desde oficinas y negocios hasta huertas, tambos, talleres y fábricas, pasando por aulas, consultorios y estudios. Y los lugares de ocio de los dirigentes, como canchas, clubes y salones.

Fui a la casa del primer dirigente con quien ya me había encontrado en la sede. La casa quedaba en otro de los barrios más antiguos de Santa Fe, incluso el primero de su historia, el barrio Sur. Para mí sorpresa, mi informante vivía en el mismo departamento interno donde antes había vivido un amigo mío. Me acerqué hasta ahí para devolverle un libro que me había prestado durante nuestro encuentro.

El libro era *Temas sobre el carisma e ideas fundacionales*, cuyo compilador fue Bernardo Cantú Flores ([2004] 2009), un participante de México dedicado a reflexionar sobre el movimiento. Es una compilación de documentos de Bonnín, editada por primera vez en el 2004, como contrapunto de la segunda edición de *Ideas fundamentales del MCC*. La segunda edición de *Ideas fundamentales*, que como la tercera estuvo en manos del Organismo Mundial, fue recibida por Cantú y otros participantes como una síntesis que desvió al movimiento. *Temas sobre el carisma e ideas fundacionales* serían de las obras que enderezarían su rumbo. Cantú planteó que cada quien lo contrastara leyendo ambos libros. Bonnín no llegó a ver publicadas las ediciones actuales de ninguno. Pero sí tuvo tiempo de evaluar la segunda edición de *Ideas fundamentales*. En algunos documentos, en soledad o compañía, criticó cómo la edición pasaba de enfatizar el protagonismo de los laicos a enfatizar el protagonismo de los sacerdotes. En *Historia de un carisma* Bonnín (2006a) pidió “salvar la segralidad” (p. 17) que sus páginas habían abandonado. También en *Inventario incompleto de infidelidades al carisma fundacional*, junto a los otros participantes del Secretariado Diocesano de Mallorca (1993), diagnosticó que a sus ideas “últimamente las han modificado clericalizándolas” (p. 7).

Bonnín identificó que una falencia de la edición había sido proponer cambiar los títulos y los mensajes de más de la mitad de los rollos. De 15, los rollos bajarían a 14. De los cinco sacerdotales, dados por los sacerdotes, *Gracia habitual* devendría *Gracia. Gracia actual, Fe. Obstáculos a la gracia, Obstáculos a la vida de gracia*. Y, *Vida en gracia, Vida cristiana*. El único que se conservaría sería *Sacramentos*. De los nueve laicales, dados por los laicos, *El seglar en la Iglesia* pasaría a ser *Los seglares en la Iglesia. Estudio, Formación. Estudio del ambiente, Estudio y animación cristiana de los ambientes. Cristiandad en acción, Comunidad cristiana*. Y, *Seguro total, Grupo y Ultreya*. Los cuatro que se mantendrían serían *Ideal, Piedad, Acción y Dirigentes*. Y el que se eliminaría de lleno sería *El cursillista más allá del cursillo*. La modificación no sería un mero renombramiento. Sería toda una resignificación. De forma que en *Los seglares en la Iglesia* ya no se acentuaría al laico, sino a la institución. En *Formación* ahora se remarcaría el aprendizaje por imitación, y no por creación. En *Estudio y animación cristiana de los ambientes*, más que inspirar, se impondría mostrar el cristianismo en el propio entorno. En *Comunidad cristiana* también se impondría fortalecerse como cristianos unidos e íntimos, en lugar de inspirarlo. Una imposición semejante ocurriría en *Fe y Vida cristiana*.

Bonnín sabía que la propuesta de cambio de los rollos había empezado mucho antes de la segunda edición de *Ideas fundamentales*. En *Historia de un carisma* Bonnín (2006a) reconoció que Hervás, en su carta pastoral *Los Cursillos de Cristiandad, instrumento de renovación cristiana*, había preservado la serie de rollos. Pero también le recriminó que, en el *Manual de dirigentes de Cursillos de Cristiandad*, había introducido nuevos títulos y mensajes. En realidad, fue una recriminación indirecta. Se lo reprochó citando su texto, no mencionándolo como el autor. La desviación estaba de la “pág. 108 a 209” (p. 24) del manual. Sea como sea, comparando el esquema de rollos de Bonnín (2004b) en *Vertebración de ideas* con el de Hervás (1968) en el *Manual*, ya a simple vista vemos algunas modificaciones. Hervás intercambió *El cursillista más allá del cursillo* y *Seguro total*, que eran el penúltimo y el último rollo. Fue quien reemplazó *Obstáculos a la gracia* por *Obstáculos a la vida de gracia*. Y fue quien sustituyó *El seglar en la Iglesia* por *Los seglares en la Iglesia*, subrayando a la institución más que al laico. Hervás parece haber advertido algo del reproche de Bonnín. En una nota al pie de página, referida al título *Los seglares en la Iglesia*, aclaró que una persona de su entorno quería que el título fuera en singular, para individualizarlo o evitar masificarlo. No sabemos si ese allegado, uno de aquellos a quienes definía como sus “colaboradores” (p. 114), era Bonnín o uno de los sacerdotes que lo habían acompañado a Ciudad Real. Pero, en este contexto, sí podemos esperar que fuera Bonnín.

Algo que puede sorprendernos es que, aunque Bonnín criticó el cambio en los rollos, no expresó lo mismo sobre las meditaciones. Las meditaciones siguieron siendo cinco. Pero excepto la quinta y última, *Mensaje de Cristo al cursillista*, las otras cuatro sufrieron alguna modificación desde *Vertebración* hasta el *Manual* y la segunda edición de *Ideas fundamentales*. *Reflexión y sinceridad*, *Las tres miradas* y *La persona de Cristo*, en el manual, devinieron *Conócete a ti mismo*, *Las tres miradas de Cristo* y *La figura de Cristo*. *El hijo pródigo*, en la edición, pasó a ser *El Padre misericordioso*. Incluso, esta última variación en el título del rollo se adecuaría más a su mensaje, menos referido a las ofensas de los hijos de Dios que en su perdón absoluto.

Camino a la casa de mi informante para devolverle *Temas sobre el carisma*, ni sospechaba que estaba devolviéndole un libro inscripto en una discusión sobre la desviación del movimiento. Algún tiempo después fui a la oficina de un segundo dirigente. De nuevo para mi sorpresa, mi nuevo informante trabajaba como director de una carrera de la universidad donde yo mismo estudiaba. Al final de nuestro encuentro, el primero de varios, me prestó una memoria externa con otros documentos. Uno era

Génesis y teología del Cursillo de Cristiandad, de Saiz ([1993] 1998). El otro, un borrador de la tercera edición de *Ideas fundamentales*. Al volver a mi casa y descargar ambos documentos en mi computadora, tampoco tenía presente que *Ideas fundamentales* era otro de los libros insertos en el debate.

En *Historia de un carisma* Bonnín (2006a) criticó que algunos participantes tomaran *Ideas fundamentales* como un texto sagrado, “como si fueran la Biblia” (p. 17). Para un lector ajeno al movimiento, más o menos habituado a la lectura de los textos cristianos y católicos, el libro se asemeja al *Catecismo*. Está estructurado por una secuencia de puntos y en su escritura intervinieron varios autores. Como otros aspectos de la historia del movimiento, su inicio es objeto de disputa. Pero, en general, se lo explica por el impulso de Bonnín y Cesáreo Gil Atrio. En 1972, en Mallorca se elegirían algunos participantes de ciertos países para escribir los borradores. Los secretariados de esos países harían evaluaciones de los borradores. Y algunos representantes escribirían los capítulos definitivos. Bonnín, el capítulo “Mentalidad”. El resultado fue la primera edición, publicada en 1974. Hasta ahí, salvo por su exclusión del rollo *El cursillista más allá del cursillo*, Bonnín reconoció a la obra. Por su aporte a la creación de una comprensión colectiva del movimiento. La tensión emergió más de una década después. Desde 1988 y Venezuela, donde Gil era el promotor más entusiasta del movimiento, se empezó a pensar en una actualización del libro. Se conformaría una comisión dentro del organismo mundial para escribirla. En la que no estaría Bonnín ni ninguno de los participantes que él definía como los otros fundadores del movimiento. El nuevo resultado fue la discutida segunda edición, publicada en 1990. En medio de la discusión, en el 2004 se publicó el *Estatuto* del organismo. Estatuto que, como vimos en el primer capítulo, precisó la tercera narrativa en disputa sobre la fundación del movimiento, inaugurada justamente con la segunda edición de *Ideas fundamentales*. Desde el 2005 y Brasil, los participantes del organismo proyectaron otra actualización del libro, adecuada a su estatuto. Se conformaría otra comisión para escribirla, semejante a la anterior. El borrador que llegó a mis manos en el 2013 era un eslabón del proceso de escritura. Dos años después, en el 2015, se publicó la tercera y actual edición.

En este marco es que en Santa Fe los dirigentes conducen el precursillo. Si bien, como en el cursillo, no todos lo hacen por igual. Junto a cada equipo de cada cursillo, hay dos aparatos que atraviesan todo el movimiento, dos “estructuras de servicio” que actúan en cada precursillo y a cada momento. La primera, con la que en 1970 se inició el movimiento, es el “*secretariado arquidiocesano*”. La segunda, existente desde

entonces, es la “*escuela de dirigentes*”. Tal como Bonnín diagramó en *Vertebración*. En ambas estructuras, a su vez, hay varios cargos y subaparatos. En el secretariado hay un “*asesor espiritual*”, un “*presidente*” y unos “*vocales*”. También hay unos “*subsecretariados*”, en la mayoría de las localidades. En la escuela de dirigentes hay un “*equipo rector*” y unos “*equipos*”. Así como un “*coordinador*” por cada equipo. El secretariado conduce la marcha de toda la planificación del curso y todo el movimiento. Principalmente, con las decisiones de su presidente desde las deliberaciones con su asesor espiritual y sus vocales. Cada subsecretariado administra la conducción del secretariado en cada localidad. Al igual que la escuela de dirigentes en toda la arquidiócesis. Pese a que, además de ejecutar las decisiones consensuadas del presidente, toman otras mediante sus propios presidentes, asesores y vocales².

En el precursillo los dirigentes se encargan primero de hacer el *precursillado*. Precursillar es captar a las personas para que asistan al cursillo. No es engañarlas, como cierta prensa sostiene que hacen algunos movimientos religiosos, tal como lo mostró Alejandro Frigerio (1993). Es persuadir las. Darles razones para ir, sin darles información falsa. Esas razones que se dan son habladas por cada dirigente a cada persona. Son dichos, al estilo de “el cursillo te va a gustar” o “el cursillo te va a ayudar”. Así, son frases que actúan como promesas de bienestar, no como adelantos de predicación. En el fondo, la promesa sería “el cursillo te va a venir bien”. Y no algo como “en el cursillo te vas a encontrar con un Dios que lo perdona todo”.

Ahora bien, la llegada de las personas al cursillo no siempre ocurre como precursillado, como atracción iniciada por los dirigentes. A veces ocurre como una adhesión iniciada por las propias personas. En esas situaciones no es que la persuasión se desvanezca. Más bien, deviene una persuasión indirecta. A las razones no las da, no las habla, cada dirigente. Las encuentra cada persona, en la vida de algún dirigente. Son interpretaciones, de que alguien que ya fue a un cursillo disfrutó o le sirvió haber ido. De esa forma, tampoco son lecturas que actúen alrededor de la predicación. También actúan alrededor del bienestar. No es que se piense que ir al cursillo, como le pasó a tal, es algo así como encontrarse con un “Padre misericordioso”. Es pensar que conviene.

² Los números y los nombres de los aparatos, los subaparatos y los cargos del movimiento de Santa Fe cambian seguido. Antes de empezar mi trabajo de campo en el 2013, el secretariado tenía un “vice” asesor espiritual. Desde entonces, ya no. Además, en la primera etapa de mi trabajo las estructuras eran “operacionales” y, la escuela, “de servicio”. En la segunda, las estructuras fueron “de servicio” y, la escuela, “de dirigentes”. Aún más, primero el secretariado tenía ocho vocales. Después, osciló entre seis y siete, hasta volver a ocho y al final de nuevo a siete.

El precursillado implica encuentros entre los dirigentes y las personas. Después de concretarse la atracción o la adhesión respecto al cursillo, empieza un acompañamiento de familiarización. En el que cada dirigente actúa como acompañante, “padrino”. Y, cada persona, como acompañado o “ahijado”. Es una familiarización, o bien un proceso de desextrañamiento. Se consolida por dos pequeños informes de presentación, dos “fichas”. Una que el padrino elabora sobre su ahijado. La otra que elabora el mismo ahijado y que da a su padrino. Ambas son acercadas por el padrino al secretariado. De esa manera, se termina creando una presentación mediada del ahijado.

A esos encuentros les subyacen otros, sólo entre los mismos dirigentes. Esos otros intercambios suponen hacer juntos una oración, referida a Jesús, como petición. Se le pide que inspire a cada dirigente a querer precursillar siempre. Para que los cursillos hechos cada año se llenen de cursillistas. Es la “oración por los precursillos”, elaborada por el secretariado y publicada por primera vez en el número 415 de la revista *De Colores* (mayo del 2012).

Oh, Jesús, Buen Pastor,
suscita entre los miembros del Movimiento de Cursillos de Cristiandad
de la Arquidiócesis de Santa Fe de la Vera Cruz,
ansias de estar en constante actitud de “precursillar”,
viviendo el Poscursillo de manera tal
que despierte en “los alejados”
inquietud por acercarse a Vos.
Esperamos de tu Gracia para que los Cursillos
que se han programado para este año 2012,
se pueblen de candidatos provenientes de toda la Arquidiócesis,
en especial de la ciudad Capital.
Vuelve tu mirada de amor hacia tantas personas
que están dispuestas a participar en un Cursillo,
pero que por respeto humano
o pereza del posible padrino
no son invitadas.
Pero también motívanos a nosotros, cursillistas,
para que ahora oremos y actuemos
para acercar a aquellos por los que te hemos pedido
y que tenemos en mente desde hace un tiempo,
costándonos concretar la invitación final.
Nuestros ambientes necesitan de personas convencidas
que desde un laicado comprometido como Iglesia,
puedan colaborar en pro de una sociedad más fraterna y más justa.
Concédenos crecer en fidelidad al carisma original,
don del Espíritu,
en nuestra tarea de vivir en santidad
siendo “fieles de la Iglesia” y “ciudadanos del mundo”.
Te lo pedimos con humildad y confianza
por la intercesión de María de Guadalupe, San José y San Pablo
a Ti que vives y reinas por los siglos de los siglos. *Amén* (p. 3).

Después del precursillado, en el precursillo los dirigentes se encargan de hacer la *selección* de las personas atraídas para el cursillo. Seleccionarlas no es definir cuáles son las adecuadas, admisibles o inadmisibles para formarse en él. Antes bien, es controlar que las inadmisibles no asistan. Al control lo hace el secretariado, evaluando las fichas sobre los ahijados, y de los mismos ahijados, que le acercan los padrinos.

La evaluación se hace sobre la base de que las personas inadmisibles son los alienados en cualquier sentido. El obstáculo sería la crisis que la marcha del curso podría crear en la constitución de la persona. No la carencia que esa constitución podría crear en esa marcha. Al curso también se lo llama “retiro de impacto”, porque produciría en sus asistentes una movilización muy fuerte. El choque, a una persona que sufre algún tipo de alienación como una enfermedad severa de la mente, podría serle contraproducente. De ese modo, esa clase de casos serían excluidos del cursillo.

A la vez que precursillan y seleccionan, en el precursillo los dirigentes se encargan de hacer la *elección* de los dirigentes del cursillo. Elegirlos es escoger a varios participantes del movimiento para que actúen como su rector y sus auxiliares. Es conformar su equipo. Pero no uno constante, sino variable. En vez de armar siempre el mismo, se lo va rotando. A la rotación también la hace el secretariado, evaluando ciertos registros que se llevan sobre los participantes.

Esa otra evaluación se hace a la luz de varios criterios. El predominante es el grado de adhesión que los participantes demuestran respecto al movimiento, la institución católica y el ámbito cristiano. Veamos un ejemplo. Un cursillista nuevo, “en rodaje”, muestra su preferencia por las claves del movimiento, las directrices de la institución y el eje del ámbito: Cristo. Asiste a todos los encuentros de un equipo de la escuela de dirigentes, asiste a misa todos los domingos, intenta vivir cada día como Jesús lo haría. Ese cursillista tiene más oportunidades de ser llamado por el secretariado como auxiliar de un cursillo que otro cursillista que haga lo contrario.

Para completar la elección, en el precursillo los dirigentes se encargan de dar una *preparación* a los dirigentes elegidos para el cursillo. Ante todo, se preparan los mismos elegidos entre sí, guiando los más experimentados a los menos. Prepararse no es estudiar como en el seminario. Sólo es entrenarse para conducir el cursillo.

Así es que el entrenamiento supone que los rollistas aprendan los rollos y el director espiritual se interiorice en las meditaciones. Que todos juntos hagan las oraciones y accedan a los sacramentos. Y que ensayen las canciones, armen las decurias y proyecten la clausura.

Aunque en especial son los elegidos los que se preparan entre sí, hay otras instancias de preparación, que implican a otros dirigentes. Por un lado, está el curso de reflexión general, que Bonnín pensó como un curso para comunicar y mostrar a los mismos Cursillos: el “cursillo de cursillos”. Cursillo de cursillos que en Santa Fe se conoce como el otro gran “evento”, además del cursillo: las “*jornadas de metodología*”. Por el otro lado, hay dos cursos de reflexión particulares, donde se comunican y muestran los roles diversos de conducción del cursillo. Son las “*jornadas de formación y capacitación metodológica para auxiliares*” y las “*jornadas para rectores y bases*”.

Intercalándose con los cursillos, las jornadas de metodología suelen ser cuatro por año. Todas tanto para hombres como para mujeres. Cada una dura dos días y medio. De la tarde del viernes a la noche del domingo. Y se hace en la casa de retiro. Hasta el 2019, se llevaban hechas 138 jornadas. Por entonces, se hicieron dos en abril, una en julio, una en agosto y otra en octubre³. A cada una asisten los auxiliares potenciales de los cursillos, o las jornadas, que siguen. Cada una es conducida por otros dirigentes del movimiento, con más experiencia. El equipo también tiene un director espiritual, un rector, unas bases y unos auxiliares en sí mismos. Con mayor o menor incidencia, todos entrenan a los asistentes para conducir los cursillos o las jornadas que vienen.

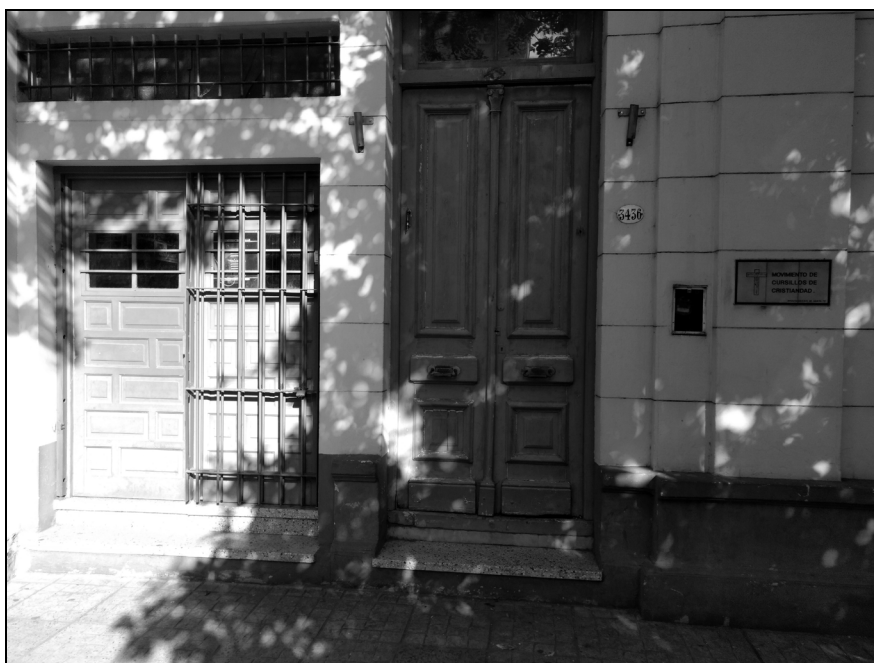
Las jornadas para auxiliares, y las jornadas para rectores y bases, son afines a las jornadas de metodología. Sólo que más acotadas. Suelen ser una por año, en febrero y marzo o noviembre. Duran un día y medio, del viernes al sábado, o un día, el domingo. A cada una asisten los dirigentes del movimiento que ya fueron auxiliares en sí mismos, bases y rectores. Cada una es conducida por algunos de los otros dirigentes del movimiento que tienen aún más experiencia: los coordinadores del equipo rector de la escuela de dirigentes, los vocales y los presidentes de los subsecretariados, y los vocales, el presidente y el asesor espiritual del secretariado.

A las jornadas para rectores y bases también suelen asistir algunos dirigentes del movimiento de otras diócesis de la Argentina. A veces, cuando esos dirigentes no van a Santa Fe, son los mismos dirigentes de Santa Fe los que viajan a sus propias diócesis para conducir jornadas de ese tipo.

³ Las cuartas jornadas de metodología, hechas en agosto del 2019, fueron excepcionales. Apuntaron a los “integrantes” de los subsecretariados y el secretariado de Santa Fe, y de los secretariados de Rafaela, Paraná y Gualguaychú. Se quiso revisar el borrador de una nueva guía del evento, la *Nueva carpeta de jornadas de metodología*. El borrador resultó de un arduo proceso de elaboración del secretariado de Santa Fe. Tan arduo que, cuando a mediados de año quise profundizar mi trabajo de campo, descubrí que sus integrantes tenían poco tiempo para encontrarnos. En el 2020, por la pandemia, las jornadas se interrumpieron, reanudándose en la virtualidad en el 2021. Así, las jornadas ascendieron a 143.

Figura 7

Foto del frente de la sede de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe, sacada desde la vereda, con sol



Herramienta de registro: cámara propia, 12 de diciembre del 2019.

Figura 8

Foto del frente, sacada desde la vereda, con lluvia



Herramienta de registro: cámara propia, 10 de enero del 2020.

3.3. Las interacciones del poscurso

Si las interacciones del curso son las interacciones centrales del movimiento, las del precurso son las iniciales. Desde los rollos hasta la clausura, todo el centro del ciclo tiene su inicio en el precursado, la selección de las personas atraídas, la elección de los dirigentes y su preparación. Pero, así como las interacciones del precurso tienden a abonar a las del curso, esas mismas interacciones del curso tienden a alargarse, tener una extensión, crear las interacciones del poscurso.

Todos los cursos y los precurso de Santa Fe, mientras se van sucediendo en el año, van teniendo como devenir un tejido de poscurso. Por cada curso y precurso de hombres y mujeres, hay también un poscurso. Hay décadas que profundizan a los tres días y medio de cada curso y a los dos meses de cada precurso. Múltiples estaciones por delante del último instante de cada curso y su planificación. El “cuarto día” empieza con la clausura de cada curso en la noche del domingo. Muchas veces, termina con el fallecimiento de los participantes. Dura toda su vida. Vida como personas encastrada con su vida en el movimiento. Es una experiencia y un trabajo que ocurren en los mismos lugares donde ocurren cada curso y precurso. Se trabaja y se experimenta desde cada curso en la casa de retiro, la sede y el entorno. Aunque también se lo hace mucho en las subseces y los espacios virtuales. Como en cada curso y precurso, en cada poscurso la conducción de los dirigentes consiste en impulsar una serie de interacciones. Otras interacciones que Bonnín y Hervás también describieron como las centrales del poscurso. Pero, a diferencia de cada curso y precurso, en cada poscurso los dirigentes no sólo impulsan esas interacciones. También las reciben. En Santa Fe los dirigentes inspiran a los cursillistas en rodaje a fortalecerse como cristianos íntimos desde un pequeño círculo, reafirmarse como “hermanos” armando su “*reunión de grupo*”. A fortalecerse como cristianos unidos desde una gran asamblea o reafirmarse como “comunidad” insertándose en la “*ultreya*”. A mostrar el cristianismo en su propio entorno, o bien en su propio “*ambiente*”. A mejorarlo desde su propia identidad, perseguir la “*santidad*” desde su propia “*persona*”. Ocurre que los mismos dirigentes son objetos de esas interacciones.

Los primeros poscurso de Santa Fe empezaron en 1971 y 1972. Después de la concreción del primer curso de hombres en 1971 y el primero de mujeres en 1972. En verdad, ambos poscurso fueron el resultado mediado de otros poscurso anteriores. Los primeros cursos y precurso de Santa Fe fueron conducidos principalmente por

el secretariado creado por Zaspé. Los integrantes de ese secretariado eran participantes del movimiento que estaban empezando a vivir sus poscursillos, después de haber asistido a algunos cursillos en Rosario y Paraná. Incluso, a ese secretariado y al equipo del primer cursillo de hombres se terminó sumando mi primer informante, que había asistido a un cursillo en Reconquista. Sea como sea, los primeros asistentes a cursillos de Santa Fe pasaron con rapidez a obrar en su ambiente. Por ejemplo, mi segundo informante y su esposa habían asistido al segundo cursillo de hombres y al primero de mujeres. El de hombres se había hecho poco antes que el de mujeres. Al salir de ambos cursillos, sin perder tiempo pasaron a crear en Paraná una de las tantas derivaciones, una derivación para jóvenes, de los Cursillos: el Encuentro de Cristiandad.

De esa primera etapa a hoy, los poscursillos llevan mucho tiempo. De hecho, llevan sólo uno o dos años menos de existencia que todo el movimiento de Santa Fe. De la concreción del primer cursillo de hombres y del primero de mujeres, ya pasaron 50 años. Algunos participantes, como mis dos primeros informantes, ya tienen cinco décadas de poscursillo, medio siglo en el movimiento. Claro que hay otros poscursillos que llevan mucho menos tiempo. Otros participantes, tales como quienes asistieron al cursillo 155 de hombres o al cursillo 153 de mujeres en el 2019, sólo tienen algunos meses de poscursillo o en el movimiento. De forma diferente a los cursos que prolongan, las extensiones tienen duraciones variables. Con Giménez Béliveau (2007), podemos sostener que son “carreras” (p. 31) más o menos largas o cortas.

Ahora bien, como todas las trayectorias de la vida social, los poscursillos son diversos. Hay participantes que asisten a algunos cursillos, sin hacer los poscursillos. Se encuentran con otro participante y cruzan de calle. O ni lo reconocen. O bien lo besan y abrazan. Hay otros participantes que sí hacen los poscursillos. Pero no precursillan, no se incorporan a los equipos de la escuela de dirigentes, no asisten a las jornadas de metodología, no las conducen, tampoco a los cursillos. O todo lo contrario, sí precursillan, sí se incorporan, sí asisten, sí conducen. Y hay otros participantes que no llegan a guiar la escuela de dirigentes, los subsecretariados ni el secretariado. Lo que no obstruye que haya otros que hagan exactamente lo opuesto.

Unos de los lugares del movimiento donde se desarrolla con fuerza el poscursillo son sus *subsedes*. Sus subsedes son las “sedes” de sus subsecretariados y de los grupos de dirigentes y cursillistas en rodaje de cada localidad. Hay una subsede o sede por subsecretariado y por grupo. En la última década el movimiento se viene emplazando en unas 54 localidades, además de Santa Fe. En 13, con subsecretariados. En las otras 41,

con grupos, conducidos por esos subsecretariados. Hay subsecretariados en Coronda, Esperanza, Gálvez, Helvecia, Humboldt, La Criolla, Laguna Paiva, San Genaro, San Javier, San Jorge, San Justo, Santo Tomé y Sarmiento. Hay grupos estables en Estación Díaz, Franck, Monje y Progreso. Otros más o menos dinámicos en Arroyo Aguiar, Barrancas, Bernardo de Irigoyen, Campo Andino, Cañada Rosquín, Carlos Pellegrini, Centeno, Colonia Belgrano, Colonia Cavour, Colonia Francesa, Colonia Masdas, Colonia La Nueva. En Colonia San Joaquín, El Trébol, Elisa, Felicia, Gobernador Crespo, Llambi Campbell, López, Marcelino Escalada, María Luisa, María Susana, Nuevo Torino y Padre Gómez Cello. En Piamonte, Pilar, Providencia, Ramayón, San Carlos, San Fabián, San Jerónimo Norte, Santa María Norte, Santo Domingo, Sastre, Sauce Viejo, Vera y Pintado, y Videla.

Las subseces también son lugares que permiten el arraigo. Algunas son establecimientos, al estilo de la sede de Santa Fe. Otras, templos, en particular basílicas, parroquias y capillas. A veces son fijas y, otras, rotativas. A modo de ejemplo, el grupo de Franck suele encontrarse en la Parroquia Nuestra Señora del Rosario. El grupo de Campo Andino, que es conducido por el subsecretariado de Laguna Paiva, se encuentra seguido en la Capilla Nuestra Señora del Carmen. El subsecretariado de Esperanza se encontraba de forma habitual en la Basílica de la Natividad de la Santísima Virgen, la Parroquia San José o la Parroquia Sagrado Corazón de Jesús. Hasta el 2014, que pasó a hacerlo en una casa propia. El subsecretariado de Santo Tomé hace base en la Parroquia Sagrada Familia, la Parroquia Inmaculada Concepción, la Parroquia Nuestra Señora de Luján o la Parroquia Nuestra Señora de la Paz. Por momentos, en la Capilla Exaltación de la Cruz. O en el Centro Evangelizador Espíritu Santo, un centro dependiente de la Parroquia Sagrada Familia y proyectado a los barrios de la ciudad.

Desde la propagación del coronavirus en todo el territorio de la sociedad mundial, los lugares donde se desarrolló casi con exclusividad el poscursillo fueron los *espacios virtuales*⁴. Lo que los dirigentes empezaron a llamar la “virtualidad”. La virtualidad como un complemento de la “presencialidad”. Mientras que la presencialidad incluye todos los espacios físicos de los que venimos hablando, la virtualidad se compone de un abanico de plataformas configuradas por la red o internet.

⁴ El coronavirus creó una gran ruptura en la vida social. El alto riesgo de contagio del virus restringió con fuerza a uno de los dos tipos clásicos de interacción, el directo, “cara a cara”. Restricción que exigió que la etnografía priorizara otra técnica de estadía en el campo. Ya no usando los pies, sino la tecnología. La vía para apaciguar el impedimento fue recurrir justamente al otro tipo clásico de interacción, el mediatizado o “mediante algo”. En este caso, “pantalla a pantalla”.

Esas plataformas son el sitio web del movimiento, su casilla de email, su cuenta de WhatsApp, su perfil de Facebook y su canal de YouTube. Lo mismo que las casillas de email y las cuentas de WhatsApp de sus participantes.

En verdad, casi todos esos espacios virtuales son anteriores a la pandemia. Excepto el canal de YouTube, los otros se crearon durante las dos últimas décadas. El primero fue la casilla de email del movimiento, en los primeros años del nuevo siglo. Después vino el sitio web, al menos desde octubre del 2013. A las versiones sucesivas del sitio las fueron acompañando algunas versiones alternativas del perfil de Facebook, una oficial y otra extraoficial. En paralelo, se fueron armando las casillas de email y las cuentas de WhatsApp de los participantes. Hasta que en marzo del 2020, al comienzo del distanciamiento, se armó el canal de YouTube.

Los espacios físicos del movimiento son lugares hechos de ladrillos. Sus espacios virtuales, de electrones. Los primeros permiten a los participantes encontrarse cuerpo a cuerpo. Los segundos, dispositivo a dispositivo, sea desde las computadoras, los celulares, las tabletas o los televisores. En la casa de retiro, la sede, las subsedes y sus casas, los dirigentes pueden tomarse de las manos, chocar sus copas, sentir sus aromas. En las plataformas de internet pueden conectarse de otras formas. Como si fuera una segunda sede, en el sitio web pueden informarse sobre la marcha del movimiento y adentrarse en sus ejes. Pueden enterarse de los cursillos o las jornadas de metodología. Pueden interiorizarse sobre la escuela de dirigentes, los subsecretariados y el secretariado. Pueden aprenderse las oraciones, ver las fotos de los eventos o descargar los últimos números de la revista *De Colores*. A la manera del correo, el telégrafo, las cartas y los telegramas tradicionales, con sus mensajes electrónicos y de texto pueden leer sus palabras a la distancia. Con sus mensajes de voz, incluso pueden escuchar sus voces. Con sus transmisiones, hasta pueden llegar a ver sus rostros.

Mis primeras visitas al sitio web del movimiento fueron en enero del 2014. Mis primeras visualizaciones de sus transmisiones, en julio del 2020. Antes, después y entre medio, intercambié mensajes electrónicos, de texto y de voz con mis informantes. El material virtual al que accedí complementó el material físico del que dispuse. Entre otras cosas, descargué los números digitalizados de cinco años de la revista *De Colores*, completando los tres números impresos que me regalaron dos de mis informantes⁵.

⁵ En el caso de mi trabajo de archivo, fue exactamente al revés. Fue con el material físico que complementé el material virtual. Salvo raras excepciones, a todos los documentos que exponen algún rasgo del movimiento más allá de Santa Fe los recogí de espacios virtuales.

Es en este cruce entre los espacios físicos y los espacios virtuales que los dirigentes conducen el poscursillo. Si bien no de forma constante, sino variable. En lugar de ocupar siempre los mismos cargos, van rotando. A la rotación la hace el arzobispo y el secretariado. El arzobispo, evaluando las trayectorias de los sacerdotes en la institución católica, rota al asesor espiritual y al posible vice. Al evaluar las trayectorias de los participantes del movimiento, y sobre la base de las propuestas del secretariado, rota al presidente. Con un procedimiento semejante, el presidente rota a los vocales del secretariado y los presidentes de los subsecretariados. Junto a ellos, rota a los coordinadores del equipo rector y los equipos de la escuela de dirigentes. Y al rector y los auxiliares de cada cursillo y jornadas de metodología.

En el poscursillo los dirigentes se encargan primero de animar a los cursillistas en rodaje a reafirmarse como “hermanos” armando su “*reunión de grupo*”. A la vez, mantienen la suya. Las reuniones de grupo son al poscursillo lo que las decurias al cursillo. Son múltiples grupos de entrelazamiento de la vida religiosa y societal. Tienen algo semejante y algo diferente respecto a las Comunidades Eclesiales de Base. Cada reunión de grupo es un círculo de unos pocos participantes que semana a semana comparten sus experiencias. Los hombres, por un lado, las mujeres, por el otro, después de sus cursillos se eligen entre sí para encontrarse una vez a la semana. Cuando se encuentran, comparten sus experiencias del movimiento, la institución católica, el ámbito cristiano, su cotidianeidad y sus hitos. Pero no proyectan una mejora económica planificando una lucha política. Siguiendo a Michael Löwy (1999), podemos diferenciar a las reuniones de grupo de las Comunidades Eclesiales de Base distinguiendo que no “empiezan a incluir tareas sociales: luchas por viviendas, electricidad, alcantarillado o agua en los barrios urbanos, luchas por la tierra en el campo” (p. 68).

Las experiencias que comparten los participantes de cada reunión de grupo son experiencias de los Cursillos, la Iglesia, Cristo, el día a día y las encrucijadas de sus biografías. En cada reunión desarrollan una espiritualidad de mundo y una charla de mesa. Una “mística” y una “convivencia” o “mástica”. Leen algún pasaje de la Biblia o el Evangelio, lo comentan, se cuentan cuán lejos estuvieron de Jesús en la semana y se proponen acercarse en la siguiente. Esa apertura implica contarse qué tanto están precursillando y proponerse fortalecerlo. Como cierre, suelen comer. Al compás de sus reuniones, como grupo festejan sus cumpleaños, van a los bautismos, las confirmaciones y los casamientos de sus familiares, se acompañan en sus nacimientos y sus fallecimientos. Quizás eso contribuya a que se llamen entre sí “hermanos”.

Al mismo tiempo que la reunión de grupo, en el poscursillo los dirigentes se encargan de animar a los cursillistas en rodaje a reafirmarse como “comunidad” insertándose en la “*ultreya*”. Justamente, junto a ellos. Hervás (1968) insinúa que “*ultreya*” es una palabra en catalán que, en español, significaría “adelante” o “más allá”. Sería el término que desde el siglo X usarían las personas que peregrinarían a la tumba del apóstol Santiago, hoy Santiago de Compostela, para animarse durante su marcha. Las ultreyas, como encuentros, no son misas. Pero son afines a ellas. No son encuentros de entrelazamiento de la vida religiosa sin entrelazamiento de la vida societal. Son encuentros de ese doble entrelazamiento. Cada misa es una asamblea, a la que todos los domingos y los días de precepto suelen asistir los laicos de una congregación, compartiendo sus experiencias como fieles y creyentes. Cada ultreya también es una asamblea. Y a ella, con frecuencias diversas, asisten varios o todos los participantes del movimiento. Su gran diferencia con la misa es que durante su desarrollo, además de aquellas experiencias, se comparten experiencias como participantes y personas.

En Santa Fe hay muchos tipos de ultreyas. Hay algunas ultreyas que se hacen todos los meses en la sede y cada subsede, a las que asisten varios o todos los participantes de Santa Fe y cada localidad. Son las “ultreyas mensuales”. Hay otras ultreyas que se hacen una vez al año en cualquier localidad y a las que asisten varios o todos los participantes de la arquidiócesis. Esas otras son las “ultreyas marianas arquidiocesanas”. También hay ultreyas donde, en múltiples establecimientos y templos de toda la zona, se acoge a los cursillistas que recién están empezando su trayectoria, su “rodaje”. Se llaman “ultreyas de presentación”, “recepción” o “bienvenida”. Además, hay otras ultreyas donde año a año todos los cursillistas se agasajan entre sí en un pequeño pueblo rural de la zona. Se las conoce como las “ultreyas de Campo Andino”. Aún más, están las ultreyas de conmemoración. De actualización de cada cursillo, o las “ultreyas de aniversario”. Y de celebración del nacimiento de Jesús, o bien las “ultreyas de Navidad”. Por último, cuando los participantes de las localidades no pueden desplazarse hasta la casa de retiro para ir a las ultreyas de Navidad, hacen sus propias ultreyas de cierre de año. A las que identifican como las “ultreyas de despedida”.

Todas las ultreyas implican, en mayor o menor medida, dos grandes partes. Que no son otras que la mística y la convivencia constitutivas de las reuniones de grupo. En las ultreyas mensuales y las arquidiocesanas, sobresale la mística. En las ultreyas de presentación, Campo Andino, aniversario, Navidad y despedida, se destaca la mística. En las primeras, se prioriza dar un testimonio y compartir algunos otros alrededor suyo.

En las segundas, se privilegia almorzar o cenar. Los temas de los testimonios de las ultreyas arquidiocesanas se centran en la Virgen María. Los de las ultreyas mensuales varían. Abarcan desde el precursillado hasta la globalización, pasando por la santidad. Los almuerzos o las cenas de las otras ultreyas suelen estar acompañadas de brindis, regalos y bailes. Todo ocurre como si los participantes tuvieran buenas razones para asociar el significado de la ultreya a la palabra “comunidad”. En efecto, es lo que suele ocurrir. Sin ir más lejos, es la explicación que exterioriza la “oración por la ultreya mariana” publicada en el número 416 de la revista *De Colores* (junio del 2012).

Oh, Inmaculado Corazón de María,
Muéstranos tu amor, sé tú nuestro refugio...
Que por tu bondad nos convirtamos
Y así nos entreguemos enteramente a Jesús.

Te pedimos por la Ultreya Mariana Arquidiocesana
que convoca el Movimiento de Cursillos:
que fortalezca nuestra comunidad cristiana
e impregne nuestros corazones de tu amor
para seguir caminando hacia tu Hijo.
Que, junto con su preparación,
sean momentos de oración y de renovación
para trabajar en nuestros ambientes
según lo que nos pide Jesús.

María, dulce y humilde,
te damos gracias por tu presencia,
por tomarnos de la mano,
por cubrirnos con tu manto.

Que el Padre y el Hijo
renueven en nosotros
la efusión del Espíritu Santo,
para que todos veamos la salvación de Dios
que tiene el nombre y el rostro de Jesús,
reflejado en nuestros corazones
unidos para siempre al tuyo.

Inmaculado Corazón de María,
Sé la salvación del alma mía (p. 21) [El subrayado es mío].

En Santa Fe la ultreya tiene la particularidad de que se piensa no sólo como un encuentro al que se asiste, sino también como un estilo que se comparte. Para los dirigentes, hay una asamblea interactiva, una “ultreya acto”. Pero, las personas que asistieron a algunos cursillos y después siguen adhiriendo al estilo de vida que incorporaron en ellos, se insertan en una asamblea posicional. Son eslabones de una “ultreya permanente”, pese a hacerse presentes con el cuerpo o no en los encuentros y los aparatos del movimiento.

La ultreya permanente de Santa Fe, las personas que siguen adhiriendo al movimiento, pueden sustentar o no una reunión de grupo, actuar o no en las ultreyas. También pueden asistir o no a los otros “actos” de poscursillo que se vienen haciendo. Pueden asistir o no a las “*misas*”, los “*talleres*” o los “*retiros de iniciación*”. Las misas que semana a semana se hacen en la sede, las “*misas de los lunes*”. Las misas alrededor de cada ultreya en cada subsede, o las “*misas comunitarias*”. Los talleres que se hacen de vez en cuando, como el taller sobre el precursillado dado por el “equipo precursillo” de la escuela de dirigentes. Y la instancia de apertura de año lanzada en la casa de retiro por el asesor espiritual, el presidente y los vocales del secretariado.

Para llevar el proceso hasta su culmen, en el poscursillo los dirigentes se encargan de inspirar a los cursillistas en rodaje a mostrar el cristianismo en su propio “*ambiente*”. Y a perseguir la “*santidad*” desde su propia “*persona*”. A la par, ellos mismos quieren ambas cosas.

Que los dirigentes y los cursillistas en rodaje quieran mostrar el cristianismo en su propio ambiente, significa que desean obrarlo en otros por doquier. En su casa, su barrio, su lugar de trabajo o su lugar de ocio. No en los otros espacios de la institución. Buscan transmitir a Cristo a los demás en todo lugar. Sea en un edificio de Santa Fe, una vecinal de Santo Tomé, una fábrica de Franck o un club de Esperanza. Pero no en un templo, una organización, una orden ni otro movimiento católico de la arquidiócesis.

Por su parte, que los dirigentes y los cursillistas en rodaje quieran perseguir la santidad desde su propia persona, no significa que deseen romanizar su cristianismo. Significa que desean optimizarlo desde sí mismos. No buscan ser canonizados por Francisco ni el Papa que lo suceda, ser hechos santos después de fallecer, de haber partido a la “*Casa del Padre*”. Buscan volverse como Cristo sin dejar de ser quienes son.

Las dos búsquedas suelen superponerse. El buscar transmitir a Cristo a los demás en todo lugar se piensa a menudo como el buscar volverse como Cristo sin dejar de ser quien se es. Y viceversa. El intento de irradiar a Cristo, ser su vehículo, representarlo con las acciones se termina asociando al intento de imitar a Cristo, ser su espejo o reproducirlo con la identidad.

Veamos un ejemplo. Una persona que vive en Franck asiste a un cursillo en mayo del 2019. Haciendo su poscursillo, sigue asando en el quincho de su patio, recorriendo las casas de su cuadra, trabajando en la fábrica de Milkaut o divirtiéndose en el Club Atlético Franck. Pero, ahí mismo, empieza a intentar hacer presente a Jesús. Siendo el mismo familiar, vecino, trabajador, amigo que era, pasa a identificarse con él.

Figura 9

Copia de la portada del sitio web de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe



Herramienta de registro: computadora propia, 14 de agosto del 2020.

Figura 10

Copia de la portada de Facebook



Herramienta de registro: computadora propia, 19 de diciembre del 2019.

Capítulo 3. Pertenencias al movimiento. Reglas

El sacrificio es un acto religioso que no puede cumplirse más que en un medio religioso, y por medio de agentes esencialmente religiosos. Ahora bien, en general, hasta antes de la ceremonia, ni el sacrificante ni el sacrificador, ni el lugar, ni los instrumentos, ni la víctima, tienen ese carácter religioso en la medida requerida: la primera fase del sacrificio tiene por objeto otorgarles dicho carácter. Son profanos: es preciso que cambien de estado. Para eso es necesario que los ritos los hagan ingresar en el mundo sagrado, comprometiéndolos de manera más o menos profunda, de acuerdo a la importancia del rol que pronto representarán

Marcel Mauss y Henri Hubert, *El sacrificio*

1. El tópico del capítulo

Recapitulemos. De mi etnografía en los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe uno de los primeros emergentes fue que las interacciones establecidas por sus participantes son directas y mediatizadas. Cara a cara y mediante algo, principalmente, pantalla a pantalla. Son establecidas en círculo. En el curso, la planificación y la extensión, que se suceden en bucle. Y van desde atracciones hasta asambleas, pasando por ponencias.

En este tercer capítulo profundizaremos esa idea. Lo volveremos a dedicar a las pertenencias al movimiento, pero desde sus reglas de participación. Enfocarnos en sus reglas nos permitirá no invisibilizar sus estructuras. Invisibilización factible para quien pueda afrontar esas coacciones y restricciones o aprovechar esas habilitaciones.

2. Las reglas de participación de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe

Los participantes de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe están sujetos a reglas para participar en ellos. Son reglas que remiten a su círculo de interacciones. Para participar en el curso, la planificación y la extensión. Reglas que son más *tradicionales* y menos jurídicas. Utilizando la clasificación de Simmel (2014), conforman más una “costumbre” que un “derecho” (p. 147). Son menos “leyes” (Merton, 2002, p. 401) que “usos comunes” (Maffesoli, 1990, p. 53). Como tales, algunas son reglas *éticas*. Al agregar la descripción de Barth (1976), vemos que hay “normas de moralidad y excelencia” (p. 16). O “principios” (Cohen, 2001, p. 16). Entre todas, unas son reglas *iniciadoras* y otras *reafirmadoras*. Pero ninguna es finalizadora. Hay varias de “entrada” (Rosaldo, 2000, p. 43) y una de consolidación del “ingreso” (Simmel, 2014, p. 529). Aunque falta una de “salida” (p. 529).

2.1. La regla de entrada al movimiento

Como insinuamos, la regla de entrada al movimiento es la *asistencia al cursillo*. El movimiento de Santa Fe establece que, cada persona que quiera entrar a él, debe asistir a un cursillo. Como puerta de ingreso, el cursillo no se asemeja a lo que Weber (2008) llamaba “pruebas de admisión” o “aptitud” (pp. 36, 278). Sí a lo que Arnold Van Gennep ([1909] 2008) pensaba como “ritos de admisión” o “iniciación” (pp. 136, 97). En el cursillo la persona debe ser vista como valiosa. No demostrar que es competente.

La regla de entrada al movimiento viene siendo establecida desde su coyuntura fundacional. Ya en los 40 Bonnín, Hervás y demás hicieron de la asistencia al cursillo la llave para incorporarse al grupo. Cada persona de Mallorca que quisiera entrar a su incipiente círculo, debía vivir los tres días y medio. Fuera que las horas se pasaran en un chalet, fuera que se pasaran en un santuario, nadie de la isla podía sumarse a su proyecto sin poner su cuerpo ahí. A la regla no la afirmaron con un canon, al estilo del *Código de Derecho Canónico*. Ni con un punto, a la manera del *Catecismo de la Iglesia Católica* o las *Ideas Fundamentales del MCC*. No la afirmaron de forma precisa, exacta, secuencial. Tampoco amplia, holgada o reticular. No la afirmaron. Sólo la insinuaron.

Quizás la evidencia más clara de la regla está en la equiparación de dos de los roles que definieron. Identificaron que participar en el movimiento era ser “cursillista”. Pero también que asistir al cursillo era, justamente, ser “cursillista”. De hecho, se refirieron a los “cursillistas” de los “Cursillos” en general (Bonnín, 1971, p. 32; Hervás, 1968, p. 25). Y, en paralelo, a los “cursillistas” del “Cursillo” en particular (Bonnín, 1971, p. 96; Hervás, 1968, p. 83). La superposición de ambos roles mostraría que el primero estaba sujeto al segundo o, al revés, que el segundo incidía en el primero.

Sin apariencia de ley, la costumbre sigue vigente hoy en Santa Fe, sostenida por los participantes y apuntada a las personas ajenas al movimiento. Aunque los Cursillos de Santa Fe (1989) tienen un *Estatuto*, la regla de entrada no salta a la vista en ninguno de sus 20 artículos¹. Pero podemos descubrirla entre líneas en la revista *De Colores*. Ahí constatamos que, entre el rol de participación en el movimiento y el rol de asistencia al cursillo, sigue sin haber ruptura. Si bien la asociación de los roles ya no se hace desde la dualidad del ser “cursillista”. Ahora, ser “cursillista” sólo es participar en el movimiento. Asistir al cursillo, y poder hacerlo, devino ser “candidato”. No obstante, lo único que separa el ser “cursillista” y el ser “candidato” es experimentar el cursillo.

Por ejemplo, por un lado se escribe sobre “todos los cursillistas de la Arquidiócesis de Santa Fe” (febrero del 2012, p. 20). Por el otro lado, sobre “los posibles candidatos a participar en Cursillo” (abril del 2012, p. 19). Entretanto, se explica que “todos los que nos llamamos cursillistas hemos pasado por esta vivencia tan única y especial”: “un encuentro vivencial y profundo con la Persona de Cristo” (julio del 2012, p. 3). Asistir al cursillo volvería a las personas participantes del movimiento.

¹ Una copia del estatuto me fue regalada por mi segundo informante, en uno de nuestros encuentros durante la primera etapa de mi trabajo de campo.

Ahora bien, la asistencia al cursillo de cristiandad no es como la asistencia a un cursillo de ingreso a una carrera de una universidad. A menudo, en los cursillos de ingreso de la Argentina el ingresante debe demostrarle al docente que es competente. Tiene que mostrarle que ya dispone, o que va disponiendo, de la base para atravesar la carrera y la universidad. A tal punto que el ingreso se cierra con un examen. La admisión se alcanza o no con una prueba. En cambio, en los cursillos de cristiandad de Santa Fe la persona no debe probarse. El deber recae sobre el dirigente del cursillo, elegido por el secretariado, y sobre el dirigente del movimiento que acompaña su desarrollo. El dirigente debe ver a la persona como valiosa. Tiene que mirarla como un fin en sí misma. Lo que hay, para alcanzar o no la admisión, es un rito².

Uno de los indicios más nítidos del deber del dirigente está en la repetición del nombre que se le da a la persona. Se suele identificar que el “candidato” es, a la vez, un “hermano”. Pese a que la persona sea ajena al movimiento o, inclusive, a la vida del dirigente, no se insinúa que sea “anónima”, sino “íntima”.

A modo de ejemplo, en el número 411 de la revista *De Colores* se reflexiona sobre la primera revelación de Cristo, su “epifanía” inicial, su epifanía ante los Reyes Magos. Para concluir la reflexión, se cita un poema, del que se deriva un deseo. Expresándolo, se escribe sobre quienes pueden atraerse al movimiento no simplemente como “personas” que son “candidatos”. Se escribe sobre ellas como “hermanos”.

Otro mensaje nos regalan los magos:
El poeta inglés Anden, en un poema sobre Navidad presenta a los tres Magos motivando su viaje:
El primero dice: Debo saber cómo ser verdadero hoy. Por eso sigo la estrella.
El segundo dice: Quiero descubrir cómo vivir hoy. Por eso sigo la estrella.
El tercero dice: Necesito averiguar cómo amar hoy. Por eso sigo la estrella.
Al final afirman los tres: Debemos descubrir cómo ser hombres hoy. Por eso seguimos la estrella.
Que la estrella de Belén nos ilumine,
para que este año nos comprometamos a llevar a Cursillo
a muchos hermanos que, encontrándose con Cristo,
puedan descubrir cómo ser hombres hoy.
¡¡De Colores!!
(enero del 2012, p. 9) [El subrayado es mío].

² En la segunda etapa de mi trabajo de campo, mientras investigaba participé en una nueva experiencia de ingreso a la universidad. En el 2019 y el 2020, durante todo febrero y comienzos de marzo, fui docente del “Ingreso 200-2019” y el “Ingreso 1000-2020” de la Universidad Nacional del Litoral. La experiencia se aplicó el primer año a cuatro carreras y, el segundo, a 16. Desde entonces se la evalúa para seguir ampliándola a más carreras y llevarla a otras universidades, como la Universidad Nacional de Rosario. Si en algo se distingue de la experiencia tradicional, es justamente en querer cambiar la prueba de admisión por un rito de admisión. En el sentido de lo que vemos acá, de volver una regla de entrada configurada por la competencia en una que lo haga por la valoración.

De igual forma, unos 90 números después, en el número 502 de la revista *De Colores* se informa a cada dirigente sobre los dos últimos cursillos del 2019. Sobre el cursillo 155 de hombres y el cursillo 153 de mujeres, que hasta el 2021 eran los últimos hechos. Al final, se inspira a cada dirigente a precursillar para ambos cursillos. Al hacerlo, las personas a precursillar vuelven a ser llamadas “hermanos”.

Cursillo de Hombres 155
del 29 de agosto al 01 de septiembre
Advocación Juan Pablo II

Cursillo de Mujeres 153
del 19 al 22 de septiembre de 2019
Advocación Juan Pablo II

¡No te quedes sin regalar este hermoso encuentro con Cristo a tus hermanos!
(agosto del 2019, p. 7) [El subrayado es mío].

2.2. La regla de entrada al campo

Para impulsar mi etnografía, no pensé que debiera cumplir la regla de entrada al movimiento, de asistencia al cursillo. Aunque, si pude iniciar mi enfoque evitando el cursillo, quizás fue porque cumplí otra regla, una regla de entrada al campo. Esa regla, en general, sería la *demonstración de cierta participación en el ámbito religioso*. El movimiento establecería que, cada persona que quiera entrar a su entramado, debe mostrar que en alguna medida fue o es parte del escenario de lo sagrado.

Queriendo empezar mi etnografía y mi comprensión socio-antropológica sin sesgarlas con comprensiones religiosas o haciéndolo lo menos posible, pensé que no me convenía asistir al cursillo. Sí, en cambio, conservar mi situación de persona ajena al movimiento. Con Achilli (2015), puedo sostener que busqué extender mi “extrañamiento” (p. 70). Y, así, evitar “intensificar los recaudos metodológicos que implican pertenecer al mismo cotidiano” (p. 71).

Además, al desear que los participantes empezaran a advertir, legitimar y facilitar mi intento de comprensión de su movimiento, pensé que no necesitaba asistir a su cursillo. Que, más bien, necesitaba acercarme a su mundo. Lo que precisé fue lograr, en paralelo a mi extrañamiento, una “familiarización” (p. 70). Para, de esa forma, iniciar “un proceso de conocimientos mutuos, de aceptación, de construcciones de redes de sujetos que puedan brindar información” (pp. 70-71).

Ahora bien, si pese a evitar el cursillo me fue posible iniciar mi enfoque, acaso fue por demostrarle a mi primer informante cierta participación en el ámbito religioso. Desde el inicio le mostré que yo mismo en buena medida había sido parte del escenario de lo sagrado. Y no sólo del escenario en sentido amplio, sino concretamente de una de las derivaciones de los propios Cursillos: Partida.

A la regla de entrada al campo la empecé a percibir recién en la segunda etapa de mi trabajo de campo. Cuando advertí dos cosas. Por un lado, lo rápida que había sido mi entrada en la primera etapa de mi trabajo y lo lenta que devino en esa segunda etapa. Por el otro lado, lo inmediata que había sido primero mi narración sobre mi participación en Partida y lo paulatina que se volvió después. La variación me hizo pensar que, sin saberlo, en un principio había cumplido con una regla de entrada. Regla que, en un intermedio, dejé de cumplir. Hasta que, al final, volví a hacerlo.

Mientras exploraba los espacios virtuales de los Cursillos de todo el mundo, descargando y leyendo los documentos que descubría del movimiento de Mallorca, me contacté con mi primer informante. Lo llamé a comienzos del 2013, después de hallar su número de celular en el sitio web de la arquidiócesis de Santa Fe. Atravesaba mi habitación de punta a punta, ansioso de escuchar su voz al otro lado del teléfono. Ni por un instante había imaginado que, como terminó ocurriendo, pudiéramos acordar un encuentro con tanta facilidad. Unos días después, el miércoles 10 de abril, nos encontramos a las cinco de la tarde en la sede del movimiento de Santa Fe.

Seis años después, cuando quise profundizar mi trabajo de campo, me contacté con quien había sido mi segundo informante. Siguiendo a Marc-Adélar Tremblay (1957), puedo afirmar que en la primera etapa de mi trabajo de campo ese informante había sido mi “informante clave” (p. 688). Mi segundo informante, a quien había llegado por el primero, me había acompañado durante gran parte de mi trabajo. Intenté comunicarme con él a comienzos del 2019, sin que me respondiera, ni por mensaje electrónico, ni por mensaje de voz de WhatsApp ni por llamadas de celular. Yo ya no vivía con mis padres, sino con mi pareja, y la sensación de que algo había cambiado no sólo estaba sujeta a la construcción de un nuevo hogar. Ahora, el informante que tanto había facilitado mi intento de comprensión de los Cursillos, ni me respondía.

Así fue que seguí otro camino. Volví a visitar el sitio web de la arquidiócesis de Santa Fe, hallando otro número de celular de otro posible informante. Lo llamé a mediados de año. Pero pasaron otros seis meses hasta que acordamos un encuentro.

Recién a fin de año, el miércoles 11 de diciembre, nos encontramos a las seis de la tarde y junto a otros dos participantes en la sede del movimiento.

Cuando en el 2013 llamé a mi primer informante, la pregunta de por qué yo quería estudiar a los Cursillos llegó al instante. La respuesta que ensayé por entonces fue la narración que aparece en el primer apartado de esta tesis. Básicamente, que quise investigar a los Cursillos porque pensé que era una estrategia indirecta para investigar a Partida, ese otro movimiento al que tanto había pertenecido. La conversación que siguió fue larga y cálida. Desde ya, también le dije que mi interés en conocer a los Cursillos desde las ciencias sociales excedía el plano personal, alcanzando el societal. No se lo detallé, pero ya sospechaba que los Cursillos incidían en muchos fenómenos.

Nada de eso ocurrió cuando, en el 2019, intenté comunicarme con mi segundo informante. En los mensajes que le envié no me presenté como lo había hecho seis años antes con mi primer informante. O con él mismo y mis siguientes informantes. En vez de enfatizar mi trayectoria desde Partida, reanudé nuestro contacto acentuando el punto donde lo habíamos dejado, que había sido el desarrollo de mi tesis de licenciatura en sociología. Le conté que la había defendido, que me había recibido de sociólogo, que me había postulado a una beca, que me la habían otorgado. Y que estaba haciendo una tesis de doctorado en antropología, de nuevo, sobre los movimientos y en particular los Cursillos. No me contestó o, más precisamente, me contestó haciendo silencio. Al insistir con varias llamadas, no me atendió.

Sin embargo, todo retomó su curso anterior cuando llamé al otro posible informante. Si bien reiteré mi trayectoria en la academia, también remarqué mi trayectoria desde Partida. Conversamos durante media hora, con mucha amabilidad. Me terminó diciendo que lo volviera a llamar más adelante, para acordar un encuentro.

No estoy asegurando que la variación de la velocidad de mi entrada al campo tuvo su causa en la variación del ritmo de mi narración sobre Partida. Sólo estoy aventurando que lo segundo fue una condición de lo primero. Condición no aislada, sí afín a otras. Como el muy poco tiempo del que dispondrían algunos de mis informantes para poder encontrarse conmigo, dada su gran dedicación a los Cursillos. O los obstáculos que emergerían en su cotidianeidad y le dificultarían los encuentros. O bien el desinterés que tendrían por concretarlos³.

³ A buena parte de mi reflexión sobre el campo la impulsé participando en el seminario *Los dilemas del trabajo de campo*. El curso fue dictado en el 2016 por Silvia Montenegro y Verónica Giménez Béliveau, en el marco del Doctorado en Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

2.3. La regla de trabajo sobre el campo

A la regla de entrada al campo, de demostración de cierta participación en el ámbito religioso, la cumplí sin quererlo. Desde ya, quise mostrar que yo mismo en buena medida había sido parte del escenario de lo sagrado, siendo parte de una de las derivaciones de los propios Cursillos: Partida. Pero no lo hice para entrar al entramado de los Cursillos. Lo hice para explicarle a mis informantes por qué, entre tantas opciones, decidí investigar su movimiento. Sería un caso de lo que Weber (2011) definió como “consecuencias imprevistas y espontáneas” (p. 134).

Por participar en Partida, para no sesgar mi comprensión socio-antropológica con comprensiones religiosas o para hacerlo lo menos posible, pensé que debía cumplir otra regla más. Una regla de trabajo sobre el campo al que había entrado. Esa otra regla, más allá de mi situación, sería la *reflexión sobre la propia participación*. Pienso que las epistemologías científico sociales más productivas establecen que, cualquier cientista social que quiera investigar un fenómeno de un ámbito del que es parte, debe analizar su “ser parte”. Porque, sino, es probable que tiña su comprensión científica con su opinión cotidiana. Es decir, que a la interpretación que elabora sobre el campo la coloree con la creencia que trae desde ese ámbito.

De hecho, una restricción de participar en el ámbito estudiado es que, siendo parte, se incorporan creencias que implican juicios. Se asimilan representaciones sobre la vida social que incluyen sentencias alrededor de ella. Tomas de partido que suelen ser inconscientes y que, si no se las advierte, indaga y controla, amenazan con infiltrarse, distorsionando y hegemonizando las interpretaciones.

Aunque, en verdad, también hay una habilitación en la participación, que es que en paralelo se incorporan preferencias. Se asimilan gustos sobre la vida social. Atracciones, más o menos conscientes, que abonan que las interpretaciones capten los más mínimos matices, trascendiendo las grandes generalizaciones.

Como lo explica Bourdieu ([1982] 1988) para el religioso cientista social de la religión, su ventaja es que no “ignora los pequeños detalles, las pequeñas nadas, es decir todos los árboles que esconden el bosque a la curiosidad indígena, todos los pequeños saberes que no se tienen si no interesan en primer grado” (p. 94). Que no quita que, a la vez, tenga una desventaja participando en “intereses y ventajas específicas, características en este campo y de los compromisos particulares que propone” (p. 93). Aun así, la superación de la restricción es posible con una “objetivación participante”:

[...] hay lugar para una objetivación participante, que presupone una objetivación de la participación, y de todo lo que ella implica, es decir un dominio consciente de los intereses ligados a la pertenencia y a la no pertenencia. De obstáculo para la objetivación, la pertenencia puede volverse un auxiliar de la objetivación de los límites de la objetivación, a condición de que ella misma sea objetivada. A condición de saber que se pertenece al campo religioso, con los intereses aferentes, se pueden dominar los efectos de esta pertenencia y agotar en ella las experiencias y las informaciones necesarias para producir una objetivación no reductora, capaz de superar la alternativa del adentro y del afuera, de la adhesión ciega y de la lucidez parcial (p. 96).

A esa regla de trabajo sobre el campo intenté cumplirla durante toda mi investigación. Principalmente, para interpretar los sentidos que los participantes de Santa Fe dan a la fundación de los Cursillos en general. Como ocurre más allá de Santa Fe, los protagonistas recuperan las tres grandes narrativas en disputa sobre la fundación. Algunos recuperan la narrativa construida por Bonnín. Otros, la construida por Capó. Y, otros, la construida por el Organismo Mundial. Así, algunos explican que el impulsor fue Bonnín, otros que fue Hervás, y otros que fueron ambos, junto a Gayá.

Por ejemplo, compartiendo la primera narrativa, mi tercera informante me dijo:

- Bueno, después, descubro que nada más ni nada menos que el Espíritu Santo [Se ríe] había inventado todo. Bah, el carisma es un don dado por el Espíritu Santo y está comprobado por la jerarquía de la Iglesia, ¿no? Como un carisma, realmente. Porque, en sesenta años, ya el movimiento tiene una trayectoria... es mundial y está en los cinco continentes. En los cinco continentes está el movimiento. Así que el carisma tiene que ser un bien para todos y para la Iglesia. Entonces, es un bien para todos. Entonces, yo fui...
- ¿Un carisma dado a alguien en particular o...?
- Eh, a ver. ¿Qué te cuento, qué te digo? [Nos reímos]. Ahí hay una discusión. Entonces, nosotros decimos que... para mi entender, fue dado a una persona y esa persona lo transmitió a sus amigos. Dentro del movimiento, hay discusión sobre el tema.
- Claro. ¿Quién sería esa persona?
- Bonnín.
- Bonnín.
- Bonnín.
- Eduardo Bonnín.
- Entonces, yo adhiero a Bonnín. Como... pero yo.
- Sí, sí, sí.
- Pero Argentina, en general, le dice “iniciadores”. Porque no les decimos “fundadores”, porque hay una discrepancia [El subrayado es mío].

Sin embargo, adoptando la segunda narrativa, otro protagonista escribió:

A mediados de la década del setenta, leía un Semanario Católico donde una nota se refería a Monseñor Hervás, que con un grupo peregrinaban a Santiago de Compostela, creando así el 1er. “Cursillo de Cristiandad”, un movimiento de Iglesia para la Iglesia; esto ocurrió en Enero del Año 1949 (*De Colores*, febrero del 2012, p. 19) [El subrayado es mío].

Por último, adhiriendo a la tercera narrativa, otros participantes reescribieron:

Los comienzos del MCC se remontan a la década de 1940 en España en la isla de Mallorca. Muchos laicos y algunos sacerdotes, movidos por el Espíritu Santo, se dieron cuenta de que también los laicos, en virtud del Sacramento del Bautismo y de la Confirmación, tiene una misión activa en la evangelización del mundo. A este grupo de iniciadores pertenecen, sobre todo, los españoles Eduardo BONNIN, Pbro. Sebastián GAYA y el Obispo de Mallorca, Juan HERVÁS (*De Colores*, julio del 2014, p. 19). [El subrayado es mío].

Ahora bien, si pude interpretar que los sentidos que se le dan a la fundación de los Cursillos son diversos, quizás fue por reflexionar sobre mi salida de Partida. Acaso fue analizando mi expulsión de su seno que evité interpretar que sólo hay una narrativa sobre la fundación de los Cursillos, la que explica que Bonnín fue su impulsor. La posición que yo había consolidado siendo expulsado de Partida había sido una a favor de la corriente laical de la institución católica. A favor del protagonismo de los laicos ante el protagonismo de los sacerdotes. Tal como lo describe Weber (2008), a favor de “las fuerzas que actúan dentro del círculo laico y con las cuales el sacerdocio tiene que enfrentarse” (p. 368). Evaluación que yo había fundamentado en la creencia de que la mejor relación que el creyente puede establecer con lo sagrado es directa y comunitaria, no mediatizada ni institucional. Para mí, no era por otro, sino con otro, que la persona cristiana debía enlazarse con Cristo. Tal vez, de no haber advertido, indagado y controlado el juicio implicado en mi creencia, sólo hubiera podido captar la narrativa laical sobre la fundación de los Cursillos.

No obstante, si también pude captar los pliegues más minúsculos de los sentidos que se le dan a la fundación de los Cursillos, fue porque estaba inclinado a hacerlo. No sólo dado que quería hacer una descripción densa. La preferencia que había consolidado participando en Partida había sido una por el ámbito cristiano. Lo que en palabras de Rudolph Otto ([1917] 2008) sería lo “atractivo, cautivante, fascinante” (p. 49) del escenario de Cristo. Ese gusto abonó que, a las narrativas sobre la fundación de los Cursillos, las indagara viendo si definían como impulsor a Bonnín, Hervás o ambos junto a Gayá. Pero, además, si situaban el impulso en 1944 o 1949, agosto o enero, en un chalet o un santuario. Y si definían como colaboradores a Ferragut, Estarellas, Mir, Rullán, los hermanos Riutort, Capó, o todos. Matices, que como terminé descubriendo casi no emergen en las narrativas de los participantes de Santa Fe⁴.

⁴ A mi reflexión epistemológica sobre mi comprensión socio-antropológica la vengo profundizando en la asignatura *Epistemología de las Ciencias Sociales*. Doy la materia como profesor adjunto a cargo desde el 2019, en el marco de la Licenciatura en Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Santa Fe. La carrera se dicta en Santa Fe y Concordia, Entre Ríos.

2.4. La regla de entrada al cursillo

La regla de trabajo sobre el campo, de reflexión sobre mi propia participación, enmarcó a la regla de entrada al movimiento o de asistencia al cursillo. Pero también a la regla subyacente, que es una regla de entrada al cursillo en sí mismo. El movimiento de Santa Fe también establece que, cada persona que quiera entrar a un cursillo, afronta el *cumplimiento de varios requisitos*. Debe haber recibido el *bautismo*, estar viviendo la *adultez*, demostrar la *voluntad* de asistir y no sufrir *ninguna alienación*. Es mejor si experimenta cierta *descristianización* o si ejerce cierto *liderazgo*. Si está casada, debe seguir una *secuencia de matrimonio*, asistiendo primero el esposo y después la esposa.

La regla de entrada al cursillo fue cambiando a lo largo de la historia del movimiento. Incluso, fue objeto de una problematización. Cuando no de un conflicto.

Como vimos, a mediados de los 50 Bonnín (1971) perfiló a la posibilidad de acción cristiana como la clave para incorporarse al curso. También puso como prioridad a la experiencia de cierta descristianización. Cada persona que quisiera entrar a los tres días y medio debía aparentar que, después de vivirlos impregnándose de cristianismo, sabría obrarlo en otros. Que podría ser una “pieza viva” en la “vertebración de la cristiandad”. Mejor si, antes de encontrarse con Cristo, ella misma era una persona distanciada de él. No sólo alguien al “margen” de la “Acción Católica”, sino también “alejado” de “Cristo”.

Hacia los 60, Bonnín (2004b) empezó a asentar como base el recibimiento del bautismo, la demostración de la voluntad de asistir y el no sufrimiento de ninguna alienación. Además, pasó a perfilar como clave el ejercicio de cierto liderazgo. Nadie que buscara sumarse a la experiencia podía hacerlo si no se había bautizado, si no mostraba esa intención de tener la vivencia y si estaba fuera de sí. Si no había recibido el “bautismo”, si no era un “cursillista de deseo” y si carecía de “personalidad”, estaba “desequilibrado” o enfrentaba una “circunstancia” demasiado adversa. Mejor aún si ya era una persona líder. Una “vértebra”.

Lo mismo que, durante los 60, enfatizó Hervás (1968). Al “jefe de pandilla”, que pudiera ser “fermento de cristiandad”. Aunque Hervás no puso como prioridad a la experiencia de descristianización. Marcó como indiferente que quien intentara tener la vivencia fuera una persona distanciada de Cristo, un “alejado”. Una persona próxima a él, pero que no lo transmitiera a los demás, o un “tibio”. O una persona próxima y que lo sintiera con fuerza, o bien un “fervoroso”.

En paralelo, Hervás (1968) asentó como base el recibimiento del bautismo, la no adopción de una posición antiinstitucional y el no sufrimiento de ninguna alienación. De hecho, “el sujeto de los Cursillos ha de ser el hombre bautizado”. Y “se considera que los infieles, herejes y cismáticos no son sujetos idóneos para los Cursillos” (p. 234). Ni “aquellas personas que, por la grave situación anómala de su vida, den pocas esperanzas de retorno a Dios y de perseverancia y de los que prudentemente se podría afirmar que su admisión habría de ser tentar a Dios”. Tampoco “los jugadores empedernidos y los que llegan a la degeneración por el vicio” (p. 233). Mucho menos “aquellos a quienes por sus condiciones psicológicas o psicopáticas pudiese perjudicar la intensa actividad espiritual y emotiva que en los Cursillos se desarrolla” (p. 232).

Hervás también puso como requisito el seguimiento de una secuencia de edad y género. Concretamente, de linaje y matrimonio. Pero sostuvo que no había requisitos de clase. Debían asistir primero los adultos y los hombres, y después los jóvenes y las mujeres. Mejor si, tras hacerlo los padres, los hermanos mayores o los esposos, lo hicieran los hijos, los hermanos menores o las esposas. Mejor aún si no asistían los adolescentes. Para evitar dejar “neutralizado” el cursillo para cuando lleguen “tiempos de mayor madurez” (p. 30). Sea como sea, “los Cursillos de Cristiandad no son para una sola clase social determinada, sino para todas” (p. 232).

Desde los 80, Bonnín (2007) insistió en la experiencia de descristianización. Tanto, que “alejado” dejó de ser uno de sus adjetivos para pasar a ser uno de sus sustantivos claves. La persona descristianizada, el “alejado”, devendría el destinatario predilecto. Como contrapunto de la persona católica tradicional, o “el de siempre”.

Uno de los 21 artículos compilados por Cantú (2009) expuso el contraste con claridad. En “Los alejados, objetivo preferente pero no exclusivo”, Bonnín y Forteza definieron a la persona descristianizada como la que no tiene fe en Cristo, o que duda tenerla. Fe ausente o incierta en su mensaje, en la noticia de que Dios ama a cada persona. Un amor de Dios que, al serle comunicado y mostrado, puede llegar a ser un valor con el que la persona decida en su propio entorno. Los alejados son “los que no tienen fe o no saben si la tienen” (p. 149). A quienes “no les ha llegado la noticia de que Dios los ama, en un lenguaje, talante y estilo apropiado para, no tan solo captarla, sino hasta para tener ganas de ir estudiándola y profundizándola” (p. 150). Pero, al que le llega, puede introducirla “en la escala de sus valores, en la suya, en la que él emplea para valorar y para poder seguir la trayectoria de su vivir de siempre” (p. 151).

En cambio, la persona católica tradicional sería la que tiene un convencimiento de Iglesia. Convencimiento en sus fórmulas, como la asistencia a sus encuentros. Una asistencia que ocurre por mandato, haciendo que la persona cumpla su cristianismo. Los de siempre serían los “católicos convencidos de siempre”. Quienes siguen las “caseras recetas apostólicas”, “las múltiples ‘ofertas’ apostólicas que se ofrecen en el mercado de lo pío y que, casi siempre, exigen la asistencia a unos actos y reuniones” (p. 150). Así, tienen “una actitud piamente conformista y obediente” (p. 151).

Al menos desde el nuevo siglo, Bonnín acentuó el recibimiento del bautismo. En una nota al pie de página de la tercera edición de *Vertebración de ideas*, Bonnín (2004b) remarcó algo apenas afirmado desde la publicación de *El cómo y el porqué*. El cursillo “puede vivirse sin haber incurrido en bautismo formal”. Pero “sólo en casos muy excepcionales, un no bautizado podrá captar íntegramente la experiencia”. Porque el cursillo “aprovecha -entre otros- los resortes de la pedagogía sacramentaria” (p. 31).

Durante los 50 años que separan la primera edición de *El cómo* de la última de *Vertebración*, Bonnín nunca puso como requisito a la vivencia de la adultez. Ni al seguimiento de una secuencia de edad, género, linaje o matrimonio. Al contrario. Solía sostener que no hay requisitos así. Tampoco de clase o estatus. El cursillo es “asequible: a todos, para todos” (2006a, p. 11). Cada uno, para “jóvenes y viejos, ricos y pobres, cultos y menos instruidos” (2007, p. 65). Por eso, se intenta “posibilitar”. “Posibilitar es facilitar, simplificar, no complicar con normas que enredan y atrasan el natural desarrollo del Movimiento” (Cantú, 2009, p. 53).

Siguiendo a Bonnín, ya fundado el movimiento hubo una discusión entre la corriente encabezada por él mismo y la corriente representada por otros laicos y algunos sacerdotes. Bonnín y compañía priorizaron la entrada al cursillo de las personas descristianizadas, pese a que las personas católicas tradicionales las deslegitimaban (2006a, p. 53). Defendieron la entrada a nuevos cursillos de los adultos y las mujeres, contra la creencia de que los cursillos debían ser sólo como hasta entonces, para jóvenes y hombres (2007, pp. 65-66). Y promovieron la entrada en conjunto a cada cursillo de las personas letradas e iletradas, enfrentando la representación de que la unión era inadecuada (2006a, pp. 19, 91).

Mientras se difundía el movimiento, más que una disputa, ocurrió que Bonnín criticó a algunos participantes por desviarse del carisma fundacional. El desvío fue molestarse por la entrada de las personas descristianizadas (2006a, p. 83). Procurar que los jóvenes y los adultos entraran a los cursillos por separado, en cursillos especiales.

Que los hombres y las mujeres entraran en conjunto, en “cursillos mixtos” (2007, p. 93). Que las personas que entraran tuvieran un mínimo de edad, como 25 o 30 años. O que las personas casadas entraran siguiendo una secuencia de matrimonio, asistiendo primero el esposo y después la esposa, o viceversa (Cantú, 2009, p. 54).

En la última entrevista que concedió, Bonnín siguió recriminando ese requisito de género que otros participantes habían inventado. El entrevistador, Omar Benítez (2007), le preguntó por qué debía asistir primero el hombre y después la mujer. Bonnín le repreguntó dónde se hacía eso. Ante la respuesta de Benítez de que se lo hacía en su país, Paraguay, Bonnín le dijo de forma tajante: “eso es una animalada”⁵.

Podemos preguntarnos por qué, para Bonnín, a cada cursillo deben entrar personas acomodadas y desacomodadas, personas letradas e iletradas, jóvenes y adultos, pero no hombres y mujeres. Aún más cuando, como lo expresó en el artículo *Cursillos mixtificados*, “no hay almos y almas, sino sólo almas” (1996, p. 10). La explicación, en su narrativa, es doble. En cada cursillo es posible suspender la relación entre los roles de la cotidianidad, excepto entre los roles masculino y femenino. Relación cuya suspensión es necesaria para lograr el retiro de esa cotidianidad (2004, p. 132). Aún más, en cada cursillo al que entran hombres y mujeres la tendencia es querer impresionar a la otra persona, más que examinar la propia identidad. Examen de uno mismo o una misma que es indispensable para compartir con ese otro o esa otra. Y, en definitiva, para descubrir a Cristo (2007, p. 27).

A la regla de entrada al cursillo Bonnín y Hervás no sólo la insinaron. Más bien, la afirmaron. Pero, mientras que Bonnín la afirmó como una red flexible de requisitos, o no la afirmó como una secuencia rígida, Hervás hizo todo lo contrario. Hervás (1968) esquematizó “normas” (p. 14), “normas prácticas” (p. 209), incluyendo las normas para la “selección de candidatos” (p. 229). Elaboró un manual, afín a un reglamento. Por su parte, Bonnín (1971) narró “criterios” (p. 78), “criterios eficaces y válidos” (p. 80), abarcando el “criterio de selección” (p. 104). Elaboró un ensayo. Hervás redactó una símil ley. Bonnín, una costumbre.

⁵ Me contacté con Benítez en marzo del 2014, por mensaje electrónico, para preguntarle si tenía un audio de la entrevista que le había hecho a Bonnín en diciembre del 2007. Me respondió que no, que sólo tenía un cuaderno con el que la había asentado, al que guardaba como una “reliquia”. También me escribió que la Editorial De Colores ya le había pedido permiso para publicar su transcripción. De hecho, yo había llegado a él después de leer la transcripción colgada por la editorial en su espacio virtual. Por último, me aclaró que esa fue la última entrevista que Bonnín concedió. Dos meses después, el 6 de febrero del 2008, Bonnín murió en Palma de Mallorca.

En Santa Fe la regla de entrada al cursillo tiene la doble apariencia de ley y de costumbre. Es sostenida por los participantes en su *Estatuto*, su revista *De Colores* y sus pronunciaciones. Y es apuntada a las personas ajenas al movimiento, quienes, si llegan a advertirla, no es por leer esos documentos, sino por conversar con esos protagonistas.

Los Cursillos de Santa Fe (1989) establecieron en su *Estatuto* dos de los requisitos a cumplir por cada persona que quiera entrar a un cursillo. Uno, la demostración de la voluntad de asistir. El otro, el no sufrimiento de ninguna alienación. “Integrarán el Movimiento aquellas personas que a juicio del Secretariado no tengan impedimento alguno y que siendo invitadas, acepten libremente ingresar al mismo” (artículo 9).

Para estar en el cursillo, la persona debe mostrar su intención de tener la vivencia. En principio, parece una cuestión de deseo, no de requerimiento. Pero, en verdad, es la sujeción del primer aspecto al segundo, un requerimiento de deseo. El desafío es evitar pensar que el deseo es una energía que la persona concientiza desde su Yo, para poder pensarlo como una fuerza impulsada bajo la demanda del Otro. Sería el eje de lo que podemos llamar una “individualidad instituida”.

A primera vista, se nos aparece el hecho central no de la institución religiosa, sino del voluntariado religioso. De lo que en términos de Ernst Troeltsch ([1912] 1931) sería una “secta”, y no una “Iglesia”. “La esencia de la Iglesia es su carácter institucional objetivo. El individuo nace en ella, y a través del bautismo infantil cae bajo su influencia milagrosa” (p. 338). “Comparado con este principio institucional de un organismo objetivo, sin embargo, la secta es una comunidad voluntaria cuyos miembros se unen por su propio libre albedrío” (p. 339) [La traducción desde el inglés es mía]⁶.

Sin embargo, en realidad, estamos ante un aspecto más complejo. Ante una regla central de la sociedad moderna. Ante lo que en el lenguaje de Durkheim ([1893] 2008) sería la “obligación” de cada quien de tener “autonomía”: “nadie discute hoy el carácter obligatorio de la regla que nos ordena ser, y ser cada vez más, una persona” (p. 436). Es decir, “ser una fuente autónoma de acción” (p. 435).

⁶ “Iglesia” y “secta” son categorías usadas por Troeltsch para comprender, y no evaluar, los colectivos religiosos, dentro y fuera del ámbito cristiano. Que haya conservado dos palabras propias del lenguaje de ese ámbito no responde a que, además de historiador de la religión, fuera teólogo protestante. Sino a que estaba involucrado en una generación de intelectuales que, de forma más inconsciente que consciente, introdujeron en las ciencias sociales que estaban fundando varios términos de ese léxico. Con Iogna-Prat (2016), podemos plantear que no sólo “Iglesia” y “secta”, sino también “misticismo”, “sagrado”, “jerarquía”, “carisma”, “comunidad” y “sociedad” son signos heredados del vocabulario cristiano. Aunque sin sus significados. Las innovaciones fueron las definiciones científico sociales.

El reto es omitir sostener que la decisión que adopta la persona es una decisión aislada, abierta y cerrada sobre sí misma, no condicionada, o no coaccionada, restringida ni habilitada. Omitir, acorde con Beck (2009), “el malentendido individualista de la individualización” (p. 101), posibilitando la comprensión de la “individualización institucionalizada” (p. 103).

La individualización institucionalizada hoy se sigue agudizando. Pasadas dos décadas del siglo XXI, la condición de decidir no ha dejado de radicalizarse. Claro que el caso paradigmático está en el ámbito religioso. Por la habilitación que los colectivos dan a las personas creyentes para elegir sintetizar tipos de creencias y prácticas diversas. De acuerdo con Beck (2009), se da lugar a un “Dios personal” (p. 11). Tan personal, que es un “Dios-del-bricolaje” (p. 114). Se pasa de la “monogamia religiosa” a las “poligamias de lo religioso” (p. 136). Beck identificó en esa oportunidad para escoger complementar representaciones y obras heterogéneas aquello que Troeltsch puso al lado de la Iglesia y la secta. Esto es, el “misticismo”. El misticismo definido por Troeltsch (1931) es la sensación religiosa. “En el sentido más amplio de la palabra, el misticismo es simplemente la insistencia sobre una experiencia religiosa presente, interior y directa” (p. 730). Ese misticismo, interpretado por Beck (2009), sería un sincretismo religioso. “Si en el primer caso el criterio delimitador es el o-esto-o-lo-otro, en el segundo lo es la miscelánea del tanto-esto-como-lo-otro” (p. 134).

Sin ir más lejos, en la Argentina de hoy los colectivos religiosos habilitan a las personas creyentes para que elijan sintetizar creencias y prácticas de lo más diversas. En el último tiempo el repertorio de representaciones y obras es muy amplio, visible y accesible. Las propuestas implican desde tener fe en Yahvé hasta tener confianza en la Pachamama o abrirse a la Energía. O desde ir a misa hasta hacer ofrendas de alimentos o tomar sesiones de *reiki*. Las propagandas incluyen desde un panfleto que se tira por debajo de la puerta hasta una publicación que irrumpe en el muro de Facebook. Los espacios abarcan desde una basílica de ciudad a la que se llega en procesión hasta una plataforma de internet por la que se navega desde la sala de estar. En consecuencia, la adhesión simultánea a esas sacralidades es muy factible. Para cualquier persona creyente es sumamente sencillo optar por pensar en Dios Padre un domingo, en la Madre Tierra un martes y en la Energía Universal un jueves. O por rezarle un Padre Nuestro a ese Dios un 25 de diciembre. Tomar caña con ruda en agradecimiento a esa Tierra un 1 de agosto. Y desbloquear en su propio cuerpo esa Energía cada día del año.

Así es cómo recientemente Leandro Sánchez (2018) pudo llegar a registrar en Santa Fe y Paraná testimonios de personas creyentes como los siguientes:

Todo lo que vos encuentres: meditación, yoga, reiki, registros akáshicos, constelaciones familiares, biodanza, coaching, la toma de ayahuasca... todas estas cosas son caminos para ir a lo mismo. Todo es perfecto, todo es válido. Cada uno toma lo que le resuena. Hasta la misma religión. Desde una iglesia, comulgar... si esto te conecta... La religión es religar con una memoria que hemos perdido mucho antes de Cristo. Nosotros estábamos conectados. Los aborígenes son los que menos se han desconectado. Porque el ego empezó a creer y nos desconectamos de la esencia divina. Nos ensordecimos. No sé cómo explicártelo... (p. 107) [El subrayado es mío].

La agudización de la individualización institucionalizada, la radicalización de la condición de decidir, se remonta al menos a mediados del siglo XX. Quizás el caso por antonomasia estuvo en la escena psicológica. Dada la coacción que ciertas terapias transmitieron a las personas para elegir, como respuesta al debilitamiento del instinto y la tradición y al perjuicio de la imitación y la sumisión. Una de las obras que lograron mayor repercusión en la opinión cotidiana, *El hombre en búsqueda de sentido* de Viktor Frankl ([1946] 2015), diagnosticó:

El vacío existencial es un fenómeno muy extendido en el siglo XX. Es comprensible y quizá se deba a una doble pérdida que el hombre ha tenido que padecer para convertirse en verdaderamente civilizado. Al principio de la historia, el hombre perdió algunos instintos básicos que rigen la vida animal y confieren seguridad; una seguridad que, como el paraíso, hoy le está vedada: ahora está forzado a elegir. En las últimas etapas del progreso ha sufrido, además, otra pérdida fundamental: las tradiciones. Las tradiciones cumplían una función de contrapeso de la conducta, y en la sociedad moderna se diluyen con enorme rapidez. Al no conservar las tradiciones que marcan la actuación socialmente aceptada, el hombre carece del instinto que guía su conducta, y con frecuencia no sabe cómo comportarse. Por ello, hace lo que otras personas hacen (conformismo) o hace lo que otras personas quieren que haga (totalitarismo) (pp. 90-91) [El subrayado es mío].

Una época de clara agudización de la individualización institucionalizada, donde fue nítida la radicalización de la condición de decidir, fue el siglo XVI. La Reforma Protestante luterana, como pocas veces hasta entonces, coaccionó a los laicos a elegir. A elegir amar al otro. No porque fuera necesario para salvarse. La salvación del alma, la superación de la perdición, el perdón y la liberación de los pecados no se alcanzaría haciendo obras. Ni haciendo obras respecto al otro ni haciendo obras respecto al propio cuerpo, ni aun cuando fueran las obras establecidas en los mandamientos. La salvación llegaría teniendo fe en el Evangelio. Teniendo fe en Cristo. Las obras respecto al otro, configuradas por el amor, servirían para imitar al mismo Cristo. Las obras respecto al propio cuerpo, como trabajar o ayunar, para facilitar la fe en él.

Impulsada alrededor de 1517 desde Alemania por el monje agustino Martín Lutero, la reforma puso en el meollo de la discusión católica el tema de la libertad. En *La libertad cristiana*, escrito tres años después del texto fundacional *Disputación acerca de la determinación del valor de las indulgencias* o *Las 95 tesis*, Lutero ([1520] 1967) postuló que:

Así también el cristiano, como Cristo, su cabeza, debe sentirse pleno y harto con su fe, mirando de acrecentarla, porque ella le es vida, justicia y salvación, y le da todo cuanto es de Cristo y Dios, como antes se dijo y el apóstol Pablo escribe: “Lo que vivo todavía en la carne, lo vivo en la fe de Cristo, Hijo de Dios”. El cristiano es libre, sí, pero debe hacerse con gusto siervo, a fin de ayudar a su prójimo, tratándolo y obrando con él como Dios ha hecho con el cristiano por medio de Jesucristo (p. 164) [El subrayado es mío].

La época anterior a esa clara agudización de la individualización institucionalizada del ámbito cristiano estuvo signada por todo lo contrario, por su notoria institucionalización. Del siglo IV al siglo XVI el cristianismo estuvo dominado por la institución católica, que fue deviniendo exactamente eso, una Iglesia de clérigos que instituía al mundo. En línea con Iogna-Prat (2016), ese período de 12 siglos es el lento, pero constante, proceso de “invención social de la Iglesia” como una “institución total” (p. 7). En ese lapso los sacerdotes, en lugar de coaccionar a los laicos a elegir, los coaccionaban a cumplir. Principalmente, a cumplir con ellos, recibiendo los sacramentos que les administraban. La salvación del alma llegaría por el cumplimiento. Así es que en la *Suma de teología*, redactada a fines del siglo XIII, Tomás de Aquino ([1265-1274] 1994) pudo aseverar algo distante de la salvación por la fe.

Los sacramentos son necesarios para la salvación del hombre por tres razones: 1. La primera está tomada de la condición del hombre, de cuya naturaleza es propio dirigirse a las cosas espirituales e inteligibles mediante las corporales y sensibles. Y como a la divina providencia corresponde atender a cada cosa según su propia condición, queda claro que es conveniente que la sabiduría divina ofrezca al hombre los auxilios de la salvación a través de signos corporales y sensibles, que se llaman sacramentos. 2. La segunda está tomada del estado del hombre, cuyo afecto, al pecar, quedó sometido a las cosas corporales. Ahora bien, debe aplicarse la medicina donde está la enfermedad. Por tanto, fue conveniente que Dios, mediante signos corporales, procurara al hombre la medicina espiritual. Porque si se le ofrecieran las cosas espirituales desnudas de corporeidad, su ánimo no se interesaría por ellas, por haber quedado tan inclinado a las cosas corporales. 3. La tercera está tomada del predominio que en la actividad humana tienen las cosas de orden material. Sería muy duro para el hombre prescindir totalmente en su actividad de estas cosas materiales. Por eso le fueron propuestas en los sacramentos algunas actividades materiales, para que ejercitándose en ellas provechosamente, evite la superstición, como es el culto a los demonios, o cualquier otra práctica nociva y pecaminosa (pp. 519-520) [El subrayado es mío].

La larga institucionalización del ámbito tuvo, como contracara, una amplia descomunización y desindividualización. Del siglo I al siglo IV el cristianismo había estado dominado por la comunidad cristiana, la fraternidad de Cristo y sus discípulos, que después sería su linaje. Cuya regla de entrada, establecida por el mismo Cristo, era seguirlo, renunciando a uno mismo y cargando la propia cruz. No obstante, seguirlo no era un camino a tomar sí o sí, sino sólo si se lo quería. Se trataba de elegirlo. No de estar bajo coacción para hacerlo. Por entonces, en sintonía con Iogna-Prat (2016), el cristianismo era “la ‘cristiandad’, en el sentido de comunidad de los discípulos de Cristo” (p. 8). Y una “secta” (p. 7), en el sentido de Troeltsch. Se fundamentaba en la palabra de Cristo en el *Nuevo Testamento* (2015).

Luego Jesús dijo a sus discípulos: “Si alguno quiere venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue su cruz y me siga. Porque el que quiera salvar su vida la perderá, pero el que pierda su vida por mí la encontrará. ¿De qué le servirá a uno ganar el mundo entero si pierde su vida? ¿O qué precio podrá pagar por su vida? Puesto que el Hijo del hombre está por venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, entonces *retribuirá a cada uno según su proceder.* Les aseguro que algunos de los que están aquí no morirán sin antes haber visto venir al Hijo del hombre en su Reino” (Mateo 16, 24-28) [El subrayado es mío].

Tras el paréntesis, volvamos a nuestro caso. La persona que muestre su intención de tener la vivencia del cursillo, para tenerla, debe no estar fuera de sí. Como ya adelantamos, debe no estar alienada. Si sufre una alienación como una enfermedad severa de la mente, la marcha del cursillo podría crear en su constitución una crisis. El cursillo, como “retiro de impacto”, le produciría una movilización muy fuerte. Choque que podría serle contraproducente.

El “impacto” al que se refieren los participantes tal vez abone que en el marco de las humanidades suele describirse al movimiento como psíquico. Aspecto que, cuando una persona ajena al movimiento lo plantea como su eje, los mismos participantes deslegitiman.

Hace algunos años, conversando con una psicoanalista de Santa Fe, escuché que en la escena del psicoanálisis a movimientos como los Cursillos se los analizaba como “comunidades de llanto”. Los participantes realizarían encuentros configurados por la expresión de la alegría y la tristeza desde las lágrimas.

Me sorprendió cómo esa etiqueta sintonizaba con otra, “comunidades emocionales”, que Mallimaci (1995) había hipotetizado para los Cursillos y otros movimientos de Latinoamérica, como los Focolares y Schönstatt. Su eje sería el fin de

crear en sus participantes cierto placer, una emoción agradable. Ese eje los diferenciaría de otros grupos, tales como Comunión y Liberación y el Opus Dei. Cuyo fin sería crear en la sociedad cierta Catolicidad, o una integración absoluta de la institución católica, que desplace a la modernidad. Lo que también los diferenciaría de otros grupos más, al estilo de los Seminarios de Formación Teológica y los Encuentros de Comunidades Eclesiales. Que tendrían como fin crear en la sociedad cierta equidad, o bien una inserción de las personas marginadas. La catolicidad emocional no sería la catolicidad integrista ni la catolicidad pluralista⁷.

A mediados del 2014 me contacté con el fundador de la Editorial De Colores, un participante de Quilmes dedicado a reflexionar sobre el movimiento. En su espacio virtual había colgado muchos documentos del movimiento. Quería preguntarle si tenía algunos números que me faltaban de *Proa*. Se interesó por mi contacto. Y durante unos 10 días establecimos una comunicación casi diaria, por mensajes electrónicos y llamada de celular. Cuando hablamos por teléfono, quiso saber qué venía pensando sobre el movimiento. Le respondí que estaba dialogando con una idea de un artículo ya clásico de las ciencias sociales de la religión de Latinoamérica. El artículo era el de Mallimaci. La idea, la de “comunidad emocional”. Me pidió que le mandara el artículo, para leerlo y después reenviárselo a una persona cercana: el laico Guzmán Carriquiry, de una larga trayectoria en la cúpula de la institución, por entonces secretario de la Comisión Pontificia para América Latina. Me terminó respondiendo que el artículo le parecía bueno, pero que creía que no era para reenviárselo a Carriquiry. Sobre la idea de “comunidad emocional”, me confesó que no estaba seguro de comprenderla. Pero, para el caso de los Cursillos, disintió del todo. Argumentando que, si bien el movimiento tiene un aspecto psíquico, su eje es religioso. En particular, Cristo.

⁷ Suele situarse la génesis de la categoría “comunidad emocional” en “Conceptos sociológicos fundamentales”, primer capítulo de *Economía y sociedad* de Weber (2008, 2014). Recuperándola para la investigación, suele enfatizarse más lo “emocional” que la “comunidad”. Ahora bien, en ningún fragmento del capítulo Weber definió a la comunidad “emocional”. Incluso, en general ni definió a la “comunidad”, sino a la “comunización”, el proceso de comunidad. El término alemán que usó principalmente fue *Vergemeinschaftung*, no *Gemeinschaft*, acentuando ante todo la temporalidad del fenómeno. José Medina Echavarría, en la primera traducción al español de 1944, priorizó “comunidad” ante “comunización”, creyendo que simplificaba el lenguaje. Conservó su creencia en la segunda edición de 1964 (2008, p. 33). En la segunda traducción de la tercera edición del 2014, Francisco Gil Villegas reemplazó “comunidad” por “relación comunitaria”, queriendo remarcar el dinamismo del fenómeno (2014, p. 171). Sin embargo, eligió el sustantivo “relación”, y no “proceso”. Las dificultades en la traducción alcanzaron a otros idiomas. Como lo explicó Jeanne Favret-Saada (1994), fueron los traductores franceses quienes agregaron el adjetivo “emocional”. Agregado que es una restricción para la comprensión, porque para Weber no toda comunidad o comunización es emocional. De forma típica, puede ser sólo emocional, sólo tradicional o tanto emocional como tradicional. Para una exposición más detallada, ver Giupponi (2014, 2015b).

Casi un año antes, mi informante clave me había dicho que el cursillo combina tres grandes partes. Justamente, la psíquica y la religiosa. Pero también la pedagógica.

Mirá, siempre se dice que el cursillo es una conjunción de aspectos psicológicos, de aspectos pedagógicos y de aspectos de gracias. Esos son un poco la síntesis, que se conjuga en distintas proporciones y en distintas maneras, según sean quienes son los participantes del equipo de preparación, digamos. Pero un poco juegan esas tres partes, interrelacionándose, para hacer que la persona se sienta realmente distinta [El subrayado es mío].

En la revista *De Colores* se establecen otros tres requisitos a cumplir por cada persona que quiera entrar a un cursillo. Como otra base, el recibimiento del bautismo. Como prioridad dentro de esa generalidad, la experiencia de cierta descristianización. O, sino, el ejercicio de cierto liderazgo.

Por ejemplo, sintetizando el tema de un testimonio de una ultreya mensual, un grupo de participantes de San Javier, el “grupo María Auxiliadora”, escribe:

El Carisma nos invita a ser totalmente sinceros con nosotros mismos y con los demás; por eso los Cursillos no son para acumular cursillistas sino para hacer mejores cristianos, conscientes de su propio compromiso de bautizados y respondiendo a su propio llamado, a su propia vocación (marzo del 2013, p. 21) [El subrayado es mío].

La persona que muestra su intención de tener la vivencia del cursillo, y que no esté fuera de sí, debe estar bautizada. Debe haber cumplido una regla de entrada anterior, la regla de entrada a la institución, establecida por su cúpula.

El bautismo, puerta de los sacramentos, cuya recepción de hecho o al menos de deseo es necesaria para la salvación, por el cual los hombres son liberados de los pecados, reengendrados como hijos de Dios e incorporados a la Iglesia, quedando configurados con Cristo por el carácter indeleble, se confiere válidamente sólo mediante la ablución con agua verdadera acompañada de la debida forma verbal (*Código de Derecho Canónico*, 1983, canon 849) [El subrayado es mío].

En su mismo aporte a la revista *De Colores*, el grupo de San Javier agrega que el “carisma” fundacional del movimiento “está dirigido especialmente a los alejados” (marzo del 2013, p. 20).

Al respecto, el equipo “grupos de reflexión y formación metodológica” empieza a aclarar el significado de que uno de los “principios fundamentales del carisma fundacional” sea desarrollarse “para los alejados”. Los alejados serían quienes no tienen fe en Cristo. “Cursillos intentaba e intenta revelar a Cristo a los que no lo conocen” (octubre del 2014, pp. 11-12).

Por su parte, el secretariado ayuda a esclarecer lo que quiere decir el término “alejados”. Los alejados serían quienes no tienen fe en Cristo por faltarle fe en su amor.

Y es por esto que el Señor nos ha elegido para que seamos nosotros los encargados de buscar a los alejados, a las ovejas perdidas, que no conocen el gran amor del Señor, que no conocen el amor de su pastor (CRISTO CUENTA CONTIGO) (enero del 2020, p. 2) [El subrayado es mío].

Es mejor si la persona bautizada que va a tener la vivencia del cursillo es una persona distanciada de Cristo. Si no cree en él, en que la ama.

Aun así, el equipo precursillo añade que:

El Precursillo es el primero de los 3 momentos en que se desarrolla el método: Es “El buscar VÉRTEBRAS”.

Es el período de preparación de aquellos a quienes se les intenta dar la posibilidad de vivir y convivir lo “FUNDAMENTAL CRISTIANO” (agosto del 2014, p. 9) [El subrayado es mío].

En ese sentido, otro protagonista alumbra el sentido de que en el precursillo se apunte a las “vértebras”. Las vértebras serían las personas dirigentes en su ambiente. Como Zaqueo, un jefe de cobradores de impuestos de la Tierra Santa del siglo I que, sin tener fe en Cristo, por un amigo empezó a tenerla.

Un hombre vértebra:
Carisma y cursillo

Quiero iniciar el desarrollo de mi pensamiento demostrando que ya en la antigüedad hubo precursillados. Según nos dicen los Santos Evangelios, Zaqueo había sido entusiasmado por un amigo sobre la verdad de las palabras de Jesucristo, por ello al enterarse de que Jesucristo visitaba el lugar donde vivía se mostró para que éste lo vea.

Para ello qué mejor que leer el pasaje de Lucas 19, 1-10.

1 Habiendo entrado en Jericó, atravesaba la ciudad.

2 Había un hombre llamado Zaqueo, que era jefe de publicanos, y rico.

Zaqueo era un Publicano (cobrador de impuestos), era el Jefe de los cobradores de impuestos, era rico.

Los judíos odiaban a estas personas por dos razones:

- Una era que trabajaban para los romanos, y estos eran odiados.

- La otra razón por la cual odiaban a los publicanos es que estos eran conocidos por estafar a la gente: los romanos pedían cierta cantidad de dinero y los cobradores podían sacar lo que querían y retener lo que sobraba.

Los publicanos eran estafadores y ladrones y siempre son mencionados como pecadores. (Lucas, 5:30): Zaqueo era un líder en el ambiente (noviembre del 2013, p. 21) [El subrayado es mío].

Si la persona bautizada no está distanciada de Cristo, lo mejor es que sí sea una persona líder. Inclusive, mejor aún es que cumpla ambos requisitos. Tal como Zaqueo.

Por último, en sus pronunciaciones los participantes establecen los otros dos requisitos a cumplir por cada persona que quiera entrar a un cursillo. Como otra base más, la vivencia de la adultez. Como una singularidad, una secuencia de matrimonio, asistiendo primero el esposo y después la esposa.

En una de nuestras tantas conversaciones con una de mis informantes, hablamos de las múltiples y diversas derivaciones del movimiento. Me contó que, desde Santa Fe, el movimiento había inspirado no sólo al Encuentro de Cristiandad, sino también al “Movimiento Jóvenes Agustinos Recoletos” o al “Movimiento Emaús”. Cada movimiento apunta a personas de edades heterogéneas. Los retiros de los Jóvenes Agustinos Recoletos son ante todo para adolescentes. Los del Encuentro, para jóvenes. Y, los de Emaús, para adultos. En el caso del Encuentro, pasando los 30 años, los jóvenes terminan su participación. Esos serían los motivos por los que la persona, sea líder o no, para tener la vivencia del cursillo debe ser adulta o tener más de 30. Para que los Cursillos no quiten destinatarios a sus derivaciones. Y para que den a esos destinatarios una opción para extender su participación en un movimiento.

Mi informante también me comentó que estaba casada con otro participante. Como ella y tantos otros me expresaban que vivían en matrimonio con otros protagonistas, le pregunté si era un requisito. Me respondió que era una conveniencia. El movimiento apunta a la persona, líder o no, y adulta. Al matrimonio apunta otra derivación suya, el “Movimiento de Encuentros Matrimoniales”. La conveniencia, me explicó, es una herencia de una época donde se querían evitar los prejuicios de la sociedad. Como “este o esta, ¿a dónde va solo o sola?”. Así y todo, sobre por qué primero debe ir el esposo y después la esposa, no habría reflexión. Habría un reflejo, una creencia que se legó y adoptó de forma inconsciente.

2.5. La regla de consolidación en el movimiento

La regla de entrada al cursillo, de cumplimiento de requisitos como demostrar la voluntad de asistir, desata una regla de consolidación en el movimiento. El movimiento de Santa Fe también establece que, cada participante que quiera consolidarse en él, afronta el *cumplimiento de otros requisitos*. Debe *atraer* personas al cursillo, recrear los *encuentros* del poscursillo y querer mostrar el cristianismo en su propio *entorno* o mejorarlo desde su propia *identidad*. Si quiere incorporarse a los aparatos, debe tener cierta *experiencia* y cierta *capacidad*.

Como la regla de entrada al cursillo, la regla de consolidación en el movimiento fue cambiando a lo largo de la historia del mismo movimiento. Y fue objeto de un conflicto o, al menos, una problematización.

Como insinuamos en el primer capítulo, hacia los 60 Bonnín y Hervás trazaron tres canales para afianzarse en el movimiento. En general, la recreación de los encuentros del poscursillo y la expresión del cristianismo en el propio entorno o su mejoría desde la propia identidad. En particular, para incorporarse a los aparatos, la tenencia de cierta capacidad.

De forma amplia, Bonnín (2004b) delineó que en el poscursillo “el cursillista deberá seguir siempre más y mejor en su santidad individual (piedad, estudio, acción) y en su Reunión de Grupo” (p. 89). Siendo afines sus deseos de caminar a la santidad y vertebrar la cristiandad. “La vida del cursillista, como toda vida seglar cristiana, consiste en ‘ir haciendo llegar’ la disposición y el criterio evangélicos incluso hasta los sectores más ‘mundanos’ de la vida” (p. 96). Así como era paralela la reunión de grupo a la ultreya. En cuanto la ultreya “es la Reunión de Reuniones de Grupo” (p. 125).

De igual manera, Hervás (1968) demarcó que en el poscursillo el cursillista descubría la “obra de perseverancia de los Cursillos de Cristiandad”. Que tenía como dos “elementos”, justamente, a “un grupo de amistad” y “un medio ambiente local”. En tanto al grupo “lo forma el equipo con sus reuniones de grupo”. Y al medio “lo crea y mantiene la Ultreya” (p. 293). En el poscursillo el cursillista también debía concretar lo que antes había comprendido en el cursillo, que debía querer perseguir la santidad. “En los Cursillos se proclama valientemente y, en general, es admitido por los cursillistas con entusiasmo, que Dios nos quiere a todos santos” (p. 294). Comprensión que era inseparable de su deseo de tonificar la cristiandad. De “convertirse en ‘sal de la tierra y levadura del cristianismo’, como decía Pío XI” (p. 229).

Por su parte, Hervás agregó otros tres canales. La asistencia al encuentro de cierre de cada cursillo. La realización de un encuentro de conmemoración del propio cursillo. Y la conducción del espíritu por un sacerdote. Los otros tres elementos de la obra de perseverancia eran “una inmersión periódica en un ambiente diocesano”, “una conmemoración anual del Cursillo” y “un amigo calificado”. Donde a lo diocesano “lo da la clausura de los Cursillos”. La conmemoración “viene a ser como una red bienhechora que recoge una vez al año a los compañeros de cada Cursillo”. Y el amigo es “el Director espiritual” (p. 293). Cuya guía del alma era necesaria para que se realizara “el deseo vehemente de alcanzar la santidad, la perfección cristiana” (p. 294).

En el caso de querer incorporarse al equipo del cursillo, Bonnín (2004b) añadió que el cursillista debía reunir algunas aptitudes. Antes de nada, debía transitar los canales anteriores. Armar y sostener una reunión de grupo, desde donde insertarse y actuar en la ultreya, y querer caminar a la santidad o vertebrar la cristiandad. Pero también debía tener otra destreza, que era guiarse por sus criterios. “La elección recaerá siempre sobre individuos que tengan, mantengan y propaguen una vida en Gracia consciente y creciente, una Reunión de Grupo viva y auténtica, y un criterio personal y centrado” (p. 44). Viendo en la “gracia consciente y creciente” otro nombre para el devenir “santos” (p. 154) y para el hecho de que “Él obra en nosotros, por nosotros y con nosotros” (p. 174). Como el mismo Bonnín (1971) ya había enfatizado, el dirigente del cursillo debía ser “argumento vivo y convincente”.

Exactamente lo mismo que después acentuaría Hervás (1968), al cursillista que dirigiera el cursillo con su “palabra viva”. “Aquí viene muy a propósito lo que decíamos en nuestra Carta Pastoral sobre los Cursillos de Cristiandad: ‘No se puede olvidar la primacía de la personalidad en la pedagogía de la religión y en su didáctica’” (p. 31).

Si el caso era querer incorporarse a la escuela de dirigentes, Bonnín acotó que el cursillista debía tener otra aptitud. Además de querer vertebrar la cristiandad, debía sentir pavor y admiración ante el cursillo. En el sentido de los sentimientos ante lo tremendo y lo augusto de lo sagrado definidos por Otto (2008). Bonnín (2004b) explicó: “para admitir a los cursillistas en la Escuela es preciso ver si tienen dos cosas”. Por un lado, “un santo real miedo al cursillo que provenga de su postura maravillada frente a él” (p. 42). Por el otro lado, “una actitud apostólica no valorable por el hacer, sino por el empeño en lograr sus posibilidades reales” (p. 43).

Cuando el caso era querer incorporarse al secretariado, Bonnín apuntó que el cursillista debía tener una última aptitud. Debía querer caminar a la santidad más que otros cursillistas. No ser el que tenía el conocimiento más especializado. “En las cosas de Dios -y ellas son las que manejamos- debe procurarse que en cada momento oriente quien sea más santo”, y no “los ‘más expertos’” (p. 138).

Ahora bien, ni Bonnín ni Hervás pusieron como requisito la atracción de personas al cursillo. Lo que Bonnín sí diagramó fue la estrategia para, precisamente, atraerlas. De modo semejante a Capó, quien escribió todo un libro para abordar el tema.

Tanto Bonnín como Capó afirmaron que los participantes, para atraer a las personas al cursillo y, así, al movimiento, debían usar tres grandes tácticas. Debían atraerlas en su propio entorno. Atraer a una por vez. Y atraerlas motivándolas. Es decir,

no debían atraerlas llevándolas a los encuentros del movimiento. Tampoco debían atraer a varias al mismo tiempo. Mucho menos debían atraerlas coaccionándolas.

Bonnín (2004b) aseguró que los cursillistas debían hacer la “pesca” de los “candidatos” para el cursillo entrando en su ambiente, apuntando a uno por vez y guiándose desde la amistad. También debían pescarlos apoyándose entre sí y adelantando al cursillo como una solución a un problema. Si el candidato se excusaba en que el cursillo era tedioso, el cursillista debía reconocerle su criterio para descubrir que no lo era. Esto es, la pesca no debía hacerse en encuentros como la clausura del cursillo, ni en serie, ni desde la molestia, el engaño o el mandato. Tampoco debía pescarse detallando el desarrollo del cursillo. “Los hombres se pescan, normalmente, por la cabeza o por el corazón. Y más por el corazón que por la cabeza. Pero nunca se pesca capturando su voluntad: obligándoles o engañándoles” (p. 35).

En *Echad vuestras redes*, Capó (1965) siguió un camino afín al de Bonnín⁸. De hecho, hizo referencia a *Vertebración de ideas*, el libro que venimos analizando, donde Bonnín y Forteza ya habían sistematizado a la que definían como la estrategia fundacional. Aunque Capó no los mencionó como sus autores. Su referencia fue a “un librito reciente y que, en su primera parte, recoge con exacta fidelidad estos antiguos consejos de selección” (p. 90). Capó insistió en que la pesca para el cursillo debía hacerse en el ambiente, uno por vez y desde la posibilidad de la elección. Vale decir, en que no debía pescarse en encuentros tales como la reunión de grupo o la ultreya del poscursillo, ni en serie, ni desde la molestia, la quietud ni el mandato.

Nuestro trato, nuestra actuación, ha de esforzarse en conseguir que la inscripción sea fruto de una decisión personal. Hay que evitar que acepte alguien, pasiva y resignadamente, porque no ha encontrado forma de rehuir el compromiso que le plantea nuestra invitación; ha de aceptar porque ha llegado a descubrir por sí mismo, a sospechar, por lo menos, que puede ser así, que en el Cursillo puede encontrar una solución para él, que en el Cursillo hay algo que realmente puede interesarle. La aceptación surge así como una elección del propio candidato y cuya posibilidad de realización se la brindamos nosotros y a nosotros la tendrá que agradecer (pp. 83-84) [El subrayado es mío].

⁸ El libro *Echad vuestras redes* escrito por Capó, además de no estar a la venta desde los 60, hoy no tiene ediciones virtuales que podamos descubrir navegando en internet. La versión que tengo es una copia digitalizada y mandada por Carlos Peinó Agrelo. Como vimos, Peinó es un participante de Madrid que viene sosteniendo que los Cursillos de Cristiandad se fundaron sobre la base de los Cursillos de Peregrinos. Y, así, con la colaboración del propio fundador de esos otros Cursillos: Aparici. Su desafío es instalar, entre las tres grandes narrativas en disputa sobre la fundación, una cuarta. Que no sólo enfatice a Bonnín, Hervás y Gayá, sino también al mismo Aparici. Me contacté con Peinó de noviembre del 2013 a octubre del 2016, por mensajes electrónicos. En ese largo intercambio, a mediados del 2014 conversamos sobre el libro de Capó. Después de una densa búsqueda, encontró en una librería de usados de su ciudad un ejemplar de la segunda edición. Escaneó el tercer y el cuarto capítulo y me los adjuntó.

Siguiendo a Bonnín, después de la fundación del movimiento hubo otra discusión entre la corriente encabezada por él mismo y la corriente representada por otros laicos y algunos sacerdotes. Los sacerdotes le criticaron a Bonnín y compañía hacer las reuniones de grupo por sí solos, como laicos, sin ellos como conductores o, al menos, supervisores. Bonnín y compañía defendieron su proceder. También que no había que hacer la ultreya para formar a los participantes, ni para que los sacerdotes celebraran una misa. Promovieron la ultreya como la amplificación de la reunión de grupo. Como un encuentro donde entrelazar la vida religiosa y societal ya no sólo con algunos, sino con la mayoría, de los participantes (2006a, pp. 20-21, 91).

Durante otros momentos de la difusión del movimiento, Bonnín volvió a criticar a algunos participantes por desviarse del carisma fundacional. Ahora, el desvío era procurar que en la ultreya los sacerdotes administraran la comunión. Y que, en definitiva, los participantes cumplieran su cristianismo en la institución católica. Bonnín esperaba que intentaran transmitir a Cristo en su propio entorno (pp. 27, 71-72).

A la regla de consolidación en el movimiento Bonnín y Hervás la afirmaron de forma más o menos precisa o amplia. Sea más como ley, sea más como costumbre. Pero, en ambas narrativas, sus afirmaciones no fueron indicaciones. Fueron mandatos. Lo que redactaron, en definitiva, fue un mandamiento, y no una receta.

En Santa Fe la regla sigue teniendo la apariencia de principio. Suele ser sostenida por los participantes más experimentados y apuntada a los más recientes. Se transmite desde pronunciaciones, como recordatorios durante los testimonios de las ultreyas, y desde redacciones, tales como memorandos en la revista *De Colores*.

Una síntesis esclarecedora de los requisitos a cumplir por cada participante que quiera consolidarse en el movimiento está en el número 433 de la revista *De Colores* (noviembre del 2013). En la editorial el secretariado traza tres de los canales para hacerlo. La atracción de personas al cursillo. Junto a la recreación de los encuentros del poscursillo. Más el deseo de expresión del cristianismo en el propio entorno o de mejoría desde la propia identidad.

El secretariado empieza refiriéndose al deseo de perseguir la santidad desde la propia persona, de imitar a Cristo desde uno mismo. Después, partiendo de la vivencia del cursillo, enumera y detalla el armado y el sustento de la reunión de grupo y la inserción y la actividad en la ultreya. El precursillado de los alejados. Y el deseo de mostrar el cristianismo en el propio ambiente o de testimoniar a Cristo por doquier. Termina explicando que el motivo para ese testimonio es advertir el amor de Dios.

El Secretariado Arquidiocesano del MCC acerca a todos los cursillistas, esta guía de reflexión, de autor anónimo, que seguramente ayudará a nuestra continua labor de imitar a Cristo, viviendo la vida ordenada según la doctrina de la Iglesia Católica y tratando de ser cada día mejores personas cristianas.

1. ES CURSILLISTA: No aquel que pasó por un Cursillo, sino aquel que VIVIÓ la experiencia de Dios durante tres días y una noche y conscientemente asumió el compromiso de ser fermento del Evangelio en sus ambientes y para eso día a día se predispone a ser su instrumento fiel y acepta su voluntad.
2. ES CURSILLISTA: No aquel que ante el primer obstáculo abandona su Grupo, sino aquel que día a día lucha porque no se apague la llama que se inició en esa pequeña comunidad de amor y se esfuerza porque todos sus integrantes sigan entusiasmados.
3. ES CURSILLISTA: No aquel que va a las Ultreyas para ver qué pasa, sino aquel que va predispuesto a vivir ese encuentro como si fuera el primero y el último, transmite alegría y entusiasmo y es consciente que su testimonio puede servir a otros.
4. ES CURSILLISTA: No aquel que no precursilla por respeto humano o por pereza, sino aquel que ora y actúa constantemente para acercar a un Cursillo a aquellos alejados del Señor.
5. ES CURSILLISTA: No aquel a quien sólo le interesa tener la calcomanía “De Colores”, sino aquel que con su vida honra ese slogan y su manera de vivir se centra en Jesús y su doctrina.
6. ES CURSILLISTA: No aquel que conoce mucho de la Biblia, sino aquel que lo mucho o poco que conoce lo pone en práctica en todos y cada uno de los ambientes que Dios le regaló.
7. ES CURSILLISTA: No aquel que considera que su rol como laico es realizar tareas intraeclesiales, sino aquel laico que sabiéndose “fiel de la Iglesia” y “ciudadano del mundo” actúa como responsable en los ambientes temporales y colaborador en los intraeclesiales.
8. ES CURSILLISTA: Aquel que cada día agradece al Señor la oportunidad de vivir y pide bendiciones para que ese día todos sus actos sirvan para Gloria del Creador.
9. En fin ES CURSILLISTA quien sabe que “Dios lo ama” y la respuesta a ese amor, es amarlo cada día más y amar a las otras personas, para de esa manera construir día a día el reino de Dios (p. 3) [El subrayado es mío].

En sus pronunciaciones los participantes establecen el último requisito a cumplir por cada participante que quiera consolidarse en el movimiento, incorporándose a los aparatos. Es la tenencia de cierta experiencia y cierta capacidad.

Mi informante clave me manifestó que el cursillista, para incorporarse a un equipo de evento o una estructura de servicio del movimiento, debe asistir a unas jornadas de metodología. Las jornadas, como curso para comunicar y mostrar los Cursillos, son la primera instancia que el cursillista debe vivir para volverse “dirigente”.

Hay una afinidad entre la secuencia del cursillo con las jornadas y la secuencia del bautismo con la confirmación. La asistencia al cursillo es la regla de entrada al movimiento, como el recibimiento del bautismo la de entrada a la institución católica.

La asistencia a las jornadas es al cursillo lo que el recibimiento de la confirmación al bautismo, un fortalecimiento.

El sacramento de la confirmación, que imprime carácter y por el que los bautizados, avanzando por el camino de la iniciación cristiana, quedan enriquecidos con el don del Espíritu Santo y vinculados más perfectamente a la Iglesia, los fortalece y obliga con mayor fuerza a que, de palabra y obra, sean testigos de Cristo y propaguen y defiendan la fe (*Código de Derecho Canónico*, 1983, canon 879) [El subrayado es mío].

Después de asistir a unas jornadas, de tener la vivencia, el cursillista en rodaje puede elegir ser integrante de un equipo de la escuela de dirigentes. O puede ser convocado por el secretariado como auxiliar de un equipo de cursillo u otras jornadas.

Para eso, el cursillista debe reunir algunas aptitudes. En cualquier caso, debe demostrar la voluntad de ser integrante o elegido. Justamente, durante las jornadas.

Hay un paso fundamental, que es lo que llamamos las “jornadas de metodología”. ¿Eh? Después de los cursillos, generalmente, se invita [Enfatiza “se invita”] a participar en estas jornadas de metodología. Como el nombre un poco lo indica, se explica técnicamente en qué consiste el movimiento. Y ahí es el primer paso, donde vos ves si las personas tienen voluntad o vocación para estar en el movimiento o no [El subrayado es mío].

Si quiere ser elegido, el cursillista debe demostrar cierto grado de adhesión al movimiento y la institución. Principalmente, que armó y sustenta una reunión de grupo. Que se incorporó y actúa en un equipo de la escuela. Que recibe los sacramentos, como la comunión y la confesión. Y que asiste a misa.

Y se hace siempre un análisis del compromiso cristiano y del compromiso para con el movimiento. En cuanto al compromiso para con el movimiento, siempre lo que se pide es que haya tenido participación en las estructuras de escuela o que participen de reuniones de grupo; que tengan su reunión de grupo. Y el compromiso en cuanto al cristianismo, que tengan vida sacramental; especialmente, en lo que tiene que ver, concurrencia a misas, etcétera. Ese tipo de cumplimientos, de sacramentos, ¿no? [El subrayado es mío].

En paralelo, el cursillista debe mostrar cierto grado de adhesión al ámbito cristiano. Concretamente, que intenta vivir cada día como Cristo lo haría. Que lo intenta, más allá de lograrlo o no.

Y lo importante es que no tienen por qué ser grandes genios ni mucho. Es decir, van adquiriendo una experiencia, van adquiriendo una vivencia, una forma de ir concretando la mentalidad y... por más que, después, la gran duda es si esa mentalidad se hace vida en las realidades cotidianas. Y, bueno. Pero eso ya es otro tema. [Nos reímos]. Eso ya es otro tema [El subrayado es mío].

Incorporado a un equipo, el ya dirigente del movimiento puede volver a ser elegido por el secretariado. Como coordinador de un equipo o del equipo rector de la escuela. O como base de un equipo de cursillo o jornadas. Siendo base, puede ser elegido de nuevo, ahora como rector.

Para todo, el dirigente debe tener otras vivencias y aptitudes. Si quiere ser elegido como coordinador, debe conocer la función del equipo o el funcionamiento de la escuela. Por ejemplo, para ser coordinador del equipo de reflexión y formación metodológica, debe haber estudiado. Haber analizado los documentos que apoyan el imaginario del movimiento, la doctrina de la institución y la enseñanza del ámbito. Para ser coordinador del equipo rector, debe haber comprendido el engranaje de la escuela. Haber interpretado la tarea de cada equipo.

Ahora, en cuanto a las escuelas, no es participación por invitación, sino por voluntad de las personas. Lo que sí se busca es aquellos que son los coordinadores de los distintos equipos que tengan una identidad con el equipo al cual van a coordinar, y que tengan una cierta capacitación en el tema, por supuesto. Aquellos que están en el equipo “estudio”, por ejemplo: alguien que maneje todo lo que es la parte de la doctrina de la Iglesia, de todo lo que es la parte de ¿cómo se llama? De... ¡uy, no me sale! Del Vaticano II, etcétera. Todo. Todo lo que tiene que ver con la parte, digamos, de formación. ¿Eh? Y que tenga una cierta inclinación, una cierta vocación, hacia eso. Pero, fundamentalmente, es por decisión de ellos. De lo que cada uno quiera. La selección, después, como coordinadores, sí se hace en función de estas partes [El subrayado es mío].

Si el dirigente quiere ser elegido como base, ya debe haber sido elegido como auxiliar. Y, si quiere ser rector, como base.

- Y yo, para ser rector, ¿desde dónde provengo? ¿Desde el lugar de ser base? ¿Desde el lugar de ser auxiliar? ¿Desde cualquiera de...
- Desde el lugar de ser base.
- Desde el lugar de ser base.
- Inexorablemente, tenés que haber sido dos bases: “base primera”, que se llama... “base segunda” y “base primera”. Ese es un poco, digamos [Se ríe], el escalonamiento que hay que cumplir. [Se vuelve a reír].
- Es el “escalonamiento”. Sería algo así como: auxiliar; base primera; base segunda...
- ¡Eh! [Confirma lo que digo]. Y rector.
- ...rector
- O sea, sería: auxiliar sin experiencia; auxiliar con mediana experiencia; auxiliar con experiencia; base segunda; base primera; rector.
- Clarísimo. [Nos reímos] [El subrayado es mío].

Habiendo atravesado varias instancias, el dirigente con experiencia puede ser elegido de nuevo, por un subsecretariado o el secretariado. Esta vez, como vocal. Cuando ya es vocal de un subsecretariado, puede ser elegido como su presidente, pero

por el secretariado. Cuando ya es vocal del secretariado, puede ser postulado como presidente por los otros vocales y el presidente vigente, y nombrado por el arzobispo.

Para lo que el dirigente debe tener otras vivencias y aptitudes. Si quiere ser elegido como vocal, ya debe haber sido elegido como dirigente de un equipo de cursillo o jornadas. Debe conocer el movimiento. Y debe comprenderlo más allá de Santa Fe.

En el secretariado lo que se busca es, por sobre todas las cosas, un compromiso de adhesión al movimiento. Es decir, manifestado en el transcurrir del tiempo, ¿no? Esa adhesión es también en cuanto a participación en los distintos eventos... [Enumera incompletamente]. Así se puede expresar, digamos, o manifestar. Participaciones... [Vuelve a enumerar incompletamente]. Y, además, un cierto grado de conocimiento del movimiento. Y que hayan tenido también alguna participación en el orden nacional: con algunas reuniones nacionales, etcétera. O sea, que haya una visión del movimiento que trascienda un poco lo netamente local [El subrayado es mío].

Si el dirigente quiere ser elegido como presidente, a todo lo anterior se suma que debe tener cierto grado de distinción respecto a los otros cursillistas.

Ahora, después, ¿cómo se designa el presidente? A ver. La designación del presidente le compete al obispo. Ante la propuesta que se hace siempre desde el secretariado. Desde el mismo secretariado se hace la propuesta. Y, generalmente... [Suspira], mmm... a mí me cuesta un poco más hablar. Pero es un poco el que, de alguna manera, va teniendo alguna distinción [Enfatiza “distinción”] del resto. [Se ríe]. Por algún motivo, va teniendo una distinción del resto [Usa un tono jocoso en toda la frase]. Entonces, se le dice al obispo: “mire, monseñor, pensamos que puede ser tal”. Nunca los obispos distintos han dicho otra cosa más que aceptar la propuesta que se hace, ¿no? Y, en general, también surge voluntariamente. No hubo elecciones así como para decir: “bueno, hay discrepancias como para tener que llevar a una elección interna”. En general, es más por consenso de opiniones que por un voto concreto, ¿no? [El subrayado es mío].

Entre otras tantas cosas, el presidente del secretariado decide la estrategia de todo el movimiento para atraer a las personas al cursillo. Desde ya, lo hace deliberando con los vocales y el asesor espiritual nombrado por el arzobispo. Y sobre la base de los aportes de los otros cursillistas, ante todo de los integrantes del equipo precursillo de la escuela. A su vez, los integrantes de la escuela ejecutan la decisión en toda la arquidiócesis. Al igual que el presidente y los vocales de cada subsecretariado en cada localidad. Desde el presidente del secretariado que lleva tres años en el cargo hasta el cursillista en rodaje que asistió al último cursillo pueden desenvolver la estrategia.

En la editorial del número 498 de la revista *De Colores* (abril del 2019), el secretariado resume con elocuencia la estrategia. Para atraer a las personas al cursillo y, de esa forma, al movimiento, las tácticas a usar son cinco. Se debe atraerlas en su propio entorno, a una por vez, motivándolas, transmitiéndole a Cristo y rezando por ellas.

El secretariado enlista la oración por los candidatos y el precursillado desde el testimonio de Cristo, desde la amistad, a uno por vez y en el ambiente.

Entonces: ¿cómo nos preparamos para el precursillado? En primer lugar, desde la oración y el sacrificio: hablar a Dios de los hombres y luego a los hombres de Dios. En segundo lugar, desde nuestro testimonio de vida: con coherencia, autenticidad. Siendo ejemplos creíbles de vida cristiana, dando testimonio de que se puede vivir de una manera distinta cada día, como cristianos alegres. En tercer lugar, fomentando la amistad, que se construirá desde la cercanía, la disponibilidad, el conocimiento mutuo y el dialogo personal. Y en cuarto lugar, conjugando nuestra relación interpersonal, aquella que se genera de persona a persona, en forma íntima y cercana, y en la actuación en la comunidad. Mostrar esta comunidad alegre que ama a Cristo y lo vive hasta en lo más mínimo de la cotidianidad. [...].

Que nuestra misión sea precursillar de manera consciente, con los ojos de Cristo, cada día de nuestra vida, en cada instante, para que todos aquellos que el Señor quiera que realicen cursillo, encuentren en nosotros, padrinos amorosos, responsables, pero, por sobre todo, amigos en Cristo (p. 2) [El subrayado es mío].

En definitiva, el participante que quiera consolidarse en el movimiento debe recrear los encuentros del poscursillo. Tanto el pequeño círculo que es la reunión de grupo como la gran asamblea que es la ultreya. Puede afianzarse sin incorporarse a los aparatos. Sin embargo, si quiere hacerlo, debe asistir al curso donde se comunican y muestran los Cursillos. A las jornadas de metodología. Desde ahí, para incorporarse a los equipos de eventos y las estructuras de servicio, debe cumplir otro requisito de trayectoria. O, incluso, de ascenso. De lo que, apoyándonos en Weber (2008), podemos llamar una “jerarquía administrativa” (p. 174).

Aún más, el participante que quiera consolidarse debe atraer personas al cursillo. Debe precursillarlas en el precursillo. Para lograrlo, debe motivarlas en su propio entorno y a una por vez. Tácticas que implican excluir los adelantos de predicación, incluyendo las promesas de bienestar junto a un acompañamiento de familiarización. Su estrategia de atracción al movimiento no es predicar para familiarizarse. Es familiarizarse, y prometer, para predicar. Basándonos en Rodney Stark y William Bainbridge (1980), podemos pensar que es una serie de “técnicas” de “reclutamiento religioso” que “dependen fuertemente de las redes” (pp. 1386, 1387, 1392).

Por último, el participante debe mostrar el cristianismo en su propio entorno o mejorarlo desde su propia identidad. Testimoniar a Cristo por doquier o imitarlo desde sí mismo. Como otra táctica para precursillar. Pero, en especial, como un camino para vivir. Volviendo a Weber (2011), estamos ante “un nuevo estilo de vida sujeto a ciertas normas, sometido a una ‘ética’ determinada” (p. 97).

2.6. ¿La regla de salida del movimiento?

La regla de consolidación en el movimiento, de cumplimiento de requisitos como atraer personas al cursillo, no implica una regla de salida del mismo movimiento. Como habría sido en Mallorca, el movimiento de Santa Fe no establece que, si un participante no cumple esos requisitos, debe salir de él. Puede consolidarse o no.

La ausencia de una regla de salida muestra que no hay una máxima sanción a aplicar. A diferencia de otros espacios de la institución católica donde se llega a recurrir a la excomunión, no se somete al participante a la penitencia más grave, a la expulsión. Ni hay sanciones organizadas más leves. Las penitencias se administran en la confesión. Es decir, no hay un aparato de sanción. El secretariado, en lugar de un órgano de penalización, es un aparato de elección. En cualquier caso, hay una postergación. Si un cursillista en rodaje quiere ser auxiliar de un equipo de cursillo o jornadas de metodología, sin la experiencia ni la capacidad, no es elegido por el secretariado.

Como encuadre de la consolidación, también hay una *evaluación* propuesta por los aparatos y hecha por los participantes. El secretariado y la escuela de dirigentes suelen elaborar como balance preguntas y conclusiones, que los cursillistas suelen responder e incorporar, y expresar en testimonios. Ese recuento ocurre muy seguido. Como podemos leer en los aportes a la revista *De Colores*.

Por ejemplo, la escuela invita a cada cursillista a reflexionar sobre su participación desde un abanico de “preguntas motivadoras”:

- ¿Qué significó en mi vida el Cursillo?
 - ¿Considero al MCC un instrumento infundido por el Espíritu Santo para que muchas personas se encuentren con ellas mismas, con Cristo y con una comunidad que las potencie y contenga... y cambien sus vidas?
 - ¿Confío en su eficacia?
 - ¿Siento que Dios me ha dado responsabilidad en su plan de salvación?
 - ¿Cómo vivo mi Poscursillo?... ¿Mantengo el corazón lleno de fuego con que salí de Cursillo, para contagiar mi fe, mi alegría y mi entusiasmo de haber encontrado a Cristo y vivir con Él, a mi familia, mi barrio, mi club, mi círculo de amigos, mis compañeros de trabajo... o me he “instalado” en la práctica litúrgica y/o en el cumplimiento de mi acción en un Equipo de Cursillo o de Metodología, en la Parroquia, en mi Grupo y/o en mi porción de Escuela?
 - ¿Cuántos hermanos he enviado a Cursillo últimamente para que, como yo, pudieran vivir el triple encuentro y encontraran un nuevo camino? ¿Los acompaño en su vida cristiana?
 - ¿Es para mí el Precursillo una vocación, una alegría y un compromiso apostólico, o lo siento como una carga?
 - ¿Qué inconvenientes tengo para precursillar?
- ¡¡NO HAY PRECURSILLO EFECTIVO SIN POSCURSILLO AL TOPE!! (mayo del 2012, p. 19) [El subrayado es mío].

De igual forma, del primer encuentro de cierre de año de la escuela, del “1º plenario 2013”, las “conclusiones” son las siguientes.

- En función de la cultura que vivimos, el compromiso, la actitud de servicio, la formación y la comunión son valores que se van debilitando y que se traduce en: poca respuesta a las convocatorias, ausencia a las Ultreyas y Escuela y poca perseverancia en la reunión de grupo.
- No buscamos a los alejados para precursillar (comodidad, pereza).
- Diócesis extensas, en las cuales se deben recorrer muchos Kms para poder asistir a Escuelas y Ultreyas.
- Pretensiones para conseguir lugares en las Estructuras y Equipos de Cursillos, que se manifiestan en las actitudes de los Dirigentes. Es necesario ser humildes. Negarnos a ser “importantes”.
- Falta de Asesores.
- Reemplazo del encuentro personal por la comunicación virtual.
- Falta de candidatos para los Cursillos.
- Los nuevos cursillistas con entusiasmo y fervor quieren llevar a todos sin fijarse en las características del ahijado y su ambiente.
- Los cursillistas de años y que se supone saben precursillar no presentan candidatos.
- Falta de autenticidad y veracidad en el llenado de fichas.
- No terminamos de asumir el ser cristiano (falta de conversión).
- Falta de formación.
- Falta de organización de las escuelas.
- No hay rodaje adecuado ni seguimiento.
- En algunas diócesis no se tiene en cuenta a los jóvenes (julio del 2013, p. 10) [El subrayado es mío].

Adoptando ese esquema de pregunta y respuesta-conclusión, un protagonista da su “testimonio” de su asistencia a un taller sobre “santidad laical” dado por el secretariado en el 2018.

Quiero iniciarlo como siempre lo hacemos en todos los eventos, con las consabidas preguntas. 1) ¿Cómo llegué? Llegué con la necesidad de volver a participar en la vida activa del MCC del cual, por razones de estado, estaba alejado (Enfermedades de padres, fallecimiento, problemas de salud de hijos, etc.). Eso significó un “no” responsable por un largo tiempo. Cuando mis hermanos del Subsecretariado de Santo Tomé, nos invitaban a participar continuamente junto con Liliana, nos costaba decir no. Es decir que siempre sentimos su cercanía y cariño. Nunca dejamos de ponernos al servicio del Señor (catequesis, Servicio Sacerdotal, etc.) Pero el sentido de pertenencia al Movimiento fue más FUERTE y llegó esta invitación. Contento accedí y de pronto me reencontré con Lucho, Graciela, Quico, Ángel, Víctor, Betty, Irma, Vero y Darío.

2) Y ¿qué encontré? Lo primero que me impactó fue la pregunta que se hizo Lucho al comienzo de las reuniones, “Quiero ser Santo”, ¿es posible? Sí me dije. Y comprendí a lo largo de los encuentros que era posible, solamente dejando, con docilidad y oración, que la Gracia de mi Bautismo, fructifique en un camino de Santidad. Dejar que todo esté abierto a Dios, elegirlo una y otra vez, sin desalentarme, porque la fuerza del Espíritu Santo, lo hará posible, y la santidad, en el fondo, es el fruto del Espíritu Santo en mi vida. Con la ayuda y perseverancia de todas las herramientas que el Señor y el Movimiento diariamente me entrega, a través de dos meses de preparación, guiado por el estudio, propuesto por Lucho y Graciela, tomando como base la Exhortación Apostólica GAUDETE ET EXULTATE, del Santo Padre FRANCISCO, sobre el llamado a la Santidad en el mundo actual, su rico desarrollo en lo Espiritual, Doctrinal y Metodológico y guiado como dije por el Santo Espíritu.

3) puedo decir que ME LLEVO un nuevo y humilde objetivo que es hacer de mi vida un camino de santidad, procurando encarnarlo en el contexto actual, con sus riesgos, desafíos y oportunidades. Porque a cada uno de nosotros el Señor nos eligió “para que fuésemos santos e irreprochables ante Él por el amor” (Ef.1,4) (febrero del 2019, pp. 4-5) [El subrayado es mío].

El participante puede consolidarse en el movimiento o no, sin riesgo de ser expulsado. En todo caso, sobre la base de lo evaluado por los aparatos, puede balancear cuán distanciado está de sus interacciones y cuánto quiere aproximarse.

Figura 11

Copia de la publicidad del cursillo 155 de hombres y el 153 de mujeres de Santa Fe

Publicidad para el Cursillo de Hombres 155 y el Cursillo de Mujeres 153. El fondo muestra una ilustración de Jesús con un ángel. El texto incluye:

- Cursillo de Hombres 155**
del 29 de agosto al 01 de septiembre
Advocación JUAN PABLO II
- Cursillo de Mujeres 153**
del 19 al 22 de septiembre de 2019
Advocación San JUAN PABLO II
- ¡No te quedes sin regalar este hermoso encuentro con Cristo a tus hermanos!

Fuente: *De Colores* (agosto del 2019, p. 7).

Figura 12

Copia de una publicidad general

Publicidad general para el Cursillo de Cristiandad. El fondo muestra una ilustración de Jesús con un ángel. El texto incluye:

- ¡Invítala a un Cursillo de Cristiandad!**
- A esa persona que aprecias y estimas mucho, invítala a que camine con Jesús rumbo a una nueva vida. Deja que Él la ame como nos ama a nosotros.
- ¡Que no se lo cuenten!
- ¡Que lo viva!
- de colores
- ¡Que no se pierda este hermoso encuentro con Cristo!

Fuente: *De Colores* (agosto del 2019, p. 22).

Capítulo 4. Pertenencias al movimiento y su entorno. Adscripciones y limitaciones

Los grupos que se vinculan en la forma de una configuración entre establecidos y marginados están formados por seres humanos individuales. El problema es cómo y por qué los seres humanos se perciben a sí mismos como pertenecientes al mismo grupo y se incluyen dentro de las fronteras del grupo establecidas cuando dicen *nosotros* en su comunicación recíproca, mientras que, a la vez, excluyen a otros seres humanos a los que perciben como miembros de otro grupo y a quienes se refieren colectivamente

como *ellos*

Norbert Elias, *Establecidos y marginados*

1. El aporte del capítulo

Sinteticemos el capítulo anterior. Las reglas a las que están sujetos los participantes de los Cursos de Cristiandad de Santa Fe para participar en ellos son más tradicionales y menos jurídicas. Conforman más una costumbre que un derecho. Son menos leyes que usos. Algunas son éticas. Son de excelencia, principios. Unas son iniciadoras y otras reafirmadoras. Pero ninguna es finalizadora. Hay varias de entrada y una de consolidación. Aunque falta una de salida. Todas remiten al círculo de interacciones del movimiento. Son para participar en el curso, la planificación y la extensión. Una, de entrada al curso, es demostrar la voluntad de asistir. Otra, de consolidación en el movimiento, es atraer personas a otro curso.

Con este cuarto capítulo complementaremos esa idea. Lo dedicaremos a las adscripciones recíprocas y las limitaciones comunes del movimiento. Eso demandará abocarnos a las pertenencias al movimiento, pero también a las pertenencias a su entorno, concretamente a la institución católica y la sociedad moderna. Si enfocarnos en las reglas de participación del movimiento nos permitió no invisibilizar sus estructuras, focalizarnos en sus adscripciones y limitaciones nos ayudará a no ocultar sus acciones. A no caer en un estructuralismo reduccionista con el que sólo describamos coacciones, restricciones y habilitaciones, sin describir las construcciones de la pertenencia.

2. Las adscripciones recíprocas de los Cursos de Cristiandad de Santa Fe

Los participantes de los Cursos de Cristiandad de Santa Fe construyen juntos adscripciones al movimiento y su entorno, concretamente a la institución católica y la sociedad moderna¹. Esas adscripciones son las que nos permiten plantear que están más que involucrados, pertenecen, al movimiento, la institución y la sociedad. Son adscripciones que complementan las reglas de participación y las interacciones del movimiento. Pero son adscripciones con potencialidades *diversas*, identificables por temporalidades de expresión heterogéneas. *Al movimiento*, son *fuertes*, emergen con recurrencia. *A la institución y la sociedad*, son *moderadas* o surgen con intermitencia.

¹ La idea de las adscripciones recíprocas de los participantes fue central en mi tesis de licenciatura en sociología. Aunque por entonces el emergente sólo fueron las adscripciones al movimiento. Fue en el desarrollo de la tesis actual que registré las adscripciones a la institución y la sociedad. Desarrollo plasmado en otras producciones, como ponencias y artículos. Así, este capítulo es una síntesis y profundización de lo ya expuesto en Giupponi (2016, 2017a, 2017b, 2017c, 2018a, 2018b).

2.1. La recurrencia de las adscripciones recíprocas al movimiento

Las adscripciones recíprocas al movimiento de Santa Fe son las *creencias mutuas de sus participantes de ser entre sí partes combinadas de un todo*. Cada adscripción es una idea del participante sobre sí mismo, el otro participante y el movimiento como un todo. Un significado de ser-con-ese-otro, de ser una parte que se combina con esa otra, que se combina en ese todo. Un sentido que ese otro replica. La imagen que el Yo refleja de sí mismo, como un hilo unido con el Otro en un lazo, le es devuelta en espejo. Son identificaciones que emergen con recurrencia, muy seguido.

2.1.1. El dicho del “nosotros”, en lugar del “yo”

Hay atisbos de las adscripciones recíprocas al movimiento construidas por los participantes fundacionales. Al menos desde los 60 Bonnín y Hervás demostraron ciertas creencias así. Bonnín en sus sucesivos ensayos, Hervás en las sucesivas ediciones de su manual. Sin poder suponer que se incluyeran el uno al otro en singular, sí podemos aventurar que incluían a otros protagonistas en general.

Un principio de evidencia de sus adscripciones recíprocas está en sus posiciones como escritores. Cada uno solía escribir sobre su participación en el movimiento desde el “nosotros”, en lugar del “yo”. Cuando desde un enfoque centrado en la gramática era coherente que escribieran “yo”, solían escribir “nosotros” (Elias, 1991, pp. 84-85).

Principalmente así es que en los documentos que venimos analizando Bonnín y Hervás narraron la historia y la dinámica del movimiento. Lo que ahora vemos no es qué explicaron. Es cómo lo hicieron.

Esa escritura sobresale aún más cuando el lector la lee en términos de “vos”. Si leo *Historia de un carisma*, cuyo único emisor es Bonnín y cuyo sujeto central es él mismo, es probable que analice el libro interpeándolo a él. La expresión de mi receptor y mi pregunta, consciente o inconsciente, sería: “vos, Bonnín, ¿qué narrás que aportaste a la historia del movimiento?”. Lo mismo vale para el manual de Hervás, donde lo que se manifestaría o estaría latente sería algo como: “¿qué contás, Hervás, que sumaste a la dinámica del movimiento?”. La respuesta esperable es “yo hice tal cosa”, “a mí me hicieron tal otra”. Pero la que suele emerger es “nosotros hicimos” o “nos hicieron”.

Es verdad, podría esperar que Bonnín y Hervás como escritores me incluyeran como lector en un “nosotros” que se comunica. Aunque, para nada, en un “nosotros”

que vive lo mismo. Podría esperar ser incluido en enunciados de conversación como “podemos pensar que”. Pero no en enunciados de vivencia tales como “fundamos el movimiento para cristianizar la sociedad moderna”. Justamente, en sus discursos predominaban los enunciados de vivencia.

Como lector, también podría especular que Bonnín y Hervás priorizaban alejarse de la intimidad del “yo”. Sin embargo, para el escritor, la forma más clara de acercarse al anonimato no es “nosotros”, sino “se”.

O podría imaginar que Bonnín y Hervás privilegiaban explicitar sus acciones con otros. No obstante, cuando usaban el “nosotros” expresando una práctica o creencia, no solían mencionar a nadie más.

Si lo más factible no es interpretar que Bonnín y Hervás usaban el “nosotros” para incluir al lector, alejarse de la intimidad o explicitar a otros, ¿qué sí lo sería? Que cada uno solía escribir sobre su participación, en vez desde del “yo”, desde el “nosotros”, porque adscribía al movimiento, al igual que el otro.

Por ejemplo, al comienzo de una de las cartas que se mandó con Gil, que escribió en 1997 y que publicó en *Historia de un carisma*, Bonnín (2006a) escribió:

Lo que llamamos ahora Cursillos de Cristiandad tiene su origen en una inquietud que nos produjo un discurso que el papa Pío XII hizo a los párrocos y cuaresmeros de Roma el 6 de febrero de 1940.

Nosotros no pertenecíamos a la AC [Acción Católica] y tampoco teníamos ganas de pertenecer a ella porque la encontrábamos desfasada y alejada del mundo. El pensar, rezar y dialogar nos llevó a hacer un estudio detallado y preciso del ambiente, analizando grupos de personas y personas en particular, al que le dimos el nombre de *Estudio del Ambiente*. Al mismo tiempo hicimos otro que lo titulamos *Los de casa*, donde quedaba patente la insuficiencia de aquella levadura si se pretendía que actuara sobre la masa.

Nosotros no sabíamos la manera de conseguir que nuestras ideas se propagaran.

Así las cosas, los de Madrid vinieron a dar el segundo Cursillo de Adelantados de Peregrinos para hablarnos de Santiago; fui invitado por el presidente de los jóvenes precisamente porque él conocía todo el material que habíamos elaborado y el año siguiente cuando vinieron a dar el tercero fui llamado para formar parte del equipo dirigente y di un rollo que naturalmente titulé *Estudio del Ambiente*.

El espíritu y el talante de aquellos jóvenes nos llamó la atención. También nos gustó la manera de comunicar sus ideas, en plan de retiro, en lugar aislado, haciendo grupos y amenizándolo todo con cantos y chistes. Lo que nos pareció excesivo era que duraran una semana.

Entendimos que para revitalizar la AC debíamos meternos en ella, servirnos de su misma nomenclatura y acompañarnos a su ritmo, pero vimos también al mismo tiempo que era necesario tomar cierta distancia para poder tener una perspectiva lo más clara posible de lo que queríamos conseguir.

Entonces yo hacía mi servicio militar, y no precisamente de servicios auxiliares, como Ud. dice, sino de manera normal y corriente, y por espacio de nueve años; entonces fue también cuando tuve ocasión de comprobar que mis compañeros de cuartel profesaban una moral que dejaba bastante que desear. Al observarles yo siempre pensaba: “¿Será que les pesa la ley, o que ignoran la doctrina?”. Saqué la conclusión de que no tenían ni idea de lo que era y es lo cristiano.

Ello me impulsó a leer y estudiar todo lo que pude de los autores que en aquel entonces estaban en la cresta de la ola de lo cristiano: el padre Plus, Rugo Rhaner, Carl Rhaner, los cardenales Mercier, Suenens y Cerejeira, así como también Romano Guardini, Jacques Leclerc, Tristán Amoroso Lima, etc.

De todo ello hicimos un cuerpo de doctrina, sintetizándolo en tres días. Éramos solamente seculares, y nos lanzamos a dar el primer Cursillo en Cala Figuera de Santanyí, Mallorca, el mes de agosto de 1944. Aunque en la misma clausura dijimos que no nos pararíamos hasta dar un Cursillo en la Luna, no se nos ocurrió enumerar los Cursillos, hasta que fueron oficializados por el interés que se tomó por ellos el doctor Hervás (pp. 162-163) [El subrayado es mío].

En la carta Bonnín no usó el “nosotros” anulando el “yo”. Al “yo” también lo introdujo, intercalándolo (“fui invitado por el presidente de los jóvenes”). Pero en toda la correspondencia lo desplazó a un segundo plano, distinguiendo en el primero al “nosotros”. “Nosotros” al que insinuó como “nosotros, los iniciadores”, hasta definirlo como “nosotros, los seculares” (“éramos solamente seculares”). Como vimos, los otros laicos eran Ferragut, Estarellas, Mir, Rullán y los hermanos Riutort.

De igual forma, en el primer apartado de la introducción del manual Hervás (1968) anotó que:

No poco se nos ha instado, desde hace tiempo, a que publiquemos lo que podría llamarse el “Libro de los Cursillos de Cristiandad”, al que acompañará una especie de “directorio” o guía para su recto uso y empleo.

Sentíamos también nosotros la necesidad de una tal publicación, al menos por dos razones: para ofrecer a los Prelados que lo desearan un texto auténtico y autorizado de los Cursillos y para asegurar en todo tiempo y evento la integridad y pureza del método ante posibles adulteraciones. Una publicación de este género ofrecería, a quienes dirigen los Cursillos, la fianza y seguridad de beber en la misma fuente manantial de donde los Cursillos nacieron.

Andaban los documentos sobre Cursillos transcritos en hojas sueltas o en folletos multicopiados, con redacciones diversas y, a veces, nada perfectas, puestos en grave peligro de que, en el constante trasiego de amanuenses y conforme se extendía el método por lugares cada vez más lejanos de su centro de origen, se fueran introduciendo subrepticamente errores en la doctrina y usos inadecuados en la ejecución, unos y otros totalmente extraños al método y a la trayectoria de los Cursillos de Cristiandad.

Pensábamos en lo acaecido con algunos escritos de la antigüedad y en las interpolaciones y errores que en ellos fueron introducidos por estenógrafos y copistas, y nos vino también a la memoria la prudente decisión de San Gregorio Magno, el cual, al darse cuenta de las adulteraciones de su pensamiento y de su palabra, aparecidas en las copias de sus homilias que circulaban entre los fieles, las mandó recoger, revisar y corregir, para publicarlas después en dos autorizados libros; y con el fin de asegurar la conservación de un texto genuino para el futuro, a cubierto de toda posible alteración, depositó un ejemplar, ya revisado, en la biblioteca de la Iglesia romana.

El Señor, que gobierna los acontecimientos con sabia providencia, quiso que la obra que ahora publicamos tuviera larga maduración y se beneficiara del acervo y contraste de la experiencia. Por eso dispuso que, por medio de publicaciones impresas, se diera primero a la luz pública la descripción de las realidades y experiencias de los Cursillos, es decir, de sus frutos, por los que pudieran ser conocidos; y continuáramos después nuestro oficio pastoral de adoctrinar a los fieles mostrando la causa íntima de tales frutos, a la luz de la razón, de la revelación divina y del magisterio de la Iglesia, de cuyas fuentes tomamos la sustancia para elaborar algunas normas concretas de actuación, que fueron acreditadas por la experiencia pastoral.

Abierto así el camino, y pasada ya una larga decena de años de labor y acopio de materiales en los ambientes más diversos, parece llegado ya el momento de publicar los esquemas doctrinales y las normas prácticas, formando como un “manual” que enseñe el recto manejo del mismo.

Con esto esperamos queden desautorizadas y corregidas las adulteraciones de fondo o de forma que pudieran introducirse, con buena voluntad y juvenil entusiasmo, es cierto, pero muy a pesar nuestro; y tendremos el gozo de prestar un nuevo servicio a la Iglesia poniendo en manos de la Jerarquía un texto auténtico de los verdaderos Cursillos de Cristiandad (pp. 13-14) [El subrayado es mío].

A diferencia de Bonnín, en la introducción Hervás sí anuló el “yo” usando el “nosotros”. Al “nosotros”, que insinuó como “nosotros, los autores”, lo desplegó por todo el segmento. Lo intercambió por el “yo”. “Yo” al que podría haber recurrido, cuando se refirió a su rol de obispo de Mallorca como “nosotros, los pastores” (“nuestro oficio pastoral de adoctrinar a los fieles”). Que, como ya detallamos, tenía bajo su órbita a Bonnín y compañía, pero también a Capó, Gayá y otros sacerdotes.

En Santa Fe, más que atisbos más o menos claros, hay señas muy nítidas de las adscripciones recíprocas al movimiento construidas por los participantes. Por lo menos en la última década los protagonistas vienen demostrando notorias creencias mutuas de conformar un todo. No en el *Estatuto*. Ni ante todo en la revista *De Colores*. Sí en sus pronunciaciones a las personas que no asistieron al cursillo. El “cursillista”, ante el no cursillista, suele ser-con el otro “cursillista”.

El *Estatuto* de los Cursillos de Santa Fe (1989), como todo reglamento, está monopolizado por el “se”. Por citar sólo uno de sus artículos: “ningún integrante del Movimiento puede ser sancionado por no aceptar el desempeño de cargos, o por negarse a participar en determinada acción apostólica, todo lo cual queda reservado a su exclusiva voluntad y disponibilidad” (artículo 12).

En cambio, la revista *De Colores* está colmada del “nosotros”. Incluso, algunas veces podemos interpretar que el “nosotros” se superpone al “yo”. Como en algunos testimonios de participación en el movimiento. “En 1976, años difíciles en Laguna Paiva, años de iglesia vacía, donde sólo a veces concurríamos a Misa y por compromiso, fui a Cursillo” (enero del 2012, p. 18). Aun así, la mayoría de las veces es más acertado que la lectura sea que el “nosotros” incluye al escritor y el lector. Como un “nosotros” que se comunica o vive lo mismo. En enunciados de conversación o vivencia. “Somos cursillistas, debemos precursillar” (febrero del 2012, p. 4). La revista es la publicación periódica del movimiento, elaborada con los aportes diversos de sus participantes y destinada a esos mismos participantes.

También las pronunciaciones de los protagonistas a las personas que no asistieron al cursillo están plagadas del “nosotros”. Pero ahí si podemos interpretar que estamos ante ideas bilaterales de constituir una totalidad. Ante significados que se retroalimentan, que incluyen al hablante y los otros protagonistas. Son pronunciaciones que los cursillistas destinan a las personas ajenas al movimiento.

La evidencia de las adscripciones recíprocas de los participantes se fortalece en sus posiciones como hablantes ante los oyentes externos. Comunicándose con un no participante, el protagonista suele hablar sobre su participación en el movimiento desde el “nosotros”, en lugar del “yo”. Desde el pronombre de la primera persona del plural que puede expresarse solo, la forma “nos” que necesita de otro término, el adjetivo “nuestro” o algún verbo conjugado.

Durante los ocho años que separan mi primera entrada al campo de mi última incursión me contacté con protagonistas de diferentes géneros, edades, roles y trayectorias. Establecí contactos con cursillistas hombres, mujeres, de más de 70 años, de menos de 40, con cinco décadas de poscursillo, con sólo algunos años en el movimiento. Pude acercarme y entrevistar a esos protagonistas en profundidad. Tuve la oportunidad de desarrollar con los cursillistas acercamientos mediatizados, pantalla a pantalla, con mensajes electrónicos, de texto y de voz y llamadas de celular. Así como acercamientos directos o charlas espontáneas y cara a cara. No menos que entrevistas abiertas, o bien diálogos planificados pero contingentes. También de forma presencial, en la sede del movimiento y su ambiente, en algunas casas y algunos lugares de trabajo. Y de manera virtual, mediante la plataforma de transmisiones Zoom, en especial a lo largo de la pandemia del COVID-19. Hubo algunas conversaciones duales, que me tuvieron a mí como interlocutor de un solo protagonista, y otras múltiples, que nos tuvieron comunicándonos a más de dos personas. En alguna, sin proyectarlo, en parte terminé haciendo una moderación de grupo focal o de discusión.

Ahora bien, no fue en ninguna de mis primeras conversaciones con los protagonistas donde empecé a interpretar la centralidad que tiene el “nosotros” en sus discursos. Fue en mis primeras recuperaciones de mis registros de las conversaciones. Fue con mis lecturas iniciales de mis transcripciones de las entrevistas exploratorias que pude empezar a advertirlo. Pienso que difícilmente podría haberlo hecho en las entrevistas en sí mismas. Mientras entrevistaba a los cursillistas ponía mi atención en qué me decían, no en cómo. Y esa escucha, capaz de oír lo que se habla y también desde dónde se lo hace, demanda un entrenamiento del que carecía.

Poco a poco fui redescubriendo al “nosotros” como la clave desde donde los protagonistas hablaban en las mismas entrevistas y todos nuestros acercamientos. Pero, releendo mis transcripciones y las entradas de mi diario donde asentaba nuestras conversaciones, me sorprendió aún más advertir cuándo los cursillistas solían recurrir al dicho. Notar que solían hablar en términos de “nosotros” cuando los interpelaba en términos de “vos”. Cuando les planteaba una pregunta o un comentario del tipo “¿vos qué pensás?” o “vos decís que”, la respuesta que solían darme era del estilo “nosotros pensamos o decimos que”. Sea con inmediatez, sea después de un instante.

Más adelante quise replantear preguntas o comentarios así, siendo consciente de que lo estaba haciendo. Así que llegué a preparar mis instrumentos de conversación con los protagonistas pensando códigos de acercamiento y escribiendo guías de entrevista en términos singulares. Términos que los cursillistas terminaban convirtiendo en plurales. A esa altura, con mis herramientas de trabajo fijaba no sólo cuándo, sino cuánto, usaban el “nosotros”. En mis cuadernos anotaba cómo, una y otra vez, cada uno hablaba sobre su participación en el movimiento, en vez desde el “yo”, desde el “nosotros”. Hoja tras hoja apuntaba que cada quien adscribía al movimiento.

Los enunciados que podría citar no serían apabullantes como los ejemplos que dio James Frazer ([1890] 2011) para ilustrar su tesis sobre el rito del sacerdocio de Diana Nemorensis. Sí serían muy abundantes. Desde ya, nos alcanza con mucho menos. Mi intención es modesta. Si leemos las citas de los discursos de los protagonistas que ya introduje y las que voy a introducir, también podemos constatar lo que quiero mostrar. Y, equilibrando nuestra voz etnográfica con la voz nativa, evitamos el empirismo desbocado. Lo que, por analogía a la “gran teoría” de Wright Mills, podemos llamar la “gran empiria”. Una empiria creada por una posición demasiado obstinada para probar lo descubierto. Tanto, que se restringe la capacidad para desplazarse más allá de los datos relevados y los análisis más básicos hechos sobre ellos, hacia inferencias más arriesgadas desarrolladas en consecuencia.

José, uno de los introductores del movimiento en Santa Fe, asistió a un cursillo de Reconquista en 1970. Fue auxiliar del equipo del primer cursillo de Santa Fe y vocal del segundo secretariado de su historia, llegando a ser su presidente unas tres décadas después. Conversábamos sobre su vida, su entrada al movimiento y la difusión del movimiento a la Argentina, y le pregunté cuándo el movimiento empezó en Santa Fe. Me respondió:

Acá en la arquidiócesis... pará. Nosotros empezamos a ir afuera. Cuando yo vuelvo, me trato de ubicar a través de gente de Paraná, que estaban en la clausura... cuando termina el cursillo, se realiza un encuentro que... estaban en la clausura, y yo manifesté mi desconocimiento total de cómo era en Santa Fe. Entonces, un señor de Paraná, un arquitecto, con quien después hicimos una gran amistad, se para y me dice: “a [...] [Se nombra], de Santa Fe, que me busque después, que yo le voy a dar un contacto en Santa Fe”. Él me da la dirección de un señor, [...] [Lo nombra], de acá de Santa Fe, que vivía frente a la parroquia de Luján, acá en Aristóbulo del Valle [El subrayado es mío].

Juan asistió al segundo cursillo de hombres de Santa Fe en 1971. Fue su presidente en dos períodos intercalados, de seis y cuatro años. Fue presidente en dos períodos seguidos del aparato que administra al movimiento en la Argentina, la “mesa directiva nacional”. Y fue vocal del grupo latinoamericano. También fue expositor en un evento mundial central de la historia del movimiento, las “II Conversaciones de Cala Figuera”. Hechas en el 2002, algunos años después de las primeras de 1994 y varios antes de las terceras y cuartas del 2011 y el 2016. Emplazadas en la localidad donde la primera narrativa en disputa sobre la fundación de los Cursillos sitúa al primer cursillo de la historia. Y a las que asistieron Bonnín y otros representantes de zonas diversas del mundo. Juan me había dicho que el movimiento tiene una “estrategia” para atraer a las personas al cursillo. Se lo recordé, y me agregó que:

El secreto siempre es la amistad. O sea, buscar hacerte amigo de él para hacerlo amigo de Dios. Ese es un poco el camino siempre. Entonces, la amistad que puede surgir de, qué se yo, de lo que es el compartir... yo, hace poco, invité a un chico, a un ingeniero de acá. Pero hacía diez años que nos conocemos, y que tenemos relación. Lo único que le dije: “che, tenés que ir al cursillo”. Claro. La otra, puede ser, bueno, como una estrategia explícita, de decir: “bueno, me parece que este chico es un dirigente. A ver cómo puedo llegar a él”. Y ahí es donde empiezan a jugar las estrategias. A lo mejor, tengo alguien en común que te puede vincular. Lo invito a cenar, lo invito a comer. Y ahí se va generando toda una relación que, después, terminan invitandoló. Hay estrategias de esas, ¿eh? Anoche, justamente, tuvimos una reunión para promover más cursillos. Y había una persona que había invitado a cuarenta y tres. Cuarenta y tres personas, ¿eh? O sea, que habían participado de cursillos en el transcurrir de muchos años, de quince años, etcétera. Eso se llaman “padrinos”. Este padrino había invitado a cuarenta y tres ahijados. O sea, y contaba cómo lo hacía. “Un poco así”, dice. “Bueno, nosotros contamos nuestras experiencias de vida. Nosotros contamos lo que significa Cristo para nosotros, tanto en la persona, como en el matrimonio, como en la familia. Y la gente nos escucha. Y, después, por ahí, le decimos: ‘mirá, hay cursillos. ¿Eh? Esto se hace en cursillos. Tenés esta fecha’”. Y dice: “y esperamos que nos llame. Y, por ahí, nos llaman y nos dicen: ‘che, para tal fecha, ¿podría ir al cursillo?’” [El subrayado es mío].

María, desde que asistió a un cursillo de mujeres en 1988, fue integrante de varios equipos de la escuela de dirigentes y vocal del secretariado. Después volvió a incorporarse a los equipos y ser vocal. Me contaba cuánto recordaba a una auxiliar del equipo del cursillo al que había asistido, y la interrogué sobre cómo lo hacía.

- ¿Y cómo la recuerda usted a esta persona, a esta auxiliar? ¿Cuáles son las imágenes que se le vienen a la cabeza cuando la recuerda?
- No, el cariño con que nos trataba. Y, bueno, y ese incondicional apoyo que te dan, ¿viste? Vos sabés que nos preparamos durante dos meses para recibir a la gente. Y, como nos preparamos en todas las virtudes, y en los valores, uno llega al cursillo, el auxiliar, en un estado de gracia muy especial, ¿no es cierto? Por eso, nosotros siempre decimos que toda la vida debería ser un estado de preparación. Porque, bueno, después, las cosas en la vida como que te vuelven un poco a sacudir, ¿no? Y, bueno, yo de esta señora... o sea, aparte de... fue la auxiliar de mi mesa. Por eso, la tuve tan cerca. Yo recuerdo eso, ¿viste? El apoyo, las miradas. Eso como que te hacen sentir que vos sos lo mejor y lo principal en ese momento. Y es real. Porque, para el auxiliar, esa persona, es lo más importante en ese momento. Porque querés que esa persona se encuentre con el amor de Dios, a través de tu testimonio. O sea, que yo sé que ella cumplió perfectamente su rol, en ese momento. Yo creo que todos... [El subrayado es mío].

Isabel asistió a un cursillo en 1994. Fue integrante de varios equipos de la escuela de dirigentes, hasta ser vocal y secretaria del secretariado. Le refresqué que me había hablado sobre su admiración durante su cursillo, y me comentó cómo las personas viven el cristianismo antes de asistir y cómo lo hacen después.

- Ese asombro que también le generaba, me decía recién, ese mismo “carisma” en el momento que usted hace su cursillo.
- Claro. Claro. Eso es lo que mismo... porque yo vivía no en mi vida, sino que yo vivía como esa religión, ya te dije, de la estampita, de qué se yo, del cumplimiento. Y una cosa no asociada con la vida, la vida y la fe, que tienen que ir juntos. Y que todo lo que hagas se haga vida, ¿no? Y tiene que transformarse en vida cotidiana, en la normalidad. Nosotros decimos: “en la normalidad de la vida, en lo chiquito, en lo de todos los días, todo momento”. Aunque se te sale la cadena. Cien veces nos sale la cadena. Y sabemos que tenemos que volver. Nosotros tenemos una palabra en Cursillo. Decimos: “somos inexcusables”. Bueno, yo ahí sí... que somos... quiere decir que yo sé cuál es el camino, sé todo. No podés decir, como un político de Santa Fe, que dijo: “a mí no me avisaron”. “A mí me lo avisaron”. “Yo lo sé”. Ahora, si yo hago lo contrario, es que lo hago sabiendo. Porque también hay muchas cosas que es por ignorancia, porque no tuvo la oportunidad, no sé. Y, entonces, lo que nosotros... la misión nuestra es que... llevar a otro que viva la misma experiencia que vivimos nosotros. Eso sería una de las... de nosotros, que ya estamos, ¿no?, comprometidos con el movimiento. Eso es lo que necesitamos, ahora... [El subrayado es mío].

Felipe y Marta estaban casados. Desde que asistieron a dos cursillos en el 2011, armaron sus reuniones de grupo y se insertaron en la ultreya. Fueron auxiliares de dos equipos de jornadas de metodología. Felipe también fue auxiliar de un equipo de cursillo, donde dio el rollo *Ideal*. Marta deseaba tener más tiempo para incorporarse a las estructuras de servicio. Felipe me había expresado que durante su cursillo había experimentado un impacto. Marta, que se había sentido parte de un todo. Les consulté por qué y qué les significaba. Felipe me informó sobre cómo, siendo asistente del cursillo, admiró el rol de los conductores. Marta, sobre cuánto se asombran las personas ajenas al movimiento cuando observan a los participantes.

- ¿Y qué te parece? ¿Que por qué te generó ese “golpe”, ese “impacto”, del que me hablaste? ¿Qué fue lo que te “impactó”?

- Y, no, lo que me impactó a mí es, primero, digamos, ver cómo otros trabajaron para que nosotros, cómo trabajaron para que nosotros logremos, digamos, eso que se busca, digamos, que es, básicamente, es como que... por decir algo, es como que es... sentís que esas eran las personas que había puesto Cristo ahí para que se encarguen de nosotros, ¿viste? [El subrayado es mío].

- ¿Qué te dice la “comunidad”, “sentirte parte”?

- Y es muy especial, es muy especial. Porque, como te digo, que nos tratan de locos cuando nos ven a los abrazos y los besos. Tenés que estar adentro para vivirlo, para sentirlo. Es un sentimiento muy fuerte. Hay un gran amor acá. Un gran, gran amor. Y, cuando pasa, por ahí, un tiempo que no voy a algo, ya extraño. Ahí te das la cuenta la necesidad de pertenecer. El sentido de pertenencia es muy fuerte, muy fuerte. Es como una familia. Yo lo siento como que es mi familia. Y, bueno, cuando estás adentro, no querés salir. Es así. Estás como enjaulado, atrapado. Te atrapa el mismo amor que hay acá. Y lo más importante es que yo no me dejo llevar por cosas que opaquen ese amor que siento. A lo mejor, es porque no estoy vinculada directamente a las estructuras. Pero yo no me dejo llevar por eso. Porque, como yo trabajo en otras lugares, y me doy cuenta de que somos seres humanos y que nadie es perfecto acá... sino, ¿para qué estamos acá? Yo no dejo que opaque el amor, el sentimiento de ternura que siento, a veces, en la gente grande, que viene, te abraza, te besa. No puedo permitirme que eso se opaque. No lo puedo permitir, ¿viste? Porque es mucho lo que me llevo. Mucho lo que me hace crecer como persona [El subrayado es mío].

Como Bonnín, y a diferencia de Hervás, en nuestras conversaciones José, Juan, María, Isabel, Felipe y Marta usaron el “nosotros” sin anular el “yo”. Al “yo” lo intercalaron con el “nosotros”. A veces, lo hicieron sucederlo. Otras, antecederlo. Pero, antes o después, reaccionaron a mis interpelaciones personales de forma colectiva. El “nosotros” era una manifestación que por momentos subyacía o una latencia que estaba casi siempre por revelarse. “Nosotros” al que conservaban indefinido. Pero al que en general se lo escuchaba como “nosotros, los cursillistas”. Por supuesto, los participantes más experimentados como María e Isabel lo usaban más que los participantes más recientes como Felipe y Marta ².

² Los nombres de mis informantes son de ficción. Si uso identificadores inventados, es para preservar a mis informantes. Si pese a la invención los identifico, es para correrme en algo del lenguaje ordinal de los capítulos anteriores y evocar en parte el lenguaje nominal. A veces, en lugar de la lejanía del mi “primer” informante, el “segundo”, la “tercera”, prefiero la cercanía del “José”, “María” e “Isabel”. Aun así, más de una vez me tentó usar los nombres de pila de los protagonistas. Los cursillistas, en Santa Fe y más allá de Santa Fe, suelen ser autores, más que emisores. A sus escritos y dichos suelen firmarlos con nombre y apellido, sin dejarlos en el anonimato. Pero, además, una experiencia en el trabajo de campo me interpeló. En el 2019 me encontré en la sede del movimiento con tres cursillistas. Primero establecimos una larga charla espontánea. Después, un breve diálogo planificado, que en parte devino un grupo focal o de discusión. Segundos antes de empezar la entrevista, les avisé que los iba a grabar, porque quería tener sus palabras exactas, y no aproximadas. También les pedí que se despreocuparan, dado que lo que podía llegar a publicar eran sus palabras, pero no que las dijeron ellos tres. Lo que siguió fue una reacción un tanto negativa. No sé si enojo, aunque sí cierta molestia, pareció colorear la respuesta que uno me dio. Ellos, me dijo, saben que hacen todo por servicio. Intentan hacerlo bien. Que no significa que lo logren. Desde ya, me lo explicó desde el “nosotros”. Pero ahí el contenido fue lo que me llevó a pensar. ¿No será que mi deseo etnográfico de preservar a mis informantes termina siendo una restricción para su propio deseo de ser reconocidos como autores?

2.1.2. La frase “de colores”

El dicho del “nosotros”, en lugar del “yo”, tiene su correlato en la frase “de colores”. Como puntualizamos en el segundo capítulo, los participantes de Santa Fe interpretan la canción *De Colores* como si fuera una especie de himno. Pero “de colores” también es un tropo y un saludo. Así como un nombre, un lema y un ícono en común. Un símbolo, verbalizado, manuscrito o graficado, de que se conforma un todo. Es que “hay frases que son como banderas” (Durkheim, 2003, p. 365). Una “manera de testimoniar, ante sí mismo y ante otros, que se forma parte del mismo grupo” (p. 367).

Para Bonnín, en la coyuntura fundacional “de colores” fue todo eso, excepto un lema y un ícono. Pero, según Hervás, no fue nada, salvo una canción. Acorde con Bonnín, la canción que Estarellas introdujo en el cancionero del movimiento con el tiempo devino un tropo de dos realidades, la luz y la gracia. Luz que atravesaba la fe del movimiento y todo el ámbito cristiano (1971, p. 94). Gracia que era un estado de Dios (Suárez, 2010, p. 102). Como lo narró en una ponencia de un cursillo de cursillos hecho en 1993 en La Plata, “de colores” también devino el saludo entre los participantes al encontrarse. Y el nombre en común, que se daban entre sí y le daban los mozos de los cafés de Palma de Mallorca cuando los veían. En cambio, de acuerdo con Hervás, “de colores” fue sólo y nada más que una canción (1968, p. 42).

Cuando empecé a proyectar mi investigación, cenaba en un bar y una amiga me preguntó qué quería investigar. “Los Cursillos de Cristiandad”, le respondí. “Mi mamá es ‘de colores’”, me dijo. Mi sorpresa fue tan grande que no comprendí si su mamá vivía a lo Claude Monet o si tenía algo que ver con el movimiento. Sólo impulsando mi trabajo de campo distinguí que “de colores es el arco iris que vemos lucir”, como lo poetiza una de las líneas que entonan los participantes. Que “de colores” es una de las metáforas con las que retratan su cristianismo. Que “de colores” es una de las firmas con las que aquellos que escriben en su revista, o hablan en sus encuentros, cierran sus aportes o ponencias. Que “de colores” es el identificador que adoptan entre sí. Que “de colores” es el título que le dan a la revista y algunos de los té bingos que organizan. Que “de colores”, junto a otras frases, es una consigna que defienden. Que “de colores” es el imago tipo que ponen en los encabezados y las ilustraciones de la revista, y en el perfil y la portada de Facebook. Y, si no fuera porque así se las llama en gastronomía, que “de colores” son las ensaladas que comen en algunas ultreyas. Lo que discerní, en definitiva, es que “de colores” es otra expresión del “nosotros, los cursillistas”.

Figura 13

Copia del encabezado de la tapa de la revista De Colores de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe. En el centro, el imatopito, una frase graficada y acompañada por una ilustración: “de colores” junto a dos salpicaduras de pintura. A la izquierda, conformando una consigna, la frase “llená tus días”



Fuente: *De Colores* (enero del 2019, p. 1).

2.1.3. La puesta del torso propio junto al torso ajeno

La frase “de colores”, correlato del dicho del “nosotros”, se profundiza más allá de los discursos, en los objetos, los gestos y las posturas. Como dijimos, cuando entré por primera vez a la sede del movimiento, quizás lo primero que observé fueron muchas fotos enmarcadas en varios expositores de madera. Los fotografiados eran todos los participantes de cada cursillo de toda la historia del movimiento de Santa Fe. Algunos años después volví a la sede, y había más expositores que antes. Las fotos se seguían tomando. En cada cursillo todos los participantes se fotografían juntos. Lo hacen posando en el centro, de frente y codo a codo. Con la puesta del torso propio junto al torso ajeno. Como si no hubiera un cuerpo y otro, sino uno solo, que constituye una totalidad. “La convergencia de las miradas y la disposición de las personas atestiguan objetivamente la cohesión del grupo” (Bourdieu, [1965] 2003, p. 144).

Podemos ver a Bonnín ya posando así en el que según su narrativa sobre la fundación de los Cursillos fue el primer cursillo de la historia. El de 1944, el primero de los cientos que condujo. Que, leyendo uno de los pocos documentos de la época que trataron el tema, descubrimos que aún no se llamó “de cristiandad”. Según el número 70 de *Proa*, que por entonces todavía era *Jóvenes de Acción Católica*, fue otro “de peregrinos”. Concretamente, “de Jefes” (septiembre de 1944, p. 4). Recién unos nueve años después, en diciembre de 1953, Hervás llamaría a los Cursillos “de Cristiandad”. Fue en la asamblea diocesana de la Acción Católica de Mallorca. Después de haber sido criticado por Bonnín, por llamarlos al menos desde 1951 Cursillos “de Conquista”.

Nombre que, para Bonnín, en nada representaba a la dinámica del movimiento (enero de 1954, junio de 1953, agosto-septiembre de 1951).

Sea como sea, a quien no podemos divisar posando codo a codo con los otros participantes de un cursillo es a Hervás. Ni en el que según la narrativa de Capó sobre la fundación fue el primero. Ni en ninguno de los siguientes. Ni en el de 1949. Ni en ninguno de los 17 que se hicieron ese año o las decenas que se hicieron hasta su traslado a Ciudad Real en 1955. Como protagonista central de la historia del movimiento, nunca asistió a un cursillo. Si le aplicamos la regla de entrada al movimiento que él mismo insinuó, incluso podemos sostener que ni entró. Por paradójico que sea, el mejor argumento a favor del protagonismo de Hervás no es el que dio Capó, sino Bonnín. Capó lo definió como el fundador principal, pese a que en una carta que le mandó a Bonnín al comienzo del cursillo, el 7 de enero, Hervás escribió: “por medio del Sr. Consiliario Diocesano [es decir, Gayá], me he enterado del cursillo de San Honorato” (Hervás, 1949). En cambio, Bonnín definió a Hervás como su legitimador fundamental. Rol indispensable en la génesis de un movimiento de laicos en la España del franquismo de clérigos (De la Cueva Merino, 2013, p. 29).

Después de narrar cómo fue llegar a la playa de Nueva Guinea, Malinowski (1986) contó cómo fue su primera entrada a una aldea. “Imagínese luego haciendo su primera entrada en una aldea, solo o acompañado de un cicerone [guía] blanco. Algunos indígenas se agrupan a su alrededor, sobre todo si huele a tabaco” (p. 22). Yo no sé a qué olía, pero sí que cuando entré por primera vez a la sede del movimiento lo que me rodeó fueron las fotos en los expositores. No pude hacer una observación detenida, porque también era la primera vez que me encontraba con un participante, quien lo primero que hizo fue llevarme a recorrer la casa.

Algunos meses después pude detenerme a observar, por una contingencia, por uno de los “imponderables de la vida real” (p. 36). Había acordado una entrevista con otro participante. Por un imprevisto, no pudo llegar. Reprogramamos la conversación para otro día. Y, dado otro inconveniente de último momento, debió llegar más tarde. En ambas estadias fue que empecé a entrever que esa decoración de las paredes del vestíbulo de la casa no sólo era parte de su estética. Que también era la presentación que los participantes hacían de sí mismos a sus visitantes, fueran otros participantes, fueran personas ajenas al movimiento como yo. Presentación que se visualizaba como una nueva expresión del “nosotros, los cursillistas”.

Figura 14

Foto de uno de los expositores de madera de la sede de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe



Herramienta de registro: cámara propia, 14 de diciembre del 2020.

Figura 15

Foto de las fotos del primer cursillo de hombres y el primero de mujeres de Santa Fe, enmarcadas unidas y separadas de las otras en un solo expositor



Herramienta de registro: cámara propia, 15 de mayo del 2014.

2.1.4. La cruz con la figura de Cristo

La puesta del torso propio junto al torso ajeno, profundización de la frase “de colores”, a su vez se reafirma en otro indicador. Su expresión de un solo cuerpo se resignifica en el cuerpo de Cristo figurado en la cruz. Como ya señalamos, colgada desde la cima del frente de la casa de retiro del movimiento, hay una cruz con la figura de Cristo. Es una cruz latina grande, de madera, con una personificación blanca. La volvemos a observar confeccionada en menores tamaños, diseñada con otros materiales, pintada con otros colores, realizada en otras superficies, enmarcada por otros objetos. Pero la volvemos a ver por doquier. Situada en el comedor y la capilla grande. Dibujada en el cartel colgado a la derecha de la puerta central de la sede. Colocada en una mesa arimada al fondo de la pared derecha del vestíbulo. Clavada en la pared izquierda de la sala trasera. Inserta en la tapa, la editorial y las otras ilustraciones de la revista *De Colores*. Irradiando un arcoíris, que va del violeta al verde pasando por el rojo y el amarillo, la vemos en el encabezado del sitio web. En el perfil de la casilla de email. En la portada de Facebook. En el canal de YouTube. Como ilustración, es otro ícono en común, al estilo de la frase “de colores”. Incluso, en la versión con el arcoíris es un símbolo que grafica la gama de esos colores. Como objeto, a la manera del tótem de un clan de Australia, es un emblema. Que es otra forma por la que “la unidad del grupo es perceptible” (Durkheim, 2003, p. 368). De hecho, cuando le pregunté a una informante sobre su significado, me respondió que “esa es la cruz que nos identifica”.

Figura 16

Copia de una ilustración de la cruz con la figura de Cristo y un arcoíris de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe



Fuente: Cursillos de Cristiandad de Santa Fe, 2021b.

2.2. La intermitencia de las adscripciones recíprocas al entorno

Las adscripciones recíprocas al movimiento de Santa Fe, las creencias mutuas de sus participantes de ser entre sí partes combinadas de un todo, sintonizan con las adscripciones al entorno. Concretamente, a la institución católica y la sociedad moderna. Hay cierto alineamiento entre esas creencias de conformar un todo cursillista y las creencias de conformar un todo católico y un todo moderno. Todos conformados con los otros espacios de la institución y los otros sectores de la sociedad. Hay un mapa dibujado con líneas que engloban al Nosotros cursillista con el Nosotros católico y el Nosotros moderno. Pero, a diferencia de lo que ocurre con el movimiento, las adscripciones a la institución y la sociedad surgen con intermitencia, de vez en cuando.

2.2.1. El “nosotros, los cursillistas”: “católicos” de “hoy”

Como vimos recién, Bonnín y Hervás solían escribir sobre su participación en el movimiento desde el “nosotros”, en lugar del “yo”. “Nosotros” al que insinuaban como “nosotros, los iniciadores o autores”. Y al que alguna vez superponían el “nosotros, los seculares o pastores”. Pero también podemos ver que a ese doble “nosotros” llegaron a superponerle un tercero, una especie de “nosotros, los de hoy”.

En “América en nuestro peregrinar”, artículo de 1992, Bonnín (2007) escribió junto a Forteza sobre la diversidad de la difusión del movimiento. La definió como la actualización de la diversidad con la que los discípulos de Cristo difundieron el cristianismo en el siglo I. A la actualización en el siglo XX la situó en “nuestro tiempo”, un tiempo apropiado con el otro. No en el tiempo ajeno que es “este tiempo” o “en este tiempo olvidado de Dios”, como suspira la canción *Cuando* de Jorge Fandermole.

Creemos que las diferencias de ritmo y de rumbo detectadas, a que antes aludíamos, que están presentes en toda la geografía de Cursillos, no son sino la trasposición a nuestro tiempo de aquellas diferencias de acento en el mensaje del Evangelio que ya contemplamos en los Hechos de los Apóstoles, entre Pedro y Pablo, o entre circuncisos y no circuncidados. Ojalá sepamos crear en esas encrucijadas el clima de reunión de grupo que late en el relato apostólico, y convertir en dinámica creativa esas divergencias, y lo hagamos en esa caridad hecha de respeto y atención a la persona que es la más honda entraña de Cursillos (p. 98) [El subrayado es mío].

Algo semejante ocurrió en el manual, cuando Hervás (1968) se refirió a las experiencias que los conductores introducen en sus ponencias en el cursillo.

En los Cursillos se emplean más bien anécdotas vividas por los propios dirigentes (“vivencias”, como suelen llamarlas los cursillistas) o, al menos, de nuestro tiempo y de la experiencia sacada de los Cursillos. Deben reunir ciertas condiciones para que sean útiles y a propósito para el fin que se intenta; es decir, deben ser dignas, verdaderas, interesantes, que guarden relación con la doctrina, y breves (p. 43) [El subrayado es mío].

También acabamos de ver que en Santa Fe, comunicándose con un no participante, el protagonista suele hablar sobre su participación en el movimiento desde el “nosotros”, en lugar del “yo”. “Nosotros” al que en general se lo escucha como “nosotros, los cursillistas”. Aunque, agreguemos, a veces se lo escucha superpuesto al “nosotros, los católicos” y el “nosotros, los de hoy”. Así como el protagonista no acostumbra hablar desde el “yo, un cursillista”, tampoco lo hace desde el “yo, uno sin Iglesia” ni el “yo, uno de otro mundo”. Se siente parte, no aparte, del movimiento, la institución católica y la sociedad moderna.

José, después de nuestro primer encuentro, me prestó *Temas sobre el carisma e ideas fundacionales*. Durante la conversación también me mostró la primera edición de *Ideas fundamentales del MCC* y el manual. En un primer momento de la entrevista definió al movimiento recuperando la idea de “fermento de cristiandad” de Hervás. Varias ideas del Organismo Mundial en *Ideas fundamentales*, la de “movimiento de Iglesia”, “método propio” y “núcleos de cristianos”. Y una idea descartada por Bonnín en *Temas sobre el carisma*, la de que el movimiento es para la “Iglesia”. Pero, en un segundo momento, recuperó justamente la idea contraria de Bonnín, la de que el movimiento es sólo para el “mundo”. Sea como sea, José terminó definiendo al movimiento superponiendo al “nosotros, los cursillistas”, el “nosotros, los católicos”. En el sentido de “nosotros, en la Iglesia”.

Para el Organismo (2005):

Los Cursillos de Cristiandad (el MCC) son un Movimiento de Iglesia que, mediante un método propio, posibilitan la vivencia y la convivencia de lo fundamental cristiano, ayudan a descubrir y a realizar la vocación personal, y propician la creación de núcleos de cristianos que vayan fermentando de Evangelio los ambientes (punto 74).

Bonnín revisó la definición del Organismo. En “Secretariados”, artículo escrito junto a Forteza, aclaró que el movimiento es de la institución, pero para la sociedad. “Los Cursillos de Cristiandad son un Movimiento de Iglesia (la Iglesia somos todos), pero no para la Iglesia, sino para el mundo, porque la Iglesia también es para el mundo” (Cantú, 2009, p. 53). Como ya precisamos, criticó el establecimiento de normas, que

desfavorecían experimentar la clave del mensaje del cursillo. También criticó la conducción de la búsqueda hecha por cada persona. “Las interferencias paternas y pías, normalmente no solicitadas, no hacen más que incordiar” (p. 55). Y también aclaró que los participantes no debían conformar grupos cristianos para cristianizar la sociedad. No debían demandárselo. Sino, los grupos que ya conformaban se disolverían. Ni debían quererlo. La cristianización dependía de la persona cristiana, era un fin colectivo que necesitaba incorporarse como deseo subjetivo. Necesitaba que las personas “estén en sus adentros en proceso convencido de fermentación” (p. 54).

A diferencia de Bonnín, en principio José me dijo que el movimiento “es un movimiento de Iglesia, con un método especial, que apunta a la formación de grupos de cristianos que fermenten de Evangelio la Iglesia”. En verdad, antes de mencionar “Iglesia”, titubeó. Pero, después de un instante de duda, la nombró.

Sin embargo, más adelante José se acercó a Bonnín. Me contó que en la fundación del movimiento Bonnín definió como fin cristianizar no la institución, sino la sociedad. Y que esa sigue siendo la “misión nuestra”. Incluso, cuando le pregunté cómo se quiere hacerlo, me respondió que la estrategia es tanto en grupo como persona a persona. Y que el horizonte es sólo la sociedad, sin la institución. “Porque, dentro de la Iglesia, todo está bien. Aunque tenemos nuestros quilombitos”.

[Bonnín] Empieza a ver y a estudiar... como a hacer un estudio de un ambiente. Y dice: “¿por qué no podemos cristianizar los distintos ambientes?”. Porque la misión nuestra es meternos en todos los ambientes: en la policía, entre los docentes, entre los pobres, entre los ricos. No está apuntado a nadie especialmente [El subrayado es mío].

- Y supongo también, por lo que me decía, que la finalidad sigue siendo la de vertebrar el ambiente, durante el momento de poscursillo. Ahora, vuelvo, quizás, a una pregunta que ya le hice en relación al cursillo en sí mismo, que tiene que ver, ahora, con el poscursillo: ¿cuál es el método, la técnica, la forma, la manera, de ese poscursillo?

- ¿De vivir el poscursillo?

- Para poder vertebrar en cristiandad o para poder...

- Lo que yo te decía. Lo que yo te decía. Que se forman grupos de trabajo. Y cada uno elige con quién quiere, y, semanalmente, se reúne...

- Ah, es libre la elección.

- Sí, sí, sí. Cada uno elige con quién quiere estar. También puede no elegir a nadie. Pero lo ideal, sobre todo, en las localidades del interior, es... da muchísimo resultado que hagan proyectos personales, cada uno, proyectos de vida. Y, después, el que quiere... porque no apunta exclusivamente a una vida parroquial ni nada, sino al ambiente, como te decía hoy, ¿no? Lo más importante es el ambiente. El ambiente fuera de la Iglesia, porque, dentro de la Iglesia, todo está bien. Aunque tenemos nuestros quilombitos, por ahí, de celos, y de envidia, y... como todos los seres humanos. Dentro de la vida institucional, pasan esas cosas, donde hay gente que... o hay hermanos... porque son también nuestros hermanos... que tienen aspiraciones personales, que quieren utilizar para escalar posiciones, y demás. Bueno, pero eso es cuestión de cada uno. Miserias hay en todos lados [El subrayado es mío].

Apenas empezada la conversación, le pedí a María que me hablara de ella. Entre otras cosas me comentó que, antes de asistir a su cursillo, ya era una persona creyente. “Yo siempre fui una persona de mucha fe, desde chica”. Es decir, como la describirían Bonnín y Hervás, no era una persona descristianizada, una “alejada”. Al menos, no estaba distanciada de la creencia en general. Pero, después, cambió su estilo. “Si bien yo era religiosa, no lo era de la manera que lo soy ahora”. La interrogué sobre cómo había cambiado. Me contestó que había comprendido su religiosidad. El fin del cristianismo y el rol de la persona católica. Para hacerlo, introdujo al “nosotros, los católicos”. En la línea de “nosotros, los bautizados”.

- Y también me hablaba de que, a pesar de que “religiosa” fue “siempre”, como me decía, notó un cambio en este sentido: en términos de fe, en términos de este hecho de ser “religiosa”. Yo le quería preguntar: ¿qué cambio percibe usted en estos términos?

- Y, bueno, el de comprender lo que significa el ser religioso. Porque uno es religioso pero, por ahí, no sabe ni por qué, ¿eh? Entonces, el comprender qué es ser religioso y la religión, ¿no? De religión, diría más la fe. La fe. Entonces, eso. O sea, vas creciendo, vas aprendiendo. Y el cambio se produce ahí, ¿no? En saber para qué es, por qué es. Cada uno, poner su granito de arena para que, realmente, lo que Cristo vino a buscar al mundo, realmente, se haga realidad. A través nuestro, que somos su cuerpo, ¿no? “El cuerpo de Cristo que vive en la historia”, dice, “es la Iglesia”. Y cada uno... nosotros somos miembros. O sea, siempre cuando hablamos de “compromiso bautismal”, la mayoría no sabemos ni lo que es el compromiso bautismal. Porque nos bautizaron cuando éramos un bebé. Yo tenía un mes cuando me bautizaron. O sea, yo nací un 11 de setiembre, y me bautizaron el 11 de octubre del mismo año. O sea, al mes siguiente. Pero, ¿cuándo comprendí cuál era mi compromiso bautismal? A través de cursillo. O sea, yo, hasta ese momento, ni sabía que tenía un compromiso, ¿eh? A través de cursillo, aprendí que tengo un compromiso por el hecho de ser bautizada. O sea, ese es el cambio más grande, digamos [El subrayado es mío].

Para empezar la conversación con Isabel, también le pedí que me hablara de ella, sobre lo que quisiera. Su respuesta fue de las más largas y detalladas que escuché durante todo mi trabajo de campo. Entre muchas otras cuestiones me expresó que, antes de asistir a su cursillo, ya era una persona creyente y católica. “Era una persona de fe” y “estaba bautizada”. Pero creía por mandato y era inconsciente de estar bautizada. En términos de Bonnín, era una persona católica tradicional o una “de siempre”. Era “una persona que iba a misa, que cumplía actos religiosos” y “como que no le daba mucha importancia a ese sacramento con la vida”. Sin embargo, después de asistir a su cursillo, su creencia devino una convicción y adquirió consciencia de su bautismo. El cursillo hizo que “reafirmara, digamos, esa fe que yo tenía, que se despertara y que me comprometiera con esa fe que yo ya tenía”. Y “ahí comprendí cuál era mi compromiso de bautizada”. Además de consolidar su vieja situación, descubrió una nueva. Descubrió que Dios, como Cristo próximo a ella misma, la amaba. “¿Quién descubro? A un Cristo

que yo no lo conocía así: tan cercano, tan íntimo, tan personal, tan al lado mío, que podía hablar... Ante todo, descubrí, bueno, el amor inmenso de Dios”. Descubrió que a ese Cristo debía transmitirlo a la sociedad. “Comprendí que, como laica en esta sociedad, tenía que hacer, actuar, hablar, obrar y tener actitudes de acuerdo a lo que hacía Cristo, a lo que él hacía, y su Evangelio”. Y descubrió que esa transmisión no era hacer cristianismo, sino ser cristiana. Lo distinguió introduciendo al “nosotros, los católicos”. Que sonaba como “nosotros, los laicos”.

Y antes también nosotros decíamos: “voy a hacer apostolado”. Entonces, hacer un trabajo en la Iglesia, por ejemplo, para nosotros era hacer apostolado. Lo que también se cambia. La connotación de las palabras me interesan a mí, ¿no? Yo no hago apostolado, un ratito. O voy a dar catequesis una hora y ya cumplí, como, a veces, hacía antes, ¿no? El cumplimiento. Sino que yo tengo que ser apóstol. Lo cambio. No el hacer, sino en el ser. El ser. Va en esa línea del ser, ser apóstol. Y las veinticuatro horas del día. No tengo que tener feriados para ser apóstol [El subrayado es mío].

Juan me manifestó que, cuando había sido elegido por primera vez como vocal del secretariado, él y los otros integrantes habían tenido cierto conflicto. Habían discutido sobre la eficacia del movimiento, sobre si lograba cristianizar la sociedad. Él creía que no y los otros terminarían coincidiendo. Su narrativa me recordó otra que ya había leído en algún documento. Bonnín también problematizó el fin. Pero, mientras Bonnín siguió creyendo que podía lograrse hasta su último eslabón, Juan dejó de hacerlo. Desde entonces, creyó que sólo debía ser cristianizar la persona. No cristianizarla para, así, cristianizar la sociedad. Aun así, nunca dejó de creer en lo fácil que es que la persona sea cristianizada en el cursillo. Con todo, terminó evaluando al movimiento superponiendo al “nosotros, los cursillistas”, el “nosotros, los de hoy”. Con el significado de “nosotros, en nuestra sociedad”.

En *Manifiesto*, Bonnín (2005) definió al movimiento como “una realidad aún no realizada”. De hecho, esa es la frase central del subtítulo que le puso al libro. Frase que comprendemos mejor asociándola a una problematización que hizo en “Cursillos de Cristiandad”, artículo de 1988.

Si bien es indudable que nuestro Movimiento ha cambiado muchas vidas para mejorarlas, y ha hecho mucho bien en muchas familias y en otras relaciones, sin embargo, ¿dónde están después de cuarenta y cuatro años esos ambientes humanos realmente impregnados de sentido cristiano que nos proponíamos “fermentar”? ¿No será que hemos dedicado demasiados esfuerzos a acciones intraeclesiales, y hemos perdido el mensaje del rollo de *Estudio del Ambiente*, que precisamente fue el primero que confeccionamos, y del que traen causa y sentido todos los demás? (2006a, p. 93).

La pregunta de Bonnín fue afín a la de Juan. La reacción fue diversa. Después de preguntarse algo como “¿dónde está la sociedad cristianizada que queríamos?”, Bonnín insinuó que se debía seguir intentando cristianizarla. Pero Juan afirmó que se debía cambiar el horizonte, restringiéndolo a la persona. Al cambio, que defendió en los 80, lo siguió defendiendo unas tres décadas después. Su clave ya no es el cristianismo que el cursillo da a la persona para que, a su vez, la persona de a la sociedad. Es el cristianismo, la apertura y la intimidad que la persona recibe de la “comunidad” del cursillo, contrarias a la clausura y el anonimato que recibe en la “sociedad”.

- Bueno, y una última cuestión, tendría que ver con qué se espera, qué se espera desde el movimiento, qué espera usted, los demás miembros del secretariado, todo el secretariado en general, de los cursillistas que están saliendo del retiro. ¿Qué se espera de ellos, de ahí en más, no? Desde la salida del retiro.

- Vos sabés que en eso también... cómo uno con la maduración va cambiando, ¿no? Yo me acuerdo que, cuando entré, después de aquellos tiempos de “Encuentro”, cuando entré a Cursillo, tuve una discusión, al poco tiempo de estar en el secretariado. Porque dije: “el movimiento no cumple con sus fines”. ¿Eh? Porque uno de los fines es la evangelización de los ambientes y la transformación en cristiano de los ambientes. “¿Dónde están esos ambientes cristianos transformados?”. “¿Dónde están?”. Por supuesto, que los más viejos me dijeron: “mirá, qué se yo”. Entonces, ¿qué? Que, en ese momento, esperaba la transformación cristiana de los ambientes. Ahora, pienso y espero que los hombres se vayan transformando en cristiano. Nada más, nada más. Es decir... y, anoche, hablábamos, justamente, eso, ¿no? Porque, por ahí, hay algunas personas que dicen: “tienen que incorporarse al movimiento”. Tienen que tener una vivencia de Dios, tienen que tratar de vivir en cristiano. Eso es lo más importante. Si, después, se sienten identificados con el movimiento y encuentran que el movimiento es una herramienta que los ayuda a vivir en cristiano, bienvenida sea. Pero el objetivo primero es que se sientan invitados por Dios, que los ama, a que traten de seguir el camino de Él, ¿no? [El subrayado es mío].

Es decir, ¿cómo personas de distintas realidades, en muy poquito tiempo, adquieren una soltura y comienzan a hablar de sus realidades? Y vos decís: “¿por qué?”. Si en el marco de la sociedad en la que estamos inmersos, nos acartonamos, guardamos las distancias, tratamos de evitar de decir cosas que, de alguna manera, nos puedan mostrar... ahí, en media hora, todo el mundo habla a calzón quitado. Entonces, vos decís: “la fe, aquí, indudablemente, como núcleo de unión, hace que se exprese en un... las personas... en el marco de una comunidad, en la que se tienen confianza” [El subrayado es mío].

Andrés asistió a un cursillo en el 2004. Antes era una persona descristianizada, un alejado. No conocía “lo fundamental cristiano”. Después no sólo lo conoció. También fue presidente de la Fundación Prisma del movimiento y vocal del secretariado, llegando a ser su presidente. En el 2013 Juan me había revelado que había llamado a un dirigente para que se incorporara como vocal del secretariado y, con el tiempo, fuera su presidente. Ese dirigente terminó siendo Andrés. Andrés sucedió a Juan, siendo presidente de noviembre del 2017 a noviembre del 2020. En la narrativa de Andrés había ecos de la narrativa de Juan. Excepto que el fin del movimiento sólo era

cristianizar la persona. Como casi todos los participantes, Andrés siguió creyendo que se debía cristianizarla para, de esa forma, cristianizar la sociedad.

Ana y Santiago, que asistieron a dos cursillos en 1994 y 1997, fueron dirigentes de varios equipos de jornadas de metodología y cursillo. También fueron integrantes de varios equipos de la escuela de dirigentes. Ana fue presidenta del subsecretariado de Laguna Paiva y vocal del último secretariado encabezado por Juan. Santiago fue presidente del subsecretariado de Coronda. Hasta que se unieron como vocales del secretariado encabezado por Andrés. Al primer encuentro con Ana y Santiago lo tuve junto a Andrés. Cuando lo llamé a Andrés para acordar una entrevista personal, me aclaró que ellos trabajaban en equipo. Desde ya, lo hizo desde el “nosotros”. Y terminamos coordinando una entrevista colectiva. En el transcurso, la entrevista en parte devino un grupo focal o de discusión. No porque empezaran a medir fuerzas antagónicas, sino dado que a veces intercambiaban comprensiones y experiencias diversas, que me demandaba cierta moderación. Le consulté a Andrés cuál pensaba que era el fin del mundo del siglo XXI. Me informó que era consumir. “Consumo” que, en sí mismo, no es un obstáculo. El desafío es que la persona consuma según cuánto produce, sin excederse, para no postergarse a sí misma y las otras personas. Después de escuchar su descripción, trasladé la incógnita a Ana y Santiago. Santiago coincidió, llamando “consumismo” al exceso que Andrés describió. Ana también estuvo de acuerdo, nombrando “humanidad” al opuesto del consumismo criticado por Santiago.

Al análisis, un claro proceso de construcción y reconstrucción colectiva, Andrés, Ana y Santiago lo hicieron introduciendo al “nosotros, los de hoy”. Que resonaba como “nosotros, en nuestra sociedad, o las personas de ahora”.

- Germán. Clarísimo. [...] [Nombre a Andrés], sos cursillista, católico y, como todos nosotros, una persona del siglo XXI. Hoy hablamos un poquito del mundo de hoy. Hacías referencia a eso. ¿Cuál pensás que es la búsqueda del mundo de hoy?

- Andrés. Yo coincido con Francisco. El consumo, el bienestar del hombre, a cualquier precio. Creo que, por ahí, no sé si nos estamos dando cuenta de que las distintas revoluciones van a generar ruido. Van a generar contratiempo. Pero me parece que el perseguir el consumo nos hace olvidarnos del hombre, del hombre mismo. ¿Me entendés? Entonces, yo creo que está bueno. Que hay que buscar un nuevo equilibrio. Pero no me parece que esté bien hoy cómo se está dando. Hoy las perspectivas de vida de la gente es mucho más grande. Los años que tienen de jubilarse también. Pero tengo miedo que en un momento, si sigue la revolución tecnológica, el hombre sea reemplazado o sustituido. Porque claramente por eficiencia la máquina lo va a sustituir. Y tiene que encontrarse un equilibrio para que el hombre tenga la dignidad para trabajar, la libertad para esparcirse y para consumir en base a lo que se generó. Entonces, hoy por hoy veo que todo el mundo, sacando este momento coyuntural muy malo de la Argentina, todo el mundo trabajaba para viajar o para esto. Vos mirabas a los pibes y todo el mundo: “no, yo me voy acá. No me caso. Porque no tengo para la fiesta.

Pero me fui a Europa. No me dan las cosas”. Vos decís. Claro. “Tengo que tener el auto. No, no. ¿Pero cómo me voy a casar, si tengo que tener el auto?”. ¿Y qué tiene que ver una cosa con otra? Vos decís. Hay una tendencia a consumir muy elevada. Entonces, eso hace que se relegue otras cosas. Y vayamos a lo concreto.

- Germán. [...] [Nombre a Santiago]. ¿Vos cuál pensás que es...?

- Santiago. Coincido con el consumismo, también. El consumismo crea mucha desigualdad. Porque, incluso, con las comunicaciones que hay hoy en día, cualquiera que le falte algo, ve que el otro lo tiene ahí nomás. Porque se lo está mostrando todos los medios de comunicación. Eso también es agresión hacia los pobres. Y en esa carrera se pierden la mayor parte de los valores. Porque, por comprar, como decía [...] [Nombre a Andrés], por comprar, no se tienen en cuenta los valores que son el fundamento de la sociedad, la que nos hace vivir como sociedad. Ese es el miedo, digamos, de que nos gane esa carrera el consumismo. Yo tengo fe de que en algún momento esto se va a frenar y vamos a volver a un ritmo normal. Donde la gente va a trabajar por cosas sencillas y le va a dar más importancia al hombre en sí, a su relación con el prójimo, sea cual sea. Pero el consumismo hoy diríamos que es como un cáncer que va avanzando y todavía no sabemos cómo frenarlo.

- Germán. [...] [Nombre a Ana]. ¿Vos cómo la ves?

- Ana. Yo creo que ese consumismo nos ha quitado humanidad. Necesitamos gestos. Necesitamos abrazarnos. Sentarnos a tomar un mate. Escucharnos entre nosotros. Cosas simples. Que hemos perdido como personas. Por perseguir ese objetivo. Que es, como decía [...] [Nombre a Andrés], tener un viaje, comprar un auto. Y, a lo mejor, ya cuando vas teniendo algunos años y Dios te da creita la vida como para vivir otras etapas. Con los nietos, por ejemplo. Donde te permite ver qué cosas ellos disfrutaban más. Y lo que más disfrutaban es sentarnos un domingo todos a almorzar, por ejemplo. Y que estén los abuelos. Los otros días mi mamá, yo tengo mi mamá de 91 años, y mi sobrino le había mandado paso doble. Porque ella es de... Y estaba el suegro de mi hija, que tiene 89. Entonces, se sentaron los dos. Y dice: “¿te acordás cuando íbamos al baile?”. Vos vieras los chicos, cómo se pusieron alrededor. “Y abuela, ¿y vos cómo lo conociste al abuelo? ¿Y cómo...?”. Y esas cosas. Nos falta humanizarnos. Volver, otra vez, a encontrarnos entre nosotros. Creo que eso es lo que nos falta como sociedad [El subrayado es mío].

3. Las limitaciones comunes de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe

Los participantes de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe construyen juntos adscripciones fuertes al movimiento y adscripciones moderadas a la institución católica y la sociedad moderna. Pero, en paralelo, trazan limitaciones en cada uno de esos colectivos. Limitaciones que atraviesan las adscripciones. Y que también tienen potencialidades y temporalidades *diversas*. *En el movimiento son débiles*, muestran volatilidad. *En la institución y la sociedad son fuertes* o exhiben estabilidad.

3.1. La volatilidad de las limitaciones comunes en el movimiento

Como las adscripciones recíprocas al movimiento de Santa Fe, las limitaciones comunes en su seno son ideas. Son las *ideas compartidas de algunos participantes de que otros participantes son entre sí partes de otro todo interno*. Cada limitación es una división que algún participante hace en el movimiento como un todo mayor. Un

desdoblamiento de un todo menor. Su imagen del Nosotros aloja la imagen de un Ellos. Pero, a diferencia de las identificaciones, son demarcaciones que muestran volatilidad, aparecen y se desvanecen.

3.1.1. La puesta del “ellos” dentro del “nosotros”

Bonnín y Hervás solían escribir sobre su participación en el movimiento desde el “nosotros, los iniciadores o autores”. Pero a veces separaban, dentro del “nosotros, en el movimiento o la obra”, un “ellos”. Bonnín, un “ellos, los apoyos”. Hervás, un “ellos, los colaboradores”. Ambos, un “ellos, los cursillistas” y un “ellos, los renovadores”. Tejían al movimiento como una red del “nosotros” y el “ellos” (Elias, [1965] 2016, p. 53).

Como venimos entrevistando, Bonnín (2006a) solía escribir sobre los clérigos que participaron en la fundación del movimiento como un “ellos, los apoyos”.

La verdad es que el grupo iniciador, una vez concebido, estructurado y puesto en marcha el Movimiento, tal y como ha venido funcionando desde entonces en Mallorca, recibió con el nombramiento del doctor Hervás, obispo auxiliar de Mallorca, con derecho a sucesión en 1946, y después ya siendo obispo residencial, en 1947, un apoyo, un impulso y un vigor casi inaudito. El grupo de seculares, cuando se sintió escuchado y respaldado por el señor obispo, vivió con él jornadas históricas de efervescente y profundo fervor, y el Movimiento, gracias a su entusiasta colaboración e impulso, pudo tomar resonancias de Iglesia. Fue entonces y sólo entonces, cuando “algunos sacerdotes y dos o tres religiosos” se unieron al grupo inicial de seculares, por petición hecha por ellos al señor obispo (p. 164) [El subrayado es mío].

En cambio, Hervás (1968) solía escribir sobre los otros sacerdotes y los laicos que participaron en la fundación como un “ellos, los colaboradores”.

No queremos terminar este prólogo sin insistir machaconamente en una idea que juzgamos fundamental: la de que los Cursillos de Cristiandad nacieron al calor de una comunidad diocesana, bajo la alta dirección del Obispo propio y con la colaboración de eclesiásticos del clero secular y regular y de seculares penetrados de celo apostólico y militantes de Acción Católica.

Así nacieron y así, a nuestro entender, deberán desenvolverse en el futuro, si se quiere que alcancen y mantengan su plena vitalidad, sacada de la doctrina del Cuerpo Místico y de las orientaciones dadas por la Jerarquía de la Iglesia sobre el apostolado secolar (pp. 76-77) [El subrayado es mío].

Ahora bien, comprendiéndose como fundadores, Bonnín y Hervás se ponían en el centro del todo que resultaba de su fundación. Como creadores, se colocaban en el núcleo de su creación. Y, así, dejaban en el borde del área fundacional a los destinatarios. Es decir, a aquellos a quienes comprendían como los participantes del

todo. De hecho, a veces escribían sobre los participantes como un “ellos, los cursillistas”. Ponían a su costado a los “cursillistas” del cursillo y a los “dirigentes” del movimiento (Bonnín, 2006a, p. 73; Hervás, 1968, p. 43).

Además de comprenderse como fundadores, Bonnín y Hervás se comprendían como garantes, como quienes debían preservar los ejes de la fundación del movimiento durante su difusión. Que no quita que quisieran actualizarlos en su pulso histórico. Sólo significa que querían evitar que otros participantes de cualquier zona del mundo torcieran la matriz teórica del fin y el medio que ellos mismos habían definido al comienzo. A esos participantes los arrojaban al margen del terreno genuino. En efecto, a veces escribían sobre algunos participantes como un “ellos, los renovadores”. Alejaban a “los ‘creadores de estas originalidades’” (Cantú, 2009, p. 54) o “al que quiera introducir fórmulas nuevas y provechosas para las almas” (Hervás, 1968, p. 71). Incluso, Bonnín llegó a recuperar a Hervás, indicando a esos participantes lo que el mismo Hervás les había demandado (Secretariado Diocesano de Mallorca, 1993, p. 7). Hervás legitimaba las reformas, pero sólo si el participante las hacía o promovía fundando otro movimiento: “le suplicamos las ‘bautice’ con nombre propio y no ajeno, llame Ejercicios a los Ejercicios, Cursillos a los Cursillos, dejando cada cosa con su propia nomenclatura” (1968, p. 71). Aunque Bonnín también llegó a distanciarse de Hervás, por creer que en algunos pasajes del manual él mismo devenía otro desviado.

En Santa Fe los participantes adscriben al movimiento con reciprocidad y fortaleza. Pero es con debilidad que limitan a otros participantes, excluyéndolos a una otredad abierta en el seno del movimiento. Comunicándose con un no participante, el protagonista suele hablar sobre su participación en el movimiento desde el “nosotros, los cursillistas”. Sin embargo, si bien separa dentro de ese “nosotros” un “ellos, los otros cursillistas”, no tarda en volver a unirlos. Habla desde la tercera persona del plural que puede expresarse sola, la forma “les” que necesita de otro término, el adjetivo “suyo” o algún verbo conjugado, reintroduciéndolo en el “nosotros”. Si siente que hay otros que están aparte de su lugar en el movimiento, sólo lo hace sintiendo que son partes que se fusionan en su seno.

En la segunda etapa de mi trabajo de campo quise constatar si en la primera había seguido un indicio sistemático o aislado. Empecé a preguntarle a los protagonistas qué pensaban de otros protagonistas, atendiendo a si me respondían en términos de “ellos”. A veces, lo hacían. Los participantes más experimentados hablaban de un “ellos, los cursillistas más jóvenes”. Y, los más recientes, de un “ellos, los más viejos”.

Los participantes más activos hablaban de un “ellos, los cursillistas más alejados”. Y, los más pasivos, de un “ellos, los más comprometidos”. Como participantes en general, hablaban de un “ellos, los hermanos”. Pero, antes o después, volvían a poner el “ellos” dentro del “nosotros”. El “nosotros” volvía a ser el comodín, explícito o implícito, que cobijaba al “ellos” como un retazo, manifiesto o latente, de un único tejido.

Durante algún tiempo Felipe había sido precursillado, sin éxito, por su papá y su mamá. Quien terminó logrando atraerlo a un cursillo fue un tío, que también era cursillista. Sus hermanos y su hermana no lo eran, porque participaban en esa derivación para jóvenes de los Cursillos que es el Encuentro de Cristiandad. La participación o la proximidad de su familia primaria respecto a los Cursillos hicieron que su esposa, Marta, se sintiera persuadida para asistir a un cursillo. Por su parte, Marta debió esperar a que él decidiera asistir para así poder hacerlo ella. Desde el momento en que al fin pudo hacerlo, empezó a sentirse parte de un todo, que era justamente como una “familia”. Cuando le interrogué si creía que los otros participantes sentían lo mismo, me dijo que creía que el sentimiento era generalizado. Y me habló de los participantes más experimentados y activos, como un “ellos, los cursillistas más viejos y comprometidos”. Un “ellos” que empezaba a ser de “ella”. Ella, que llevaba tres años de poscursillo y quería participar más, y ellos, “cursillistas de treinta años atrás que siguen yendo a las clausuras”, empezaban a ser una sola “gente”. A ser como una familia. Como otra familia, simultánea a la que tenía con Felipe.

Yo creo que es muy parecido el sentimiento. Porque, sino, no estás. Qué se yo. El sábado... bueno, yo no estuve... fue la fiesta de... organizan fiestas para recaudar fondos. Porque, evidentemente, esto hay que mantenerlo. Y, si no tenés ganas de estar, no vas a comprar la tarjeta ni vas a estar ni te vas a ir a bailar el... ¿cómo es? el valesano con los viejos. No, no. ¿Entendés? Va más allá de hasta de la edad. Porque yo tengo 40 y de 40... y no debe haber muchos. En general, es gente más grande. Y vos te divertís. Y ves cómo bailan. ¿Entendés? Esas cosas. Que, sino, yo puedo estar en un pub, con gente de mi edad o más joven, escuchando música tecno. Y no significa que no lo haga. Pero yo me siento parte de eso. No, yo creo que, la gente que está, está muy comprometida. Cursillistas de treinta años atrás que siguen yendo a las clausuras. Y, vos les ves las caras, y están emocionados como si fuera la primer clausura que están escuchando, ¿viste? Y yo, cada vez, las disfruto más. Porque, al principio, seguía llorando todo. Y, después, como que ya estás más relajada. Yo, cada día, las disfruto más a las clausuras. Mi suegro, que tiene treinta y pico de años, va a casi todas. Y vos lo ves feliz a él. Él está feliz. Es su vida. Es tu ámbito. Es tu gente. ¿viste? Y, de a poco, empieza a ser mi gente. A mí no me costó para nada. Yo creo que soy sociable. Y no me costó para nada. Pero se recibe mucho amor [El subrayado es mío].

Marta descubrió en el movimiento una familia religiosa. Un “linaje creyente” (Hervieu-Léger, [1993] 2005, p. 137). Una familia con padres, madres, hijos, hijas y

otros familiares en la fe. Una familia construida o una “familia elegida”, diferente de la familia heredada o la “familia natural” (p. 245). Su esposo, Felipe, también habría encontrado una familia religiosa, simultánea a su familia cotidiana. Parecía haber hallado una hermandad por decisión, o bien una “fraternidad electiva” (p. 245). Me habló de los participantes en general como un “ellos, mis hermanos”. Inclusive, llegó a hablarme de los “hermanos de Santa Fe”. No me lo contó, pero Marta sí, que él estaba precursillando a un amigo. Nunca supe cómo terminó resultando ese precursillado. Pero, si Felipe llevó el proceso de atracción al cursillo hasta el final, debió devenir el “padrino” de su amigo. De igual forma que Marta devino la “madrina” de un compañero de trabajo y su esposa, que entonces devinieron su pareja de “ahijados”. Pese a que ella los comprendía como participantes más pasivos, como un “ellos, los cursillistas más alejados”. “Como que están muy alejados, muy apartados”.

Santiago y Ana también definieron al movimiento como una familia religiosa. “El movimiento, para mí, es como la familia”, me comentó Santiago. Ana coincidió, agregando que “esta es mi familia. Yo los quiero como si fueran mis hermanos”. Familia a la que Santiago asoció con rapidez a una comunidad religiosa. “El movimiento es la comunidad que te contiene”, es “estar en comunidad y rodearse con gente que uno termina queriendo como la familia”. En la comunidad y la familia que es el movimiento participaban ambos. Al estilo de los “cursillistas de treinta años atrás”, que identificaba Marta. Pero también participaban los cursillistas de los últimos cursillos. A la manera de la misma Marta cuando llevaba tres años de poscursillo. Les consulté a Santiago, Ana y Andrés cuál pensaban que era el rol de esos participantes más recientes. Me informaron que también era cristianizar la sociedad. Andrés los nombró como un “ellos, los cursillistas más jóvenes”. Santiago, como un “ellos, los otros cursillistas”. No obstante, Ana terminó reintroduciéndolos en el “nosotros, los cursillistas”. Los tres, que llevaban 22, 25 y 15 años de poscursillo, y otros, como el “nuevo cursillista” o el “dirigente joven”, eran una “comunidad”. Eran una comunidad de fe, más allá de sus trayectorias más o menos largas o cortas.

Yo creo también que ese impacto tan fuerte que hablábamos hoy, que es un retiro de impacto, y ese encuentro tan fuerte con Cristo hace que salga al mundo con ganas de transmitírselo a todo el mundo. Pero realmente necesitamos formarnos. Y, como siempre somos una gran comunidad, nos vamos ayudando entre todos. Y tenemos herramientas. Y tenemos estrategias que implementamos. El movimiento de Cursillo está muy bien organizado. Y creo que, por eso, persevera. Se mantiene en el tiempo. Y se mueve como movimiento [El subrayado es mío].

3.2. La estabilidad de las limitaciones comunes en el entorno

Las adscripciones recíprocas al entorno del movimiento de Santa Fe también se encastran con limitaciones comunes, en la institución católica y la sociedad moderna. Las creencias de conformar un todo católico y un todo moderno, además de un todo cursillista, sintonizan con las creencias de que cada entramado es la unidad de una diversidad. De que los espacios de la institución y los sectores de la sociedad, entre los que está el movimiento, son diferentes fragmentos de una única trama. De que “la Iglesia, es un mundo” (Poulat, 1986) y, el mundo, un cosmos. El mapa dibujado con líneas que engloban al Nosotros cursillista, el Nosotros católico y el Nosotros moderno está surcado por fronteras. Fronteras porosas que terminan borrándose, reunificando al Ellos cursillista. Y fronteras macizas que siguen trazándose, no dejando de separar al Ellos católico y el Ellos moderno. A diferencia de lo que ocurre con el movimiento, las limitaciones en la institución y la sociedad exhiben estabilidad, aparecen y se sostienen.

3.2.1. El “ellos, los no cursillistas”: “otros católicos” y “otros de hoy”

Bonnín y Hervás alguna vez superponían al “nosotros, los iniciadores o autores” el “nosotros, los seculares o pastores”. Y llegaron a superponerle el “nosotros, los de hoy”. Pero a veces separaban a ese doble “nosotros” de un “ellos, los otros católicos”, y un “ellos, los otros de hoy”.

Como desarrollamos en el primer capítulo, hay una narrativa colectiva para la cual los fundadores del movimiento tuvieron motivos “para”. Que fueron sus deseos de cristianizar la sociedad moderna y de darle a la institución católica un actor capaz de, justamente, cristianizarla. En las narrativas de Bonnín y Hervás la explicación implicó que ellos mismos a veces escribieran sobre los actores de la institución como un “ellos, los otros católicos”. Y, sobre los actores del siglo XX, como un “ellos, los otros de hoy”. Que pusieran enfrente suyo a los “hermanos mayores” (Bonnín, 2005, p. 21) u otros “movimientos de renovación cristiana” (Hervás, 1968, p. 64). También a “esta gente” (Cordes, 1998, p. 4) o “todos los hombres” (Hervás, 1968, p. 116).

Bonnín afirmó que los conductores de la Acción Católica, algunos de los “hermanos mayores”, condujeron los Cursillos de Peregrinos. “Los de Madrid” (2006a, p. 163), o los conductores de todos los jóvenes del grupo desde la capital, condujeron el segundo cursillo de adelantados de peregrinos al que él mismo asistió. Los Cursillos de

Adelantados, y los Cursillos de Jefes, fueron la más cercana de las inspiraciones de los Cursillos de Cristiandad. Pero también fueron el primer contrapunto. Él mismo y los otros recuperaron algunos componentes de su medio. El espacio, un lugar alejado. La predicación, con ponencias. Y la conversación, en grupos. Aunque, en paralelo, modificaron otros elementos suyos. La duración, de una semana a tres días. Los destinatarios, que dejaron de ser los participantes de la Acción Católica y pasaron a ser principalmente las personas descristianizadas. Y el fin, que ya no fue la preparación para la peregrinación a Santiago de Compostela, sino la cristianización de la sociedad.

Estos Cursillos [de Cristiandad], a pesar de que tomamos el nombre de algunos rollos y algunas cosas de su método, nunca se parecieron en nada a los Cursillos de Adelantados de Peregrinos, pues tenían una finalidad completamente distinta en su intención. Prueba de ello es que don Manuel Aparici, que tuvo noticia de ellos con ocasión de venirse a Mallorca, quiso tomar parte en uno de ellos para conocerlos y vivirlos, y a su petición organizamos uno en Toledo con dirigentes mallorquines al que asistió don Manuel, juntamente con algunos miembros de lo que en aquel entonces se llamaba Consejo Superior de los Jóvenes de AC (2006a, p. 164) [El subrayado es mío].

Además de los Cursillos de Peregrinos, Bonnín diferenció a los Cursillos de Cristiandad de otros actores de la institución. De los Ejercicios Espirituales, conducidos por la Compañía de Jesús desde su fundación en la España del 1500 por Ignacio de Loyola. De la Juventud Obrera Cristiana, fundada hacia 1920 en Bélgica por Joseph Cardijn, como especialización de la Acción Católica. Del Opus Dei, cuya fundación también se situó en España y los 20, y cuyo fundador fue otro sacerdote, Josemaría Escrivá de Balaguer. Y de la parroquia, establecida en la historia de la institución como base de su territorio. A diferencia de los Cursillos de Peregrinos, los Ejercicios Espirituales, la Juventud Obrera Cristiana y el Opus Dei no incidieron en la fundación de los Cursillos de Cristiandad. Por ejemplo, los Ejercicios Espirituales no incidieron porque eran episodios de autoexamen, y no biografías de interacción (1971, pp. 21-23). La parroquia no sólo que no incidía en la dinámica de los Cursillos de Cristiandad, sino que ellos no debían hacerlo en la suya (2006b). El fin de los Cursillos de Cristiandad no era cristianizar la institución, la “institución eclesial” (2006a, p. 69).

Hervás no escribió sobre los conductores de los jóvenes de la Acción Católica Española ni sus Cursillos de Peregrinos. Pero sí distinguió a los Cursillos de Cristiandad de la misma Acción Católica. Mientras que la Acción Católica era una organización, o estaba “organizada”, los Cursillos de Cristiandad, como cursos, eran un medio o bien un “método pedagógico espiritual de renovación cristiana” (1968, p. 45). Como ya lo eran

los Ejercicios Espirituales. Como cursos, los Cursillos de Cristiandad eran un medio de la cúpula de la institución. Un método sujeto a la jerarquía, mediante la ordenación de su secretariado diocesano por parte del obispo. Entre otros, por el mismo Hervás.

Lo mismo [que sobre los Ejercicios Espirituales] debe decirse de los Cursillos. No son una asociación, sino un método, y como tal se han concebido, para que sean empleados como instrumento, a voluntad de la Jerarquía de la Iglesia. Para asegurar su recto y normal funcionamiento, la Jerarquía instituye un organismo auxiliar propio, el Secretariado Diocesano, con funciones organizativas, es decir, para llevar la responsabilidad de la perfecta y regular organización de los Cursillos, y mantiene en funcionamiento, en el seno del Secretariado, la Escuela de Profesores, para capacitar a los que tendrán que desempeñar funciones dirigentes, tanto en el Cursillo como en la obra de perseverancia (pp. 45-46) [El subrayado es mío].

Podemos hipotetizar que la *divulgación del verticalismo* de Hervás fue una condición para el *reduccionismo* con el que los Cursillos suelen ser concebidos en la sociedad argentina. Una habilitación para que estén sometidos a cierta ignorancia habitual, para que se acostumbre pensarlos como un simple medio de la cúpula de la institución. Como cursos, Hervás les adjudicó justamente ser un método orientado al cumplimiento del fin de la cúpula. Les negó desde el inicio hasta la más mínima autonomía para definir algún fin propio. Pero no lo hizo en cualquier libro, sino en un manual editado al menos seis veces. Que le sirvió a él mismo para revisar cómo introdujo los Cursillos en Ciudad Real y fundamentar la difusión a otras zonas. Y que unos 50 años después de su primera publicación en Madrid llegó a mis manos en Santa Fe durante mi primer encuentro con un protagonista. Un manual que, entonces, es probable que fuera comprado, fotocopiado o transcrito por cientos de participantes, o bien regalado, prestado o discutido entre sí. Que saliera de Ciudad Real a otras zonas, como a la Argentina, a través de la correa de transmisión conformada por Mendoza, Gijón y la misma Ciudad Real. Y que fuera accesible para cualquier persona ajena al movimiento. Incluso, cualquiera que quiera acceder hoy, sólo debe escribir en Google su título. Apretando en el primer resultado ya puede leerlo en línea o descargarlo.

Sea como sea, como cursos con una planificación y una extensión, Hervás definió a los Cursillos como más que un medio. Como un movimiento de la institución, uno de los “movimientos de renovación cristiana” de “la historia dos veces milenaria de la Iglesia” (p. 64). De la “Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana” (p. 71).

Por otro lado, Bonnín advirtió que sus compañeros en la Guerra Civil Española, esa “gente”, defendían valores contrarios a los que él mismo traía de su hogar. Se explicó a sí mismo que lo que ocurría con “aquellas personas” (Cordes, 1998, p. 4) era

que ignoraban el mensaje de Cristo. Pero no sólo esas personas, sino la mayoría o “una proporción realmente alarmante de almas”, no vivían según sus criterios (1971, p. 46). La “sociedad”, o bien el “mundo de hoy” o la “vida del siglo XX”, desconocía la clave del mensaje de Cristo: al mismo Cristo, su persona (pp. 47, 52, 59, 187).

Bonnín clasificó a las personas de la sociedad, intentando superar el dogmatismo y el dualismo del enfoque de la doctrina católica. Ya no definir las según la presencia o ausencia de la bondad, la creencia o práctica religiosa, o el capital cultural o económico. Lo que hizo fue identificar tipos de personas según su tipo de creencia o increencia. Identificó primero creyentes de devoción y solidaridad, “católicos” que “creen en Dios, aman a Dios y quieren hacer bien”. Segundo, creyentes de devoción y conveniencia o que “creen en Dios, aman a Dios y quieren estar bien”. Tercero, creyentes de sola fe, o bien que “creen en Dios, pero nada más”. Cuarto, no creyentes por desconocimiento, “no católicos” que “no creen porque ignoran a Dios”. Por último, no creyentes por antidevoción o que “no creen porque rechazan a Dios” o, inclusive, “porque odian a Dios” (2004, pp. 164-166; 2005, pp. 14-15).

Desde ya, ninguno de los cinco tipos era cerrado. Porque todos eran abiertos, la persona podía cambiar. Entonces, para que el no creyente deviniera creyente, los Cursillos intentaban darle a conocer un Dios Amor. Para la persona, conocer a ese Dios sería conocer su amor por ella. Y conocer ese amor la llevaría a creer en él y amarlo. A él y las otras personas, haciéndole bien (2007, pp. 23-24). Así era que un no creyente por antidevoción, o bien un muy “alejado”, podría devenir un creyente por devoción y solidaridad, una “pieza viva” en la “vertebración de la cristiandad”.

Hervás no observó a las personas como lo hizo Bonnín en la guerra, de forma directa, sino que lo hizo de manera general. Advirtió que a toda la humanidad, a la universalidad de “todos los hombres”, la atravesaba la guerra, la violencia, la discriminación, el hambre, la injusticia. Y explicó que la “sociedad”, como “mundo moderno” o de “hoy”, estaba distanciada de Cristo (1968, pp. 9, 28, 115-116).

A su explicación Hervás la profundizó con la clasificación de Bonnín. Incluyó ambas comprensiones en el manual, como ítems de sus esquemas sobre los rollos del cursillo. Introdujo la explicación en el esquema del rollo *Los seglares en la Iglesia*. Y, la clasificación, en el de *Estudio del ambiente*. Que había sido el primer rollo que Bonnín había escrito, plasmando su identificación de los tipos de personas. El único matiz fue que Hervás sólo definió a los creyentes por antidevoción desde la idea de rechazo de Dios, eliminando la de odio (pp. 179-181).

En Santa Fe los participantes adscriben a la institución y la sociedad con reciprocidad. Pero, con la misma moderación con que adscriben, limitan a otros actores. Los excluyen como alteridades de ambos colectivos. El protagonista a veces superpone al “nosotros, los cursillistas”, el “nosotros, los católicos”, y el “nosotros, los de hoy”. Sin embargo, otras veces separa a ese “nosotros” de un “ellos”. Precisamente, de un “ellos, los no cursillistas”: un “ellos, los otros católicos” y un “ellos, los otros de hoy”. Al que, si bien no aparta del todo, deja del lado de enfrente. Así como se siente parte de la institución y la sociedad, siente que hay otros que están aparte de su lugar en ambas.

Durante mi trabajo de campo escuché a los protagonistas hablar de cuatro grandes “ellos” católicos. Un “ellos, los clérigos”. Un “ellos, los católicos para los pobres”. Un “ellos, los católicos alejados”. Y un “ellos, los católicos de otros grupos”.

Juan identificó como tres ejes del carisma fundacional de los Cursillos a lo cristiano, lo humano y lo laical. Lo cristiano los asemeja a otros actores de la institución. Lo humano y lo laical, los diferencia. Lo cristiano, como tema a predicar, sería un tópico ya expuesto por otros. Lo humano, en la historia de la Iglesia y hasta fines del siglo XX, se opondría a lo divino. Así sería que se creó la autoflagelación, como un medio de la persona para purificarse y acercarse a Dios. Por último, lo laical en general se contrapondría a lo clerical. Ahora bien, en los Cursillos se habla de Jesús y la Iglesia. Pero se armoniza al cuerpo con Yahvé. Y se complementa a los laicos y los clérigos. Pese a que los “laicos” son hombres y mujeres de las “realidades temporales”, en la “normalidad de vida”, y no “medios curas”.

Y, después, el estilo de vida laical. El estilo de vida laical no en contraposición a lo clerical, sino complementandonos con lo clerical. Eso es muy importante: sentirnos parte de la Iglesia, pero no medios curas. No somos medios curas. Somos laicos. Con nuestro deber de estado, como laicos, y en nuestras realidades temporales. ¿Eh? Y, de ahí, la normalidad de vida, ¿viste? [El subrayado es mío].

Desde el Concilio Vaticano II, como explicó José, en la institución se irían produciendo dos corrientes principales. La de laicos y clérigos que se centrarían en el compromiso con la sociedad, con “los pobres”. Y la de aquellos que lo harían en la espiritualidad de las personas o en “los pobres de espíritu”. La revista *De Colores* profundiza la clasificación, usando términos afines. La idea tradicional en Latinoamérica de la “opción preferencial por los pobres”, recuperada en el séptimo encuentro mundial del movimiento, en la ponencia *Amistad* (febrero del 2014, p. 24). Y una idea nueva, expuesta en la tercera edición de *Ideas fundamentales del MCC*, como

una especie de contrapunto de la primera. La idea de la “opción preferencial por los alejados” (octubre del 2018, p. 11).

Vos habrás estudiado eso de que, después del Concilio Vaticano II, se da un gran cambio y hay, así, una especie de división. Sobre todo, en Santa Fe, fue muy fuerte la división, así, entre los sacerdotes que apuntaban hacia esa... hacia la tarea esa... claro, por ahí, una mala interpretación de todos, de todos, del Concilio Vaticano. El Concilio Vaticano manifiesta que tenemos que tener la opción por los pobres, pero no exclusivamente por los pobres. Por los pobres de espíritu también, ¿no? ¿Eh? Entre los más ricos, hay más pobres de espíritu que entre los más pobres [El subrayado es mío].

Isabel, siguiendo a Bonnín, Hervás y los aportes a la revista, definió a los alejados como las personas descristianizadas. “Aquel que no lo conoce a Cristo”. María agregó que también son las personas descatozadas. “Los bautizados que se han alejado de la Iglesia”. En definitiva, son ambas personas.

- O sea, ¿qué significaría tener vida de Iglesia?

- Vida de Iglesia: que están en la parroquia trabajando. O que han hecho algún otro... por ejemplo, hay gente de “Encuentro” que, después, hacen cursillo. O sea, que tienen vida de Iglesia, digamos, de alguna manera. Pero eso no serían los alejados. Los alejados serían los bautizados que no tienen vida de Iglesia. Vida de Iglesia o vida de fe, ¿eh? [El subrayado es mío].

Los alejados se distinguen de las personas ya cristianizadas o catolizadas, ya próximas a Cristo o la institución. De lo que Felipe llamó el “cristiano” o los “practicantes”. Quienes buscan transmitir a Cristo a los demás en todo lugar. “Siempre teniéndolo a él como guía”. O quienes realizan las prácticas de la institución. “Que son de ir a misa, que comulgan siempre, se confiesan, son catequistas, leen el Evangelio todos los días”. Pero ni los cristianos ni los practicantes, como aclaró Marta, son creyentes óptimos, o bien “santos”. Son optimizables, “pecadores con ganas de seguir creciendo”. “A la Iglesia vamos los pecadores. No vamos los santos”.

Sin enfatizar quiénes confluyen en la institución, Isabel acentuó que los Cursillos son parte suya. Así, tienen el mismo fin de evangelizar. Pero son disímiles de los otros movimientos por su “manera” y “método” de evangelización. Hay un “estilo cursillista”. Cuya prioridad no son las “parroquias”, sino los “ambientes”. Y cuya dinámica son los “tres tiempos” del cursillo, precursillo y poscursillo.

Todos son válidos. Todos evangelizan. Porque dije que tienen la misma misión de la Iglesia. Pero Cursillo lo hace al estilo cursillista, lo hace con su método que es en tres tiempos: nosotros llamamos el “precursillo”, “cursillo” y el “poscursillo” [El subrayado es mío].

Antes de asistir a su cursillo, José era una persona no creyente. Según la clasificación anterior, era un alejado o “pobre de espíritu”. No un “pobre”. Era un “indiferente”, “agnóstico”, “casi sin fe”. Realizaba prácticas “por compromiso”, como casarse por Iglesia. Y era “beligerante”, “combativo”, “con respecto a la institución Iglesia: a los curas, a las monjas”. Por entonces, era visitador médico. Viajaba al norte de la provincia de Santa Fe, hasta el límite con la del Chacho, hasta el pueblo de Florencia. Solía visitar a un médico oriundo de Rosario, radicado en la ciudad de Vera, con quien se hicieron amigos. Fue ese médico quien lo precursilló. Terminó asistiendo a un cursillo en la cabecera de la región noreste, la ciudad de Reconquista. En la zona, en el departamento de Vera, también estaba radicado el sacerdote Arturo De Paoli, a quien llegó a conocer. Más allá de no afirmarlo, José insinuó que De Paoli vivía en Vera no para precursillar a los alejados y los pobres de espíritu como él. Estaría ahí para ayudar a los pobres del Chaco santafesino. Era un sacerdote del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. De hecho, en la localidad de Fortín Olmos fundó una cooperativa de hacheros. Con la que los leñadores de quebracho perjudicados por la empresa La Forestal Argentina tuvieron un medio para afrontar su malestar³.

Luis Donatello (2003, 2010) propone que De Paoli, además de fundar la cooperativa de hacheros, fue uno de los sacerdotes que incidió en los Montoneros.

³ Pude percibir la mayor vulnerabilidad del noreste santafesino respecto a la mayor prosperidad del noroeste y sureste participando en dos investigaciones. Ambas fueron conducidas por Virginia Trevignani y encargadas por el Estado de Santa Fe durante los tres gobiernos sucesivos del Frente Progresista Cívico y Social (2007-2019). La primera fue impulsada durante unos meses del 2011 por el Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Para evaluar los “Comités de salud y seguridad en el trabajo”, creados por la Ley 12.913 sancionada en el 2008. La segunda fue impulsada en el 2017 por el Ministerio de Salud y financiada durante casi un año por el Consejo Federal de Inversiones. El objetivo fue mejorar la distribución de los médicos en la provincia. En la primera investigación se balancearon los beneficios y los obstáculos del establecimiento y el funcionamiento de los comités en 1.601 empresas. Principalmente en el “Nodo Reconquista”, y en parte también en el “Nodo Venado Tuerto”, los comités casi ni se habían establecido. Si lo habían hecho, casi no funcionaban. Exactamente al revés ocurría en los “Nodo Santa Fe”, “Nodo Rafaela” y “Nodo Rosario” (Gobierno de Santa Fe, 2011). No publicamos una explicación de la estructura de la variación. Pero nunca dejé de pensar en los claros antagonismos de los discursos de los trabajadores de Reconquista y Rosario. En Rosario llegué a escuchar cómo un trabajador del puerto, sindicalizado, obstruía a otro, no sindicalizado, para participar en uno de los tantos grupos focales que moderábamos. Su malestar era que el otro se beneficiaba de las conquistas de los sindicatos sin participar en las reivindicaciones. En Reconquista lo que llegué a escuchar es cómo los trabajadores de una curtiembre trabajaban en el campo, en verano, con temperaturas que rozaban los 40 grados, sin agua. Cuando hablaron con los empresarios, les instalaron un bebedero. ¡Con agua al natural! En la segunda investigación se elaboró un modelo de fomento para la radicación de médicos en el norte. Un modelo social, no sólo económico, que daba mejoras en la vida tanto material como relacional, apuntando al médico generalista y oriundo de zonas rurales. Nuestro diagnóstico era la carencia de médicos, ante todo especialistas. La falta contrastaba del todo con la abundancia de médicos en Santa Fe y en especial Rosario. 50 años después que De Paoli se internara en el monte santafesino, demandando entre otras cosas la presencia de médicos, localidades como Intiyaco seguían dependiendo de los médicos viajantes (Trevignani, Stehli, Giupponi y Beltramo, 2018).

Durante el “catolicismo post-conciliar”, bajo el obispado de Vicente Zaspe, colaboraría para tejer en Santa Fe una “red” de laicos de la que emergerían “los primeros miembros de Montoneros”. La red de Santa Fe, encastrada con la de Buenos Aires, Córdoba, Tucumán, Corrientes, Chaco y Mendoza, sería de 1966 a 1973 una de sus “influencias”. Ese gran entramado, en el que gravitaba desde Buenos Aires el sacerdote Carlos Mugica, en Santa Fe estuvo conformado por varios otros actores. Movimientos, como la Juventud de Estudiantes Católicos, la Juventud Universitaria Católica, la Juventud Demócrata Cristiana y el Ateneo Universitario. Y laicos, tales como Raúl Clemente Yager, Roberto Pirlés, Federico Ernst y Roberto Cirilo Perdía.

Juan cree que la efervescencia de los Montoneros creó un conflicto en la ciudad de Santa Fe. De ahí que Zaspe creara el secretariado de los Cursillos en Esperanza. Él mismo aún no vivía en Santa Fe. Ni era un pobre. Ni a secas, en lo económico, ni de espíritu o en lo religioso. Ya había dejado de ser un alejado, participando en Rosario de los Cooperadores Parroquiales de Cristo Rey, una derivación de los Ejercicios Espirituales orientada a masificarlos. Entretanto, el sacerdote Ignacio Aparicio de Cañada de Gómez, capellán del colegio de su novia, empezó a precursillarlos. Les indicó contactarse con otro sacerdote, Luis Pizzutti, que ya había sido nombrado como asesor espiritual del secretariado por Zaspe. Pizzutti, a su vez, los conectó con los laicos como José, quienes estaban iniciando los Cursillos en Santa Fe.

Después de su cursillo, Juan profundizó su trayectoria en la institución. Aparte de su conducción de los Cursillos desde Santa Fe, junto a su esposa creó en Paraná el Encuentro de Cristiandad. Lo introdujo en Santa Fe con ella y otro sacerdote, Cirilo Zenklusen. Fue nombrado por Zaspe para conducir a los Profesionales Jóvenes de la Acción Católica, especialización de la Acción Católica que no prosperó. Y a comienzos del siglo XXI fue nombrado por el arzobispo José María Arancedo para conducir el Consejo de Laicos. Arancedo había asistido como laico a uno de los primeros cursillos de la Argentina, hecho en 1958 en Lomas de Zamora. En 1967 fue ordenado presbítero. De 1988 a 1991 fue obispo auxiliar de la misma Lomas de Zamora y obispo titular de Selemselae. De 1991 al 2003, de Mar del Plata. Y, del 2003 al 2018, arzobispo de Santa Fe. En el 2005 creó el Consejo de Laicos, para que los movimientos de la arquidiócesis coordinaran sus comprensiones y experiencias. Para lo que nombró a Juan como presidente y como asesor a otro sacerdote que había sido rector de la Universidad Católica de Santa Fe, Gerardo Galetto. Pero Juan sintió que la coordinación fue muy difícil de lograr. Los “movimientos laicales” tienen una “impronta” demasiado diversa.

Durante mi trabajo los protagonistas también hablaban de dos grandes “ellos” modernos. Un “ellos, los alejados de hoy”. Y un “ellos, los otros cristianos o católicos de hoy”. Reemergía el término “alejados”. Asociado al término “hoy”. Y como metáfora de las personas descristianizadas o descatólizadas.

La clasificación que los protagonistas hacen de las personas de la sociedad es profundamente religiosa. No intelectual, ni económica ni política. En verdad, Juan llegó a hacer una estratificación de la sociedad argentina, combinando esos criterios político, económico e intelectual, y considerando la historia de los adherentes a los Cursillos. “En general, en el país, ¿no? No sólo la sociedad santafesina”. En un “comienzo”, los asistentes a los cursillos eran ante todo de “clase alta”, “los principales representantes de la sociedad” al estilo de “los militares”. “Con el transcurrir del tiempo”, devinieron de “clase media” o “clase profesional”. “Actualmente”, son de “clase media baja”, o bien “de poco nivel cultural”. Como vimos arriba, algunos como José hablaban de los “pobres” y los “ricos”. Y, tal como podemos leer en la revista, otros escriben sobre los “ciudadanos” y los “gobernantes”. Hasta la oración por los precursillos pide a Jesús que inspire a los cursillistas a ser “ciudadanos del mundo”, además de “fieles de la Iglesia”. Pero no es la matriz predominante. La clave son los “alejados” y los otros “cristianos” o “católicos”. Si “una clase es un grupo de cosas”, las clases con las que los protagonistas ordenan el mundo de hoy son grupos de “cosas sagradas” y “cosas profanas” (Durkheim y Mauss, [1901-1902] 1996, pp. 30, 120, 133).

Juan concretó la clasificación haciendo una clasificación estadística de las personas de la sociedad argentina. La clase de los alejados, como alejados de la Iglesia, sería mayoritaria. Pero, como alejados de Jesús, sería minoritaria. Ocurre que ambas subclases interseccionan en las mismas personas. Serían las personas que estarían lejos de la Iglesia quienes, en paralelo, estarían cerca de Jesús. Creen en Jesús, sin creer en la Iglesia. Así, en la coyuntura actual casi no habría “ateos” ni “agnósticos”, como los que había en la coyuntura fundacional de los Cursillos. Lo que habría en su mayoría es gente que “cree en Dios”, “más allá de no creer en la Iglesia”.

Originalmente, se planteaba como que el objetivo fundamental y prioritario eran los “alejados”, aquellos que no tenían nada que ver con la fe y, sobre todo, que, de alguna manera, eran ateos o agnósticos, ¿viste? Yo te diría que, hoy por hoy, no se encuentran muchos ateos y agnósticos. Tanto es así que las estadísticas te están diciendo en la Argentina que el 90 y pico por ciento cree en Dios, etcétera. Más allá de no creer en la Iglesia, y, bueno. Pero te dicen: “el 92, el 94% cree en Dios”. Entonces, yo diría que ateos, con principios de tal, prácticamente, no hay. O sea, que esa clase de alejados, no los hay [El subrayado es mío].

La clasificación estadística de Juan fue propia de la retroalimentación entre la ciencia de lo social y lo social como saber. Fue una situación de “doble hermenéutica” (Giddens, 2011, p. 35). Juan citó los números de las personas creyentes en Cristo y la institución de la sociedad argentina en julio del 2013. Exactamente el mismo mes que Biblos publicaba el *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. El libro exponía la “Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina”, hecha a comienzos del 2008, con la dirección de Mallimaci (2013). En agosto de ese año el CEIL ya había publicado dos informes, pero no había por qué suponer que una persona creyente dominara los porcentajes como Juan. Más de siete años después de nuestro primer encuentro me sigue sorprendiendo cómo incorporó el conocimiento científico y lo reintrodujo mientras conversábamos. En efecto, los cuadros del atlas muestran que en el 2008 un 91,1% creía en Dios. Un 91,8%, en Jesús. Pero que la credibilidad en la Iglesia era de 5,85 sobre 10 (pp. 36-37, 153). Que Juan reintroducía la información estadística del CONICET me queda claro recordando los primeros minutos de nuestro encuentro. Hasta entonces, sólo la Encuesta Mundial de Valores hecha de 1984 a 1999 por Gallup aportaba algunas cifras. El Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas sólo en 1947 y 1960 había indagado sobre la religiosidad. El punto es que, algunos instantes después de entrar a su oficina, me enteré que Juan conocía la investigación dirigida por Mallimaci.

Aun así, la retroalimentación entre la ciencia de la religión y la religión como saber fue excepcional. Por lo menos, en lo estadístico. En diciembre del 2019, al comienzo de nuestro encuentro, les mencioné a Andrés, Santiago y Ana la *Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. Al primer informe, con un tono de divulgación, el CONICET lo había publicado un mes antes. Su repercusión en la prensa había sido altísima⁴. Exhibía que un 81,9% creía en Dios. Un 82,5% en Jesús. Y que la credibilidad en la Iglesia era de 5,4 sobre 10. Un 9,2%, un 9,3% y un 0,45% menos que en el 2008 (Mallimaci y otros, 2019, pp. 18, 61). Pero mis informantes no conocían la investigación.

⁴ El 19 de noviembre *La Nación* (2019) publicó una noticia con una síntesis de los resultados, titulada “Creencias religiosas: cayó a 62,9% la cantidad de argentinos que dicen ser católicos”. Al otro día muchos cientistas sociales de la religión desfilaron por diversos programas de radio y canales de televisión del país, comparando la nueva información con la anterior del 2008. Incluso, a mí, que en siete años de investigación nadie me había demandado hacer ni una sola divulgación de ningún tema religioso, ese día me pidieron dar dos entrevistas seguidas. Una para el Canal 13 de Santa Fe (Giupponi, 2019a). Y, sólo diez minutos después, otra para 5RTv (Giupponi, 2019b).

Con todo, que la incidencia mutua entre la ciencia y la religión no estuviera generalizada no significaba que no hubiera otros saberes operando. A modo de ejemplo, la información del *Anuario estadístico de la Iglesia* publicado por la Oficina de Prensa de la Santa Sede. Andrés no sólo coincidió en el tiempo con Juan, remarcando que en la coyuntura actual las personas descristianizadas o descatólizadas son muchas. Hay “un montón de gente que hoy está alejada”. También amplió su descripción, sosteniendo que en la sociedad mundial las personas cristianas o católicas siguen siendo predominantes, pero cada vez menos. Al lado de “los cristianos”, crecieron “los que pregonan otra mirada”, “las distintas Iglesias”, los “otros” emergentes por “la división en la Iglesia”, las “otras religiones”.

Es decir, que el movimiento fue creciendo. La Iglesia también. Pero la población también. Los que pregonan otra mirada también crecieron. Las distintas Iglesias crecieron. La división en la Iglesia creció e hizo que otros crezcan. Entonces, vos decís: “mirá, la Iglesia creció. Pero tiene una cantidad...”. Hoy sigue siendo, por número, la mayor, la que más convoca religiones del mundo. Pero, si lo miro en porcentajes de lo que era hace 30 años atrás con respecto a los cristianos y hoy, hemos caído. Porque aparecieron otras religiones [El subrayado es mío].

Más allá de Juan y Andrés, la clasificación religiosa que los protagonistas hacen de las personas de la sociedad no es estadística, sino típica. Construyen dos grandes tipos contrarios, sin describir cuántos son unos y otros. Lo típico, por su parte, permanece particular sin devenir singular. A diferencia de la clasificación de las personas de la institución, donde emergen menciones de clérigos y grupos que permiten generalizaciones y viceversa, no se identifica quién es quién. No se trata de “Zaspe”, “De Paoli”, “los Profesionales Jóvenes de la Acción Católica”. Ni del “90 y pico por ciento” que “cree en Dios”, “más allá de no creer en la Iglesia”. O, al revés, del 10% que no creería en Jesús o el porcentaje que sí creería en la Iglesia. Se trata de “la persona” que cree o no en Cristo o la institución. Y que practica o no su creencia.

Isabel historizó que en la coyuntura actual el impacto del cursillo en las personas es más fuerte, porque las personas están muy descristianizadas o descatólizadas. “Para mí, a lo mejor, fue importante. Pero no el golpe que te da ahora. Porque la gente, a ver, está muy alejada, demasiado alejada. Entonces, para el demasiado alejado, es más fuerte el choque”. Felipe temporizó su propio precursillado, argumentando que hoy apunta a esas personas identificadas por Isabel, y no a las “practicantes” identificadas por él. “Ahora, en mi etapa de precursillado, apunto a gente que yo sé que lo necesitan por ese lado, porque están muy alejados”.

Los protagonistas clasifican en clave religiosa a las personas de la sociedad. Por supuesto, la sociedad es moderna. Pero, excepto en algunos aportes a la revista, los participantes no usan para el entorno societal el adjetivo “moderno”. Ni el sustantivo “modernidad”. Por más que sí mencionan a la “sociedad”, intercambiándola con el “mundo”, en el lugar de lo moderno ponen en especial al “hoy” y en menor medida al “ahora”. En la revista *De Colores* llegan a usar locuciones particulares como “mundo moderno”, “hombre moderno” y “tiempos modernos” (octubre del 2013, p. 5; septiembre del 2014, p. 3; abril del 2015, p. 14). No obstante, en sus pronunciaciones sólo suelen usar temporizadores generales. El hoy y sus derivados son un “concepto de experiencia próxima”. La modernidad y los suyos, uno de “experiencia distante” (Geertz, [1983] 1994, p. 75).

El lenguaje excepcional sobre lo moderno de los Cursillos es semejante al léxico sobre el siglo XX del Concilio. Sobre todo, al del último documento discutido y escrito por los obispos, la constitución pastoral *Gaudium et spes*. En *Los gozos y las esperanzas* los conciliares tematizaron a “la Iglesia en el mundo actual”, adjetivando al mundo como “moderno” (Concilio Vaticano II, 1965). En cambio, por su lenguaje generalizado sobre el hoy los Cursillos se diferencian del Concilio, el liberacionismo y el antiliberacionismo, cuyos léxicos sobre la contemporaneidad están hilvanados por la modernidad. Basta que leamos a un impulsor de la Teología de la Liberación en Latinoamérica, el sacerdote Gustavo Gutiérrez, y a un gran detractor, el sacerdote Alfonso López Trujillo, para constatarlo. En el libro que nombró a la primera corriente, *Teología de la Liberación*, Gutiérrez ([1972] 1975) repuso en la agenda a lo moderno. Al igual que Trujillo (1974) en *Liberación marxista y liberación cristiana*, el libro principal donde conflictuó con Gutiérrez y otros clérigos como Hugo Assmann.

Mi descripción de la sociedad como moderna no es aleatoria. Responde a mi alineamiento con las que pienso como las reflexiones científico sociales más productivas sobre nuestro entorno societal. El mundo de Occidente que hoy conocemos sigue siendo la modernidad. No devino posmodernidad, una coyuntura tan diferente de la anterior que ya es su posterioridad. La diferencia es de grado, no de especificidad. En lugar de cambiar de forma tajante, la estructura y la dinámica de la sociedad se radicalizan. Al punto que uno de los dos procesos que la configuran al menos desde hace 500 años, la individualización simultánea a la diferenciación (Habermas, [1988] 1990), no deja de agudizarse. Lo vimos en el tercer capítulo respecto al ámbito religioso y podemos verlo en otras esferas culturales, el campo político y el sistema económico.

Estamos ante la “modernidad tardía”, radicalización de la “modernidad temprana” (Giddens, [1994] 1997, pp. 128, 120). La “segunda modernidad” o “modernidad reflexiva”, radicalización de la “primera modernidad” o “modernidad simple” (Beck, [1997] 2008, p. 30). La “modernidad líquida”, radicalización de la “modernidad sólida” (Bauman, 2003, p. 134). No el “fin de la modernidad” o el paso de lo “moderno” a lo “posmoderno” (Vattimo, [1985] (1987), p. 18). No asistimos al “posmodernismo” (Lipovetsky, [1983] 2000, p. 40) ni la “condición ‘postmoderna’” (Lyotard, [1979] 1987, p. 5). Sí a la “modernidad liberal” (Castel, [1995] 1997, p. 26) o la “modernidad desbordada” (Appadurai, [1996] 2001). Que no quita que la modernidad actual sea diversa, que haya “modernidades múltiples” (Eisenstadt, 2013). Que la modernidad latinoamericana, opuesta a la europea de la que parten la mayoría de las reflexiones, sea subsidiaria o una “modernidad periférica” (Bastian, [1997] 2012). Y que la modernidad argentina, después de su fuerte institucionalización a mediados del siglo XX, entrara en una firme desinstitucionalización que llega hasta el siglo XXI. Después de ser un “modelo de temprana y exitosa modernización”, devino otro con “una inédita crisis de la sociedad salarial y del Estado social” (Mallimaci, 2008b, pp. 83-85)⁵.

A la clasificación religiosa de las personas de la sociedad moderna o de “hoy” los protagonistas la acompañan con un análisis de la sociedad en general. A la “sociedad” y el “mundo” los asocian sobre todo al entorno cotidiano, el “ambiente”. El ambiente como un entramado de “ambientes”. Esos ambientes incluyen sus casas, barrios, lugares de trabajo y lugares de ocio, o la “familia”, la “vecindad”, el “trabajo” y los “amigos”. Por esos ambientes circulan a diario sus personas próximas, o bien sus “cercaños”. En primer lugar, sus “familiares” y “vecinos”. Pero también, entre tantos otros, sus compañeros de “oficina”, “docentes”, “médicos” o “policías”, y sus pares del “club”, la “peña”, el “fútbol” o la “fiesta”. Es decir, casi no asocian la sociedad a su orden, el entramado de instituciones de su esfera cultural, campo político y sistema económico. Como vimos en este apartado, clasifican a las personas de la institución católica, la “institución” o “Iglesia”. Pero no insertan a la Iglesia en el engranaje de organizaciones configurado por la academia, el Estado y la empresa. En síntesis, analizan a la sociedad más como cotidianeidad que como orden. Menos como “sistema” que como “mundo de la vida” (Habermas, [1981] 1987, p. 168).

⁵ A mi reflexión socio-antropológica sobre la sociedad moderna la vengo profundizando en la asignatura *Problemática sociocultural contemporánea*. Doy la materia como profesor adjunto a cargo desde el 2021, en el marco de la Licenciatura en Psicología de la Universidad Católica de Santa Fe.

4. La comunidad

Los participantes de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe construyen juntos adscripciones al movimiento. Esas adscripciones son las que nos permiten plantear que están más que involucrados, pertenecen, al movimiento. Y que, entonces, impulsan una *comunización* que suele cristalizarse en una comunidad. Una “comunidad”, como la que constituye el movimiento, es el todo que suele cristalizar un proceso de pertenencia, de adscripciones recíprocas, por parte de algunas personas (Weber, 2008, p. 33).

Ahora bien, los participantes construyen juntos adscripciones fuertes al movimiento, trazando limitaciones también fuertes en la institución católica y la sociedad moderna. En ese doble proceso de pertenencia o comunidad se comprenden a sí mismos como movimiento demarcándose del entorno, pero también se evalúan. Evaluación que en su discurso está unida a la comprensión, sólo pudiendo ser separada en nuestro análisis. Las creencias suelen ser ideas que implican juicios (Durkheim, 2008, p. 171). Y las adscripciones y las limitaciones suelen ser identificaciones y demarcaciones que incluyen sentencias (Barth, 1976, pp. 15-17). En este caso, según esas sentencias, a la evaluación la podemos llamar “*comunitarismo*”⁶.

4.1. El comunitarismo

El comunitarismo de los participantes consiste en juicios diversos. Empleando la clasificación de Merton (2002), los juicios sobre el movimiento son de tipo más “positivo” (p. 370). Pero los juicios sobre la institución católica y la sociedad moderna son de clase menos positiva o hasta “negativa” (p. 372). Hay una *mayor legitimación de la comunidad ante la menor legitimación o, en el límite, deslegitimación del entorno*⁷.

Como identificamos, que los fundadores del movimiento tuvieran motivos “para” respondía a que tenían motivos “porque”. Que fueron sus diagnósticos de la descristianización de la sociedad y de la dificultad de la institución para afrontarla. La explicación implicó que Bonnín y Hervás a veces valoraran al movimiento más que a la institución y la sociedad. Incluso, que otras veces rechazaran a la institución.

⁶ Y no “comunalismo”, “parroquialismo”, “tribalismo” o “deseo de no pertenecer a ningún otro grupo” (Geertz, 1993, p. 223). Como vimos, los participantes pertenecen a su entorno católico y moderno.

⁷ Este apartado es una profundización de lo ya expuesto en “Los Cursillos de Cristiandad. Un movimiento católico comunitario”. El artículo fue publicado en la *Revista de la Escuela de Antropología* de la Universidad Nacional de Rosario. Al respecto, ver Giupponi (2017a).

Desde ya, Bonnín (1971) elogió a los actores anteriores de la institución, a los “hermanos mayores”, que ya querían cristianizar la sociedad. Pero los criticó, en general, por ser pocos. También criticó a quienes no apuntaban a la sociedad, sino a las personas. Porque querían salvar a los pecadores como individuos. Y criticó a quienes tampoco apuntaban a la sociedad, ni siquiera a las personas, sino más bien a los grupos. Dado que lo que querían era engrosar las filas de los grupos de la Acción Católica, o crearlos, como si fueran lo más importante (p. 50).

Aunque Bonnín (2006a) llegó a criticar a la Acción Católica en sí misma por ser un grupo disfuncional (p. 83), evitó criticar o elogiar a los actores de la sociedad. Su intento era superar la evaluación de la cúpula de la institución, no condenar ni salvar a las personas, sino comprenderlas o conocerlas en profundidad desde un enfoque religioso. De ahí que su lente se alejara tanto del molde de la inquisición como del molde de la apología, acercándose al prisma de la tipología.

Hervás (1968) elogió a los movimientos cristianizantes, o bien a los “movimientos de renovación cristiana”, conducidos por reformadores verdaderos. Algunos predicadores, ciertos Papas o los fundadores de las órdenes, como Ignacio de Loyola. Puesto que lograban restaurar la institución. Pero criticó a otros movimientos conducidos por reformadores falsos, tales como Lutero, ya que la terminaban desviando. Creaban cismas, herejías y aberraciones. Los movimientos verdaderos se diferenciaban de los falsos por su credo ortodoxo y su obediencia a la cúpula (pp. 64-70).

Para enfocarse en los actores de la sociedad, Hervás usó la tipología de Bonnín. Evitó el castigo y la bendición constitutivas de la historia de la institución. De nuevo, no se trataba de ángeles y demonios ni vírgenes y brujas. Sólo de tipos de personas con tipos de creencia e increencia.

En Santa Fe es raro que los participantes evalúen a la comunidad sin valorarla. Lo que suelen hacer legitimándola es más que aceptarla y mucho más que tolerarla. No les es indiferente. Y no la deslegitiman. Su comunidad es un gran fin último. Lo que Barth (1976) llamaría uno de sus “valores culturales fundamentales” (p. 11).

Ahora bien, con el entorno ocurre todo lo contrario. Lo que es raro es que los participantes lo valoren. Que no quita que a veces lo acepten o toleren. Si bien otras veces lo rechazan, sin llegar a estigmatizarlo. Sobre “algunos rasgos culturales” (p. 15) suyos son “una unidad que rechaza”, pero que no “discrimina” (p. 11).

Los participantes suelen valorar a la comunidad encumbrándola y elogiándola. Narran su “carisma de grupo” (Elias, 2016, p. 36). Y se refieren a ella recubriéndola con

“una definición social de la excelencia” (Bourdieu, [1970] 2018, p. 233). A su vez, la encumbran y elogian argumentando tres grandes impactos, marcas, en otros fenómenos. Su marca en la configuración del ámbito cristiano. Su marca en la composición de la sociedad. Y su marca en la constitución de la propia identidad. Además, llegan a consentirla, y a soportar cualquier obstáculo, enfatizando esa marca en la identidad.

El *encumbramiento* de la comunidad que hacen los participantes no implica que también hagan un rebajamiento del entorno. Al entorno lo dejan en el escalafón donde estaba. Es a la comunidad a la que elevan, poniéndola encima, subiéndola de rango. Lo que a veces sí hacen con el entorno es rechazarlo, criticándolo, sin llegar a acusarlo. No llegan a narrar ninguna “deshonra de grupo” (Elias, 2016, p. 36). Pero a veces usan su “escala de los valores” (Bourdieu, 2018, p. 233), más que para aprobarlo, para reprobarlo. Más precisamente, critican a la institución y la sociedad diagnosticando dos obstáculos o carencias principales que las atraviesan. La dificultad de la institución para adaptarse a la nueva sociedad. Y el distanciamiento de la sociedad de Cristo.

Para los participantes, la marca de la comunidad en la configuración del ámbito cristiano sería su *vanguardismo*. O su *originalidad* respecto a otras áreas, como base de su inspiración a los otros movimientos. Su *anticipación* respecto a otros espacios de la institución, concretamente de algunos eventos y otros actores. Y su *innovación* en la teología de esos espacios.

José me dijo que el cursillo, como retiro de impacto, “es algo muy novedoso”. Desde esa novedad es que “en la Iglesia, después, han aparecido cualquier cantidad de movimientos parecidos”. Las múltiples derivaciones, como me contaron muchos otros protagonistas, son movimientos tanto católicos como protestantes. Movimientos de Santa Fe y alrededores como el Encuentro de Cristiandad, los Encuentros Matrimoniales, los Jóvenes Agustinos Recoletos, los Agustinos Recoletos Adultos, los Campamentos de Espiritualidad y Emaús. Los primeros apuntan a los católicos. El último, también a los protestantes. Inclusive, a las personas de cualquier Iglesia o religión, más allá de la católica, la protestante y la cristiana.

Susana asistió a un cursillo en el 2003. Después de una trayectoria de 17 años, en noviembre del 2020 sucedió a Andrés en la presidencia. Devino, así, la primera presidenta de la historia del movimiento de Santa Fe. Una de las primeras de la Argentina. Y una de las continuadoras de Ana, que del 2005 al 2008 ya había sido la primera mujer en presidir un subsecretariado en la arquidiócesis, el de Laguna Paiva. Tres meses después de la elección de Susana, en febrero del 2021, la llamé por celular.

Al instante me comentó que los Cursillos implican muchas “inspiraciones”. De hecho, lo “bueno” es que muchos cursillistas participan en las derivaciones. Ella misma lo hace en los dos movimientos incluidos en la Orden de Agustinos Recoletos. Lo mismo que ocho años antes me había expresado Isabel, mientras charlábamos en la sede.

Isabel, sobre los Cursillos, también me manifestó: “yo lo que veo que el movimiento como que se adelantó al Vaticano, al Vaticano II”. Al Concilio y Francisco. “La otra vez, digo: ‘el Papa nos copió. Nos copió’”.

Y, justamente, ahora el Papa, con todo esto, que la Iglesia tiene que salir de sí misma, eso también ya lo viene diciendo Cursillo hace sesenta años atrás, ¿no? No encerrarse sobre sí misma, sino salir a las periferias. Y dice: “a las periferias existenciales, más que las geográficas”. Y, bueno, eso hace Cursillo: de ir siempre... Cursillo se creó para los más alejados. Y para los más alejados de las realidades existenciales, digamos. No alejados del lugar, ¿no? Hace más de sesenta años que se ha originado el movimiento. Y en sus primeros seguidores eso era lo principal: ir a los más alejados. Buscar aquel que no lo conoce a Cristo. Y traerlo [El subrayado es mío].

Algo semejante me insinuó Juan, hablándome sobre Juan Pablo II y la segunda carta encíclica que promulgó en 1980, *Dives in misericordia*. En *Rico en misericordia* el Papa “dice: ‘todo lo antropocéntrico tiene que ser teocéntrico. Y, cuando más teocéntrico es, más antropocéntrico va a ser’”. El punto es que Bonnín también lo afirmó. “En el movimiento, Bonnín, ¿sabés lo que dice? ‘Cuanto más humano, más cristiano. Cuanto más cristiano, más humano’”. Sea que Bonnín lo sostuviera antes que Juan Pablo II, sea que lo hiciera después, sobre el cristianismo comunicado y mostrado en el cursillo Juan me reveló:

Yo te diría que la clave es: Dios es amor y Dios nos ama. Ese es el Cristo que se trata... de entender que es factible, en el marco de la libertad de la persona, encontrarse con la gracia, para transformar las personas. ¿Eh? Pero insistir mucho en que Dios me [Enfatiza “me”] ama. No sólo que yo lo [Enfatiza “lo”] amo. Porque, generalmente, la teología tradicional es: yo tengo que amar a Dios, amar a Dios por sobre todas las cosas, etcétera. No, no, acá, dice Bonnín: “la inversión copernicana es entender que Dios me ama”. Entender que Dios me ama. Y eso es un poco el Cristo que pretendemos mostrar, ¿viste? [El subrayado es mío].

La segunda marca de la comunidad, la marca en la composición de la sociedad, sería su *inclusivismo*. Su capacidad de hacer íntimas a personas que son diversas por su situación en la esfera cultural, el campo político y el sistema económico. Que sería una *exclusividad* de la comunidad. Una capacidad propia, de la que carecen otros grupos, aun grupos configurados por la proximidad como la familia y los amigos.

La intimidad empezaría en el cursillo. Juan quedó impactado por cómo “un médico, muy reconocido de acá, de Santa Fe” y “un tambero” de una localidad aledaña se trataban desde “el cariño” y “la amistad”. Personas que “no tienen nada de común”, logran “una experiencia de unidad”. “Hay algo que trasciende en todo eso”.

Inmediatamente después del cursillo, empezando el poscursillo, la intimidad seguiría. José recordó que ha habido “profesionales” y “obreros” que “en la mesa, en las habitaciones han estado compartiendo y han salido, digamos así, como hermanos”.

No sólo entre los asistentes al cursillo, sino también entre sus conductores, ya en el precursillo o su preparación habría intimidad. Felipe sentía que:

Se arma un equipo que es una cosa que no se vive en otro... yo por lo menos no he vivido en ningún otro lado. Ni con amigos. Te diría más, ni con, por ahí, la propia familia, que a uno, por ahí, le cuesta contar. Y hay cosas que vos ahí las contás. Yo siempre le digo a mi señora: “yo puedo contar cosas ahí que, por ahí, no le cuento ni a mi mamá, ni a mi papá, ni a un hermano, ni a...” Y, ahí, sí. No sé qué es lo que hay. Es eso. Se logra tal clima que vos hasta te sorprendés, porque hacés cosas que vos, por ahí, no harías en otro lugar o de otra forma [El subrayado es mío].

También entre los conductores de las jornadas de metodología habría una intimidad que seguiría, ya avanzado el poscursillo. Marta lo vivía así.

La experiencia más maravillosa que tuve en mi vida también. Eso y cursillo. Además con una rectora increíble. La humildad de esa mujer. Porque no todos la pasan bien con sus rectores. Pero yo no puedo decir nada. Una humildad, una grandeza de corazón. También: nos vemos, nos abrazamos, nos besamos. Quedó un cariño. Parecemos locos cuando nos encontramos con los del equipo. Porque te abrazás, te besás. Y la gente, si entra a una clausura o a una ultreya, dice: “estós están todos locos. Es una secta”. Pero no. Es un cariño que va más allá de no sé... es inexplicable. La verdad que la pasé bárbaro. Me supe comprometí. Hice de todo. Laburé un montón [El subrayado es mío].

En general, la clave de la intimidad sería ser “de colores”. Isabel concluyó que, si “sos ‘de colores’”, y en la medida en que “el otro sea ‘de colores’”, “ya estás íntimo”. “Que no pasa en otros lugares”. “Estoy en distintos grupos. Pero no pasa lo mismo”.

La última marca de la comunidad, la marca en la constitución de la identidad, sería su *radicalismo*. Su capacidad de convertir a las personas, cambiarlas del todo, aproximando de lleno a las distanciadas de Cristo o la institución.

Como la intimidad, la conversión se iniciaría durante el cursillo y se consolidaría durante el poscursillo. Isabel describió que, después de precursillar al alejado, se quiere “hacer vivir esa vivencia tan fuerte donde logra la conversión. Mejor dicho, un inicio de conversión, ¿no? Porque la conversión dura hasta el día de la muerte”.

En el desarrollo del cursillo un disparador del inicio de la conversión de los asistentes sería justamente el testimonio de intimidad, de amor, de los conductores. Que, a los ojos de quienes lo ven, haría de quienes lo dan personas especiales. María explicó:

No es que vos hablás de la comunidad. Vos testimoniás la comunidad, ¿eh?, en el cursillo. Y eso es fundamental en el cursillo. La conversión de una persona se da por el testimonio, ¿eh? Y por el convencimiento que los auxiliares tienen. No te queda otra que convencerte, digamos. Porque lo estás viviendo. Es decir, te muestran que se puede. Inclusive, en las clausuras de los cursillos, muchos te dicen eso. Dice: “yo no sabía que había gente que se amara así”, ¿m? “Hemos descubierto seres humanos diferentes”. Y son los mismos seres humanos de siempre. Lo que pasa es que están potenciados por la gracia. Porque es Dios el que hace el cursillo [El subrayado es mío].

La consolidación de la conversión, en el desarrollo del poscursillo, implicaría un nuevo estilo de vida. José argumentó que “vos querés que vivan esta experiencia que, realmente, es maravillosa. Si vos la asumís como un modo de vida, es maravilloso”.

El nuevo estilo de vida sería absoluto. Como el nacimiento de Cristo, que partió la historia en “un antes y un después”, los protagonistas suelen creer que su biografía fue partida por el cursillo y el movimiento. María definió que “es una cosa que vos podés hablar de un antes y un después, ¿eh? Porque te cambia la vida radicalmente”.

Juana asistió a un cursillo en el 2002. Después de una trayectoria de dos años, en el 2004 fue elegida como secretaria del movimiento. Su cargo no sólo es un rol en el ámbito religioso, sino también un puesto en el sistema económico. Es su trabajo. Por su constancia en la sede, quizás sea la protagonista con quien más interactué cara a cara en las dos etapas de mi trabajo de campo. En diciembre del 2020, en plena pandemia tuvimos nuestra primera interacción pantalla a pantalla. Cuando le pregunté qué era el movimiento en su vida, me respondió con una frase tan contundente que podría ser el título de estas páginas. “El movimiento es mi vida”.

Y no lo dudo. Este año lo corroboré más que nunca. La hermandad, esa unión tan fuerte que hay entre los cursillistas, ese amor, esa única huella que seguimos, por la que caminamos, tan simple y tan alegre. A mí me cambió la vida. A mí me cambió la vida. Y me la sigue cambiando [El subrayado es mío].

Por supuesto, no todas las marcas de la comunidad beneficiarían con creces a los participantes. Algunas, los incomodarían en algo. Pero esa cierta incomodidad siempre sería superada por el fuerte bienestar. Andrés, Santiago y Ana lo diferenciaron de esa forma, conversando sobre el amplio tiempo que les demanda la comunidad y el deseo a veces frustrado que ponen en ella.

- Germán. Claro. [...] [Nombro a Andrés], ya llevás muchos años en el movimiento. Si tuvieras que decirme qué es en tu vida el movimiento, ¿qué me dirías?

- Andrés. Mirá, yo no sé si te lo puedo definir. Pero, si te cuento que después de... hoy fui a trabajar a las siete de la mañana para poder salir antes. Y me vengo al movimiento, después de trabajar 11 horas. Y tengo ganas. Y me quedo dos horas. Y el lunes me quedé hasta la una de la mañana. La realidad es que no sé definirlo. Pero, para mí, fue tan profundo el cambio y todo lo bien que a mí me hizo, que creo que debo devolver de alguna forma todo eso que yo recibí. Entonces, al principio, cuando me llamaron, hacía seis meses que había hecho cursillo, y me llamaron para trabajar en la Fundación. ¿Sigo? Soy contador. Estoy todos los días con los números. Y ahora los números. ¡Por Dios! Llévame a un curso bíblico. No me gustaba. Pero llévame a un curso bíblico, digo. A otra cosa. Pero, ¿sabés qué? Alguien me dijo: “pero Dios te puso ahí a vos. Y no puso a otro. Y, si vos podés aportar con tu granito de arena...”. Y a los seis meses le había transformado la Fundación. ¿Por qué? Porque tenía una vivencia de conocimiento. Teníamos, a ver, hasta empleada que no le aportábamos. Y tuvimos la primer jubilada. Creo que estuve seis años en Prisma. Tuvimos la primer jubilada del movimiento. Entonces, vos me decís: “che, la verdad que a mí me cambió tanto, y me hizo tan bien, que, bueno, voy a devolver algo”. Algo. Y siempre me siento en deuda. Y, cuando me ofrecieron ir a trabajar a la catequesis, dije: “no, yo ya elegí a mi apostolado”. ¿Dónde está mi apostolado? En el movimiento. Yo quiero trabajar en el movimiento.

- Santiago. El movimiento, para mí, es como la familia. Al principio, bueno, cambió el rumbo de nuestras vidas totalmente. Totalmente. Porque yo venía de no ser católico practicante. Y, a partir de ahí, el rumbo de mi familia completa cambió. Y, bueno, el movimiento es la comunidad que te contiene. El movimiento duele. Duele, cuando las cosas no salen como uno quiere. Molesta muchas veces. Porque hay que viajar y hay que disponer de tiempo que a veces uno no tiene. Y ponerlo. Pero es como si dijera, como dice [...] [Nombra a Andrés]: “hay que devolver lo que uno tomó prestado en algún momento”. Que era el gusto de estar en comunidad y rodearse con gente que uno termina queriendo como la familia. Entonces, para mí, es como familia. La familia da muchas sorpresas buenas y muchas sorpresas malas. Pero sigue siendo la familia. Así que, hay que aceptarla así. Y seguir trabajando en eso.

- Andrés. Trabajar para mejorarla

- Santiago. Mejorarla.

- Ana. Sí, claro. Para mí, el movimiento y mi familia en el mismo orden. Mi familia sabe que yo este tiempo lo dispongo para el movimiento desde que hice cursillo. Lo acepta. Y, sobre todo, lo acepta porque se da cuenta del cambio, seguramente. Yo creo que lo que nosotros crecemos en este camino que Dios nos puso, lo crece después la familia en lo que uno puede volcar con sus cambios y con su manera de ser. Y eso es lo que él [Santiago] dice. Esta es mi familia. Yo los quiero como si fueran mis hermanos. Una vez en un testimonio decía: “¿puede ser que nosotros, después de cursillo, queramos tanto a alguien que no es de nuestra sangre como si fuera nuestro hermano?”. Y dio una explicación que me pareció muy válida, que es: “porque somos hermanos en el Espíritu Santo”. Es algo que, como hablábamos hoy, por ahí, no lo podés entender hasta que no lo sentís. Es algo muy fuerte. Que duele a veces. Pero esas piedras en el zapato son las que nos ayudan a crecer. Cuando las miramos a la distancia, decís: “si no me hubiera pasado esto, yo no hubiera tenido esto, y no hubiera podido crecer”. O sea, los caminos de Dios son infinitos. Y doy gracias que tuve la oportunidad, y que algún hermano fue generoso y me invitó para hacer cursillo [El subrayado es mío].

A la vez, la carencia de la institución, su dificultad para adaptarse a la sociedad, sería su *atraso y hermetismo*. Su incapacidad para avanzar con la nueva época, que también sería su incapacidad para abrirse a ella.

La velocidad de la institución para moverse en la historia estaría baja. Sin embargo, no debería subir demasiado. Si se radicalizara su rapidez, como ocurre con la sociedad, sólo reemplazaría su anterior lentitud por una nueva volatilidad. Ana analizó:

“yo creo que está en marcha. Quizás la Iglesia no marcha en el mismo ritmo que evoluciona el mundo. Evidentemente. Pero si marchara quizás tan aceleradamente, no podría permanecer en el tiempo. Se perdería”. Para conocer cuánto moverse, la institución no debería hacer otra cosa que volver a su génesis, al mismo Cristo, como es narrado en el Evangelio. José pronosticó que:

- Y nosotros, ahora, después de esta revolución que ha ocasionado... revolución pacífica que ha ocasionado la elección de monseñor Bergoglio... desde mi punto de vista, desde mi punto de ver las cosas, creo que va a haber muchos cambios, muchos cambios a los que nosotros vamos a tener que adecuarnos institucionalmente. No quiero arriesgar circunstancias. Pero hay muchas cosas en las cual nosotros nos venimos preparando, porque sabemos... nos venimos preparando desde antes, ¿no? Porque sabemos que... en las que uno no está de acuerdo, porque no todo está bien, porque somos una institución humana, ¿no es cierto? La Iglesia en sí es santa. Pero quienes componemos la Iglesia somos personas, con virtudes y defectos. Pero también hay cosas en la Iglesia, institucionalmente hablando, que hay que cambiar. Y hay que ser terminantes. Y cosas en las que no vamos... no tenemos que ceder. En el aborto, por hablar de algo en lo que no podemos ceder, no podemos ceder. Nunca vamos a ceder. Pero, por ahí, en otras cosas, tenemos que ser abiertos. Lo del, por así decir, el celibato, por ejemplo, es algo que no es... Cristo en ningún lado dice que tenemos que ser... que no tenés que tener familia. Al contrario. Lo que pasa que, por una cuestión de criterio, de compromiso, de tiempo, se piensa que el sacerdote, por ahí, tiene que dedicarse exclusivamente a eso. Bueno, pero, después, es un tema para analizar. Un tema para analizar.
- Decía hoy que...
- Digamos, yo, en grados generales, si vos querés poner, poné que hay muchas que tienen que cambiar, ¿no es cierto? Que hay cosas, muchas cosas, que no están bien y que hay que cambiar.
- Así como hay otras que no, que tendrían que seguir...
- Que es en las que tenemos que ser inflexibles, porque son... no son evangélicas [El subrayado es mío].

Como reverso de la misma trama, la integración de la institución en la sociedad estaría debilitada y debería fortalecerse. Isabel dictaminó que la Iglesia está “muy cerrada”. Ante esa traba, Andrés indicó que “las puertas de la Iglesia tienen que abrirse de par en par. Y no por un año santo. Sino de abrirse como hecho todo el tiempo”. Si, en lugar de una mayor apertura, la institución sigue con el mismo grado de clausura, las que van a continuar fortaleciéndose son las otras opciones eclesiales y religiosas. “Porque, sino la abrís, la Iglesia se van a seguir yendo por la ventana grupos. Y van a formar una secta. O van a formar otra Iglesia”. De nuevo, abrirse a la sociedad sería retornar a Cristo. Juana definió que, “como institución”, “la Iglesia somos todos”. La “jerarquía” y “nosotros, los laicos”. Todos “debemos de volver al Evangelio. De dejar las viejas estructuras, que fueron muy dogmáticas y muy encerradas en las cuatro paredes. Y que salga a caminar la calle, como dice el Papa Francisco”.

Por último, la carencia de la sociedad se expresaría en un *bricolaje* de síntomas. Que van desde el consumismo hasta el aborto, pasando por la usura, el machismo, el chisme, la indisciplina, entre tantos otros. A diferencia de lo que ocurre con las desviaciones que los participantes identifican en la institución, las que identifican en la sociedad son muy diversas. Tanto, que podríamos pensar que tienen una dispersión absoluta. Pero, en verdad, también tienen una clara unidad.

La unidad sería el distanciamiento de Cristo. “En cursillo decimos que ‘el mundo está de espaldas a Dios’”. Esa unificación por ignorancia o deslegitimación de Dios, como la formuló Andrés, aglutina las distorsiones tan heterogéneas enumeradas por él mismo y los otros protagonistas. El “consumismo” con el que Santiago etiquetó el exceso de “consumo” que describió el mismo Andrés. Los “usureros” que José veía en misa, pero que no podía argumentar a qué iban. “Esta sociedad todavía machista” que hacía que Isabel siguiera siendo conocida por su apellido de casada, y no de soltera. Los “chismes” de los que la misma Isabel creía que “ninguna estructura escapa”, “ni la Iglesia”, porque “la sociedad está así”. El hecho que preocupaba a Juana, de que haya “mucho indisciplina y mucha falta de respeto a la autoridad. En todos los niveles. Desde la familia hasta lo político, lo gubernamental, digamos, lo social”.

Cuando Malinowski (1986) definió como el objetivo de su investigación entre los habitantes de Nueva Guinea comprender su “punto de vista”, no sólo asentó las bases de la investigación antropológica. También perfiló la clave de la investigación cualitativa. A veces olvidamos que el “punto de vista” de nuestros informantes implica no sólo una “vista”, sino también un “punto”, desde donde construyen la visión. La visión puede ser múltiple, más que “visión”, “visiones”. Y las visiones pueden parecerse caóticas o carentes de orden. No un entramado, sino una maraña de opiniones que cada persona construye en aislamiento o sin condicionamiento de otra. Pero la ilusión se desvanece si comprendemos la perspectiva. La perspectiva nos permite interpretar que las visiones están entrelazadas, y no enredadas. “La anarquía de las voces, evaluaciones y las narrativas son sólo aparentes: estos puntos de vista son vistas que se tienen desde algún punto” (Auyero, 2000, p. 205). En nuestro caso, la perspectiva de los participantes para evaluar a la sociedad, como la perspectiva para comprenderla, es religiosa. Supone discernir qué hechos del siglo XXI son un síntoma del distanciamiento de Cristo. El malestar verdadero es que las personas se distancien de él. Si emerge como consumismo, que de los síntomas es el que más me enfatizaron, o como liviandad, que es uno que sólo escuché una vez, depende de cada participante.

Una arista que me interesaba investigar empezando la segunda etapa de mi trabajo de campo era la posición del movimiento ante el *sector provida* y el *sector proelección*. Ya avanzado mi trabajo comprendí que ninguno era prioritario, dado que no lo era el mismo “aborto”, sobre cuya legalidad y desde la discusión se habían conformado uno y otro. En los años anteriores a la legalización del 30 de diciembre del 2020, en las conversaciones con mis informantes el “aborto” sólo emergió con espontaneidad una vez y para ejemplificar. Fue cuando José me pronosticaba los cambios que se avecinaban en la institución como consecuencia de la reciente elección de Jorge Bergoglio como Papa. Diferenciaba las “cosas en las que no tenemos que ceder” de las “otras cosas” en las que “tenemos que ser abiertos”. Ilustró a las segundas con el “celibato”. Y, a las primeras, precisamente con el “aborto”. El criterio para distinguir las fue verificar si eran “evangélicas”, si coincidían con lo que Cristo “dice” en el Evangelio. Algunas horas después de que los legisladores empezaran en el Congreso la discusión sobre la que terminó siendo la legalización, sin que yo preguntara por él, el “aborto” ni emergió. En los meses siguientes, tampoco. Es más, en los 10 años de la revista *De Colores* que se corresponden con la última década, no es ni un tema secundario. Se lo introduce alguna que otra vez y se lo desarrolla sólo una. Y el único indicio espontáneo de una posición como movimiento ante él fue un afiche provida. Una propaganda colgada en la pared derecha del vestíbulo de la sede del movimiento que ni llevaba su firma, sino la de la Universidad Católica de Santa Fe.

El aborto es un claro ejemplo de que para los participantes el malestar verdadero de la sociedad no es “este” o “aquel” hecho. Es la descristianización, expresada en “ese” o cualquier otro. Pero también ilustra con nitidez que el mal no estaría en las personas. Estaría en las conductas. Un síntoma es el “aborto”. Creer en abortar, permitir hacerlo, practicarlo. No quienes abortan, lo permiten, creen en él.

Entre los participantes la posición generalizada ante al aborto es que, como conducta, está mal. Es sacarle la vida al feto. Si no se la saca al criminal, menos se la debe sacar al indefenso. Se llega a abortar creyendo que es una evitación de otros males. Principalmente, de la pérdida del estilo de vida consumista, configurado por el consumo. Se llegó a querer legalizarlo suponiendo que así se eludiría la muerte de la madre durante la intervención en situaciones de clandestinidad. Supuesto que proviene de la desinformación. En situaciones de legalidad también ocurre. Lo que se debería haber hecho con el aborto era no legalizarlo más allá de los casos que ya establecía el artículo 86 del Código Penal. En particular, de violación o peligro de vida de la madre.

Además, se debería ayudar a la persona que presupone no poder sostener en lo económico o lo emocional a su bebé. Sin ir más lejos, en Santa Fe hay organizaciones como “Grávida” que se dedican a auxiliar a la madre en su miedo o angustia.

Que entre los participantes la posición generalizada ante el aborto sea de acusación no significa que también lo sea la posición ante quienes lo legitiman. Esas personas están erradas. La conducta que permiten está mal. Pero, en sí mismas, no están mal ni son el mal. “No es que son diabólicas ni nada. Pero son personas equivocadas”. Si fueran el mal, no podrían cambiar ni se podría rezar por ellas para que lo hagan. La posición ante ellas es de consentimiento. Se fundamenta en “el respeto del evangelista. ¿Por qué no voy a respetar al que piensa distinto que a mí?”.

El aborto también grafica con precisión que para los participantes los síntomas del malestar ocurren juntos. Al aborto lo acompaña la “eutanasia”, el “matrimonio igualitario” o el “feminismo extremo”. Al consumismo, la “desigualdad”, el “desenfreno” o la “jugada política”. Y, lo que es aún más importante, los síntomas del malestar son contenidos y contrarrestados por algunas técnicas de alivio y ciertas señas de bienestar, ciertos “signos de esperanza”. Al mismo tiempo que se acusa al aborto, se reconoce al “uso del preservativo”. “Que es preventivo. Y no genera embarazo”. Y a la “educación sexual”. “En todos los lugares. No sólo en la escuela. En la familia. En la Iglesia”. Al mismo tiempo que se critica al feminismo extremo, se elogia a la “igualdad de género” desde la “capacidad”. Al mismo tiempo que se acusa al consumismo, se reconocen “las perspectivas de vida de la gente”. Al mismo tiempo que se critica a la jugada política, se elogia a la “empatía por el otro”, la “juventud que es alegre” y la “niñez que todavía guarda ilusión”. Se empieza lamentando que se deba “salir fuertes a este mundo, que es un desastre”. Al instante se celebra que “hay muchas cosas hermosas en el mundo”. Y al rato se termina infiriendo que “hay más cosas buenas que malas”.

La vara de los participantes, desplazada entre los extremos de la estigmatización y la valoración, no es privativa de su evaluación de los actos de la sociedad. También es constitutiva de su evaluación de las acciones y los actores de la institución. A la institución se la deslegitima por su atraso y hermetismo. Y por otras desviaciones que son enumeradas en menor medida. Como la ortodoxia de algunos espacios, los abusos sexuales de ciertos sacerdotes, la ineficacia de la catequesis para predicar la clave del mensaje de Cristo y el desaprovechamiento del movimiento. Pero a la institución también se la legitima por su santidad. “La Iglesia en sí es santa. Pero quienes componemos la Iglesia somos personas, con virtudes y defectos”.

4.1.1. *¿Integrismo? Holismo*

El comunitarismo, la mayor legitimación de la comunidad ante la menor legitimación o, en el límite, deslegitimación del entorno, emerge como un eje del movimiento. Esa evaluación dual asemeja a los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe a otros movimientos católicos de la Argentina. Por ejemplo, a una derivación de los mismos Cursillos más allá de Santa Fe, la Renovación Carismática Católica. Y a los Seminarios de Formación Teológica y la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (Giménez Béliveau, 2007). “La emergencia del fenómeno comunitario crea espacios cargados de sentido, donde el lazo social se ‘recalienta’: los fieles construyen una identidad católica en las que las pertenencias comunitarias priman sobre los lazos con la institución” (2016, p. 21).

Esta primera gran inferencia es abonada por los análisis de los datos que expusimos en este capítulo. Pero una nueva interpretación profunda de ese entramado de evidencias e indicios que surgieron durante mi etnografía podría llevarnos a una conclusión complementaria. Un resultado asociado a un concepto central de las ciencias sociales de la religión de la Argentina para comprender a la institución católica y principalmente a sus movimientos. Se trata de la categoría de “integrismo”.

Las investigaciones antropológicas, sociológicas e históricas suelen interpretar que algunos movimientos de zonas y coyunturas diversas de la Argentina están configurados por el integrismo al menos en un sentido. Su *holismo*, su creencia de que su fin de cristianización o catolización debe apuntar a toda la sociedad. A ese sentido suelen agregarle por lo menos uno de otros dos. Su *intransigencia* o su intolerancia a la modernidad de esa sociedad. Y su *estatismo*, o bien su plan de actuar desde el centro del campo político de esa misma sociedad⁸. Desde esa perspectiva serían integristas la Acción Católica Argentina de los 30, la Ciudad Católica de los 60 y la Comunión y Liberación de los 80 (Mallimaci, 1992; Scirica, 2010; Fabris, 2015). También los Cursillos de Cristiandad de los Buenos Aires de los 60 (Crespo, 2007).

⁸ Con la categoría de “integrismo” sintetizo la idea que en las ciencias sociales de la religión de la Argentina suele ser llamada “catolicismo integral”. Esa idea con la que Mallimaci (1985) profundizó la reflexión sobre la institución católica de Émile Poulat. En un artículo pionero Poulat (1985) definió al integrismo, al “integralismo”, afirmando: “no apunta simplemente a la integridad de la doctrina, que concierne a todo católico que se quiere ortodoxo, sino también a las aplicaciones, a las repercusiones sociales del dogma, es decir al proyecto cristiano de una sociedad nueva” (p. 346) [La traducción desde el francés es mía]. En su línea de investigación Mallimaci (1988, 1995, 2008, 2015) suele enfatizar a la intransigencia y lo que acá identificamos como “holismo”. A veces agrega lo que recién definimos como “estatismo” y lo que Poulat distingue como “integridad de la doctrina”.

En el caso de los Cursillos de Santa Fe de hoy, si el integrismo tiene algún asidero, sólo lo es en el primer sentido del *holismo*. Casi todos los participantes creen que el fin de cristianización del movimiento debe apuntar a toda la sociedad. Sociedad a la que analizan más como cotidianeidad que como orden. Su deseo es cristianizar en paralelo a sus casas, barrios, lugares de trabajo y lugares de ocio. No a los otros espacios de la institución ni a los espacios de las otras instituciones. Como su evaluación dual ante su comunidad y su entorno, esa búsqueda vuelve a hacer que los Cursillos de Santa Fe se asemejen a la Renovación Carismática Católica. Concretamente, a la de la Argentina y la Italia de los 90 (Roldán, 1999).

El segundo sentido del integrismo, la *intransigencia*, no tiene asidero en sí mismo. Está acompañado por su opuesto o la *transigencia*. Los grandes temas de la sociedad abordados por los participantes ya no son el liberalismo, el comunismo, el humanismo ni las otras corrientes políticas, económicas y culturales del siglo XX (Mallimaci, 1992; Scirica, 2010; Fabris, 2015). Serían otras específicas del siglo XXI, como el consumismo y el individualismo. Encastradas con tendencias contrarias, por ejemplo, la satisfacción y la solidaridad. Mientras que a las primeras las intoleran, rechazan o estigmatizan, a las segundas las toleran, aceptan o valoran. Sin llegar a deslegitimar a ningún sector conformado alrededor de ellas. No es una contradicción, sino una *ambivalencia*. Un tanto-esto-como-lo-otro típico del ámbito religioso de la modernidad tardía (Beck, 2009). Ese *tradicionalismo-modernista* o, al revés, *modernismo-tradicionalista* lleva a que los Cursillos de Santa Fe también se asemejen al liberacionismo de Latinoamérica (Löwy, 1999). A ese liberacionismo del que los mismos participantes suelen demarcarse.

El tercer sentido del integrismo, o bien el *estatismo*, no tiene asidero alguno. No hay participantes que comuniquen que el plan del movimiento sea actuar desde el Estado. El “Estado” ni es un tema sobre el que hablen, escriban o se insinúen. Cuando más, lo son los “políticos”, los “gobernantes” y los “ciudadanos”. Pero en un segundo plano. El mismo plano donde ponen a las otras instituciones como la empresa y la academia. La idea de los Cursillos de Santa Fe no es “conquistar el Estado para recristianizar a la sociedad” (Crespo, 2007, p. 3). Y “los cursillistas entrevistados” (p. 6) sobre la difusión de los Cursillos a Morón en los 60 tampoco nos permitirían inferir que por entonces ese sí fuera el plan. No se juntan “la cruz y la espada” (Obregón, 2005) para restaurar “la nación católica” (Zanatta, 1996). En cambio, hay cierto *personalismo*. El medio es actuar desde la persona. Cristianizarla para, así, cristianizar la sociedad.

4.1.2. *¿Medievalismo? Clasicismo*

Los Cursillos de Santa Fe de hoy beben del holismo. No del integrismo. Ni de la “eclesiología de la neo-cristiandad” (Esquivel, 2004, p. 27)⁹. La neo-cristiandad defiende el retorno de la “*Cristiandad*”. Esa cristiandad con mayúscula que del siglo IV al siglo XVI nombró la unidad de las sociedades europeas ante las no europeas: “la ‘Cristiandad’, estructura geopolítica con vocación universal” (Iogna-Prat, 2016, p. 8). La neo-cristiandad, entonces, es un catolicismo medievalista. Un medievalismo que, intolerando a la modernidad, quiere restaurar el medioevo donde la institución católica era una institución total. Donde “Iglesia” y “sociedad” eran sinónimos. Para identificar que el medievalismo no es una ficción en la Argentina del siglo XXI, basta adentrarse en grupos configurados por él, como la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (Bargo, 2017).

En el caso de los Cursillos, debemos recordar que si son “de Cristiandad” es porque así los llamó Hervás a comienzos de los 50. Quizás la frase haga que algunas personas ajenas al movimiento piensen que su fin es restaurar la época de las Cruzadas o de la conquista de América. Ocurre que, aunque los términos son importantes, los significados lo son aún más. Y los sentidos que interpretamos en este capítulo alejan a los participantes de Ricardo Corazón de León y Hernán Cortés y los acercan a Cristo. De hecho, otro eje de los Cursillos es el clasicismo. El cristianismo clasicista que valora y quiere continuar el ámbito de Cristo. Justamente, la “*cristiandad*”¹⁰.

Advertido de las distorsiones o las acusaciones que los no cursillistas pudieran hacer del movimiento en clave de medievalismo, hacia el final de su vida Bonnín propuso cambiarle el nombre. En lugar de “Cursillos de Cristiandad”, “Cursillos de Cristianía” (Bonnín, 2004, p. 77). Pero su propuesta no prosperó entre los otros cursillistas. Al menos, no entre los dirigentes del Organismo Mundial.

⁹ Esquivel (2004) identifica a la “eclesiología de la neo-cristiandad” como uno entre cuatro tipos de eclesiologías, de reflexiones absolutas de la institución católica sobre ella misma y su entorno societal. “La eclesiología de la neo-cristiandad se nutre del paradigma de la Cristiandad, en esplendor durante la Edad Media, cuando la indisolubilidad entre los fines de la institución eclesiástica y los del poder político conformaba un cerrojo inexpugnable” (p. 27).

¹⁰ Debo esta discusión sobre el clasicismo o el medievalismo de los Cursillos a un evaluador anónimo de un artículo que hace algunos años mandé a una revista especializada. Su dictamen fue de rechazo de mi trabajo. Pero su crítica me iluminó un camino que hasta entonces había ignorado. Algún tiempo después pude empezar a seguirlo. Principalmente, participando en el seminario “Introducción a algunos conceptos fundamentales en ciencias sociales de la religión”. El curso fue dictado por tres de los autores que cito en esta tesis: un referente de la historiografía del medioevo de Francia, Iogna-Prat, y dos referentes de la sociología de la religión de la Argentina, Mallimaci y Giménez Béliveau. El marco fue el Centro Franco Argentino de Altos Estudios.

4.1.3. *Alteración y satisfacción, comunitarismo y holismo*

Los Cursillos abrevan en el clasicismo. No en el medievalismo. Pero sin salirse de la historia de la institución católica. Como propusimos en el primer capítulo, los Cursillos dejan en la cúpula de la institución una marca configurada por su recursividad y ambivalencia. Hay evidencias muy claras de la alteración y la satisfacción históricas y simultáneas del movimiento a la cúpula. También las hay respecto al comunitarismo y el holismo del movimiento de Santa Fe.

Ahora bien, ¿hay algunas “afinidades electivas” (Weber, 2011, p. 124) entre todos esos aspectos? Pienso que, como hipótesis, sí. Hipótesis que es más fuerte si consideramos los cuatro aspectos sólo en la Santa Fe de hoy. Pero que es más débil si lo hacemos más allá. Sólo tenemos atisbos más o menos nítidos del comunitarismo y el holismo de los participantes fundacionales de Mallorca, que convendría profundizar en posteriores investigaciones historiográficas. Y no tenemos ningún tipo de indicio de ambos procesos por fuera de la Santa Fe de comienzos del siglo XXI y la Mallorca de mediados del siglo XX. No emergieron ni podrían haberlo hecho en mi etnografía ni en la historiografía con la que intento complementarla. Tampoco en anteriores investigaciones científico sociales sobre el movimiento de otras zonas y coyunturas.

Hecha la salvedad, la hipótesis es que dos condiciones de la alteración y la satisfacción históricas y simultáneas del movimiento a la cúpula serían su comunitarismo y su holismo. *El comunitarismo sería una habilitación para la alteración y, el holismo, para la satisfacción.*

A la cúpula le agradaría la creencia de los participantes de que el fin de cristianización del movimiento debe apuntar a toda la sociedad. No tanto en el sentido que vimos, de contentarse con la eficacia de ese fin en planos diversos, sea la sociedad moderna, sea algún ámbito suyo, sea la persona. Sino más en un sentido de fondo, que sería complacerse por entrever en el imaginario del movimiento algo del integrismo que suele configurar su propia doctrina. El Papado es integrista, como holista e intransigente, al menos desde el Papa Pío IX (1846-1878) (Mallimaci, 2015, pp. 62-63). El obispado, por lo menos el de la Argentina, está conformado por obispos más intransigentes y obispos más transigentes (Esquivel, 2004, p. 253). Como lo fueron en Santa Fe Storni, en un extremo, y Zaspé, en el otro. Pero en general son obispos holistas (p. 235). Al sacerdocio, como mínimo al de Santa Fe, también lo conforman sacerdotes más cercanos a uno u otro extremo. Son diversos los “curas” como De Paoli, Zenklusen

o Edgardo Trucco y los “padres” como Hugo Capello, Marcelo Mateo o Mario Grassi¹¹. Sin embargo, de nuevo, son presbíteros holistas.

Pero a la cúpula le molestaría la mayor legitimación de los participantes a su comunidad ante su menor legitimación o, en el límite, deslegitimación del entorno. En el sentido de que, aunque la comunidad no rebaje al entorno, encumbrándose a sí misma lo deja debajo suyo. Y, entonces, también a ella como cúpula la deja en un escalafón inferior. “La fraternidad electiva puede conducir a que se entre en tensión directa con la religión cada vez que hace prevalecer la comunión del corazón y de pensamiento en sus miembros sobre la fidelidad hacia el linaje creyente” (Hervieu-Léger, 2005, p. 249). En conclusión, la cúpula entrevería que en el imaginario de la comunidad ella ya no es lo que debería ser, justamente una “cúpula”, sino un grado menor. Y que la comunidad deviene lo que nunca debería haber sido. En lugar de un grado secundario, una cima.

La hipótesis no significa que en la comunidad el fin sea satisfacer o alterar a la cúpula. Sólo que, se lo quiera o no, puede terminar ocurriendo. Sería una consecuencia imprevista. No un resultado del “clericalismo o el “anticlericalismo” (Di Stefano y Zanca, 2013, p. 329). No sabemos si San Francisco de Asís proyectó agrandar o molestar a la corte del Papa Inocencio III (1198-1216). Sí que lo hizo (Spoto, [2002] 2004, pp. 131-132). Cualquier afinidad entre Francisco y los Cursillos no sería pura coincidencia.

¹¹ De Paoli y Zenklusen son apellidos de sacerdotes que emergieron durante mi etnografía y que ya vimos en este capítulo. Agregó a Trucco, Capello, Mateo y Grassi porque fueron algunos de los colaboradores centrales de Zaspé, por un lado, y Storni, por el otro. Trucco, junto a De Paoli, Zenklusen y otros como Osvaldo Catena, Edelmiro Gasparotto y Severino Silvestri se alinearon con la corriente modernista y liberacionista de Zaspé. Capello, Mateo, Grassi y otros como Ricardo Mauti, Jorge Sarsotti y Carlos Scatizza, con la corriente tradicionalista y antiliberacionista de Storni. En Santa Fe emergió con claridad la disputa entre los representantes de las posiciones proconciliar y anticonciliar. Quizás el culmen del conflicto fue después de la acusación por abuso sexual a Storni. En 1992, en las vacaciones del seminario en Santa Rosa de Calamuchita, el seminarista Martín Lascurain le confió al presbítero José Guntern que esos días Storni lo había abusado sexualmente. Al tiempo Guntern le mandó una carta a Storni sobre la gravedad de lo que había hecho. En 1994 él y Lascurain se lo denunciaron a quien había sido elegido por el Vaticano para tratar el tema, el arzobispo de Mendoza José María Arancibia. Arancibia escuchó muchos testimonios afines, entre los que se destacó el de otro seminarista, Rubén Descalzo. Storni no le respondió a Guntern de forma directa. Pero desde entonces lo controló de cerca. En el 2002 Guntern divulgó lo ocurrido en un programa de televisión y otro de radio. Al otro día Scatizza lo llevó al arzobispado, donde él, Capello, Mateo, Grassi y otro presbítero, Edgardo Stoffel, le demandaron que firmara una retracción. Coaccionado, Guntern la firmó. Al día siguiente, después de confesarse, los denunció a la policía. A fin de año Storni renunció y, después de aceptar su renuncia, Juan Pablo II eligió a Moisés Blanchoud como administrador apostólico. Blanchoud compró una casa para el arzobispado en La Falda, donde Storni se retiró. En el 2003 Storni, Capello, Mateo, Grassi y Stoffel fueron procesados. Todos estos, por coacción. Aquel, también por abuso sexual. En el 2009 Storni fue condenado por abuso sexual agravado, a ocho años, pero de prisión domiciliaria por su edad avanzada. La causa se había demorado en parte dado que el juzgado de sentencia donde el caso se había radicado estaba acéfalo por la jubilación de su titular. Y puesto que el juez a quien la cámara de apelación después había designado para dictar sentencia se había apartado, argumentando su participación en la institución católica. Justamente, en espacios como los Cursillos. En el 2011 la sentencia fue anulada. Y en el 2012 Storni murió. Para una exposición más detallada desde una investigación periodística, ver Tepper y Ahumada (2002).

Parte 3

Capítulo 5. Ritos entre los participantes y a otros actores. Interacciones y reglas

De esta forma, donde un precepto ha alcanzado el significado de un orden divino, asciende desde el ámbito de las convenciones modificables al rango de lo sagrado. Como el orden del cosmos, el precepto ha sido validado desde siempre y lo será para siempre; sólo puede ser interpretado, no alterado, a no ser que el propio dios revele un nuevo mandamiento

Max Weber, *Sociología de la religión*

1. La contribución del capítulo

Con el capítulo que cerramos recién redondeamos la segunda parte de la tesis y llegamos a una primera gran inferencia. Repasémosla. Las adscripciones que construyen juntos los participantes de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe son diversas. Al movimiento, son fuertes. A la institución católica y la sociedad moderna, moderadas. Son creencias de ser entre sí partes combinadas de un todo. Que respecto al movimiento emergen con recurrencia y, a la institución y la sociedad, con intermitencia. Las limitaciones que trazan también son diversas. En el movimiento, son débiles. En la institución y la sociedad, fuertes. Son otras ideas, de que otros son partes de otro todo interno. Que en torno al movimiento muestran volatilidad y, a la institución y la sociedad, estabilidad. Pero esa comprensión está unida a la evaluación. Evaluación a la que llamamos “comunitarismo”, enfatizando los juicios más positivos sobre el movimiento y los juicios menos positivos o hasta negativos sobre la institución y la sociedad: la mayor legitimación de la comunidad ante la menor legitimación o, en el límite, deslegitimación del entorno.

En esta tercera parte nos detendremos en la diversidad de los ritos de los participantes de Santa Fe. Lo cual exigirá concentrarnos en sus ritos entre sí, así como en sus ritos a otros actores, en particular a los no participantes y Cristo. Destinaremos este quinto capítulo a sus ritos como interacciones, desde sus reglas de conducta. Para lo que empezaré a detallar la categoría de rito que usé mientras desarrollaba mi etnografía.

2. La categoría de “rito” de este trabajo

En la introducción adelantamos que la “pertenencia” se asemeja y también se diferencia del “rito”. En el marco de este trabajo el rito, como la pertenencia, es una relación que una persona establece con otra persona. Pero, a diferencia de la pertenencia, el rito apunta a cualquier fenómeno. En su desarrollo cada persona se conduce de forma regulada hacia ese fenómeno. Y cada persona sacraliza a ese fenómeno en compañía de la otra. Con cierta cercanía a lo que acordamos respecto al pertenecer, podemos consensuar que “ritualiza” quien se enlaza con otro y, a su lado, con algo. En un lazo en el que deben hacer alguna cosa con él. Pero en el que también lo valoran, volviéndolo un bien para ambos.

Esa definición de rito, tal como la definición de pertenencia, es una síntesis de las ideas de autores más clásicos y más actuales. Es la unión, con el despeje de los matices, de imágenes como las de Durkheim (2003) y Alfred Radcliffe-Brown (1986). Así como de Goffman (1970), Stanley Tambiah (1980), Roy Rappaport (2001) y Randall Collins (2009). La categoría de rito de este trabajo es otro híbrido de las propias categorías de algunos referentes de las reflexiones antropológicas y sociológicas.

De forma diferente a las de pertenencia, a las categorías de rito los autores sí las construyen con definiciones, fórmulas del tipo “el rito es”. Y las complementan con análisis o aproximaciones de la clase “se ritualiza a”. Lo que hace que la interpretación resulte más fácil. Sin embargo, resulta más difícil establecer hasta quién remontar la lectura como punto de partida. Si fijo el disparador en Durkheim no es porque piense que antes, o en paralelo, no hubiera otros que trataran el tema. Basta considerar a Frazer (2011) y su obra monumental de 12 tomos alrededor del rito del sacerdocio de Diana Nemorensis para advertirlo. Pero sí pienso que fue el sociólogo y antropólogo francés quien sistematizó la categoría más heurística de rito. Dialogando sobre la religión con el mismo Frazer y otros como Edward Tylor, Robertson Smith y Max Müller, recuperó las interpretaciones claves sobre el fenómeno, profundizándolas y precisándolas.

2.1. El rito desde Durkheim

Como Frazer (2011) y Tylor ([1871] 1920), Durkheim solía escribir sobre el “rito”. La palabra podría ser otra de aquellas que las incipientes ciencias sociales de fines del siglo XIX y comienzos del XX heredaron del lenguaje cristiano y más ampliamente religioso (Iogna-Prat, 2016). Con el tiempo, principalmente desde Radcliffe-Brown (1986) y su propia recuperación de Durkheim, al “rito” se le superpuso con fuerza el “ritual”. El sustantivo hasta entonces tan propio del léxico religioso empezó a ser acompañado e incluso reemplazado por la sustantivización de su adjetivo. Desde el inicio al “rito” y el “ritual” también se les yuxtapuso la “celebración”. Los bordeó otro de los nombres del vocabulario religioso. Pero, mientras que con el “rito” y el “ritual” los autores solían designar al mismo fenómeno, con la “celebración” a veces insinuaban a un tipo suyo. Quizás fue Malinowski (1986) quien más enfatizó a la seriedad, a las “formalidades”, como el distintivo de lo “ceremonial” (p. 107). Quizás Goffman (1970), quien más quiso todo lo contrario, equiparando al rito con el ritual y distinguiéndolos de los “augustos actores en ocasiones solemnes” (p. 54).

En 1912 Durkheim (2003) publicó *Las formas elementales de la vida religiosa*. Estudio clave, que consolidó su obra como una de las fundacionales de la sociología. Y que contribuyó a que en la escena de las ciencias sociales él mismo empezara a ser definido, además de como sociólogo, como antropólogo. Al igual que Simmel (2014), quien cuatro años antes había identificado una tríada respecto a la pertenencia, en su última gran investigación Durkheim (2003) identificó *tres grandes aspectos* del rito.

Primero, como *género*, la *acción*. Principalmente, la acción corporal, la *práctica*. Pero también la acción mental o la *creencia*. Concretamente, la práctica muscular o vocal, o bien la *ejecución* o la *pronunciación*. Y la creencia consciente, la *reflexión*. Se trata de “maneras de obrar” (p. 38). Que pueden ser “gestos o movimientos” a “ser ejecutados” o “nombres, palabras o fórmulas” a “ser pronunciados” (pp. 77-78). O, en lugar de “manipulaciones materiales”, se trata de “operaciones mentales” (p. 628). Además, la acción puede ser colectiva o individual, o estar hecha *en compañía* o *en soledad*. Hay un “culto público, que sólo puede celebrarse en común”, y otro “culto privado e individual” (p. 475). Puesto que reflexionaba mientras investigaba al totemismo, que es una religión grupal, en el libro Durkheim enfatizó a los ritos colectivos. Por ejemplo, al “*intichiuma*” (p. 500). Que no quita que considerara a los ritos personales, propios de la religiosidad individual. De igual forma, sin omitir a los ritos personales de los participantes de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe, acá exploraré sus ritos colectivos. De ahí que no sólo defina a cada uno como acción, sino más precisamente como acciones en compañía o *interacción*.

El segundo aspecto del rito, como *referente*, es *cualquier fenómeno*. Cualquier fenómeno puede ser objeto de la acción. El fenómeno puede ser transpersonal, interpersonal o intrapersonal, o bien un *ser*, una *cosa*, una *idea*, el *otro* o el *sí mismo*. Es que “cualquier cosa puede ser sagrada”. Pueden serlo “esos seres personales que se llaman dioses o espíritus”. También “una roca, un árbol, una fuente, un guijarro, un pedazo de madera o una casa” (p. 77). Así como “ideas” (p. 339). Otras personas, como “les sucedió a muchos reyes” (p. 338). O la propia persona, tal como “cada miembro del clan” (p. 219). Aún más, el fenómeno puede ser vivencial o expresivo, una *realidad* o un *símbolo*. En general, “tras el símbolo, hay que saber encontrar la realidad que representa y que le da su verdadero significado” (p. 27). Ya que su investigación mostraba al tótem como el gran objeto de la acción de los clanes de Australia, Durkheim priorizó a los ritos transpersonales. Pero no obvió a los ritos interpersonales. De manera semejante, en adelante analizaré ambos.

El tercer aspecto del rito, como *orden objetivo*, es la *regla de conducta*. Y, como *orden subjetivo* y especificidad respecto a otras acciones, la *sacralización*. La regla de conducta y la sacralización son los ejes de la acción sobre el fenómeno.

La regla puede ser negativa, positiva o habilitante, o una *prohibición*, una *obligación* o una *autorización*. “Todos los cultos presentan un doble aspecto: uno negativo y otro positivo” (p. 461). Junto al “tabú” (p. 432), están tanto la “prescripción” como la “facultad” (p. 246).

Por su parte, la sacralización puede ser retrayente o atrayente, o bien una *separación* o una *exaltación*. De hecho, suele ser ambas. Algunas cosas son un “tesoro colectivo”, un “arca de la alianza”. “Si se le aísla tanto, es porque es algo de gran valor religioso, cuya pérdida perjudicaría gravemente a la colectividad y a sus individuos”. En paralelo, “la devoción de la que son objeto demuestra el alto precio que se les atribuye” (pp. 200-202). A su vez, la sacralización puede ser *propia* o propia y ajena, *compartida*, según el rito sea personal o colectivo. Sin embargo, la sacralización propia del rito personal resulta de la sacralización compartida del rito colectivo. Ocurre que “el culto individual se presenta al observador como un elemento dependiente del culto colectivo” (p. 92). Hay una sacralidad grupal y otra individual. No obstante, la forma con la que el creyente se relaciona con su sacralidad, si bien puede llevar su sello, es una que aprendió de y con otros creyentes. “En una palabra, es la Iglesia a la que pertenece la que enseña al individuo lo que son esos dioses personales, cuál es su papel, cómo debe entrar en relación con ellos y cómo debe honrarlos” (p. 91). Para explorar y analizar ritos colectivos, transpersonales o interpersonales, en lo que sigue sólo rastrearé y examinaré sacralizaciones compartidas. De modo similar a Durkheim, supondré que las sacralizaciones propias y los ritos personales son su consecuencia.

Ahora bien, el análisis de Durkheim sobre el rito es tanto estático como dinámico. Respecto a estos tres grandes aspectos, identificó dos procesos principales.

Por un lado, una *primera condición*, una *habilitación inicial*. Es la *sacralización compartida* del rito colectivo la que *crea la sacralidad*, el fenómeno sacralizado. Si el ser, la cosa, la idea, el otro o el sí mismo son un objeto de separación o exaltación en la acción de ejecución, pronunciación o reflexión; es porque los creyentes en conjunto ya lo separaron o ya lo exaltaron. “Lo que encontramos en el origen y en la base del pensamiento religioso no son objetos ni seres determinados y diferenciados que poseen por sí mismos un carácter sagrado”. Más bien, encontramos al rito como “creación de divinidades” (p. 319).

Por el otro lado, hay una *segunda condición* o *habilitación posterior*. Recién después de creada la sacralidad interviene la moral o ética. Justamente, en el sentido de que es *el fenómeno sacralizado* el que *crea la regla de conducta*. En la medida en que haya una prohibición, una obligación o una autorización respecto al objeto en la acción; responde a que él ya inviste la separación o la exaltación de los creyentes en conjunto. “Admitamos incluso que haya realmente seres más o menos análogos a los que nos presentan las mitologías. Para que pudieran ejercer sobre las almas la acción útil que es su razón de ser, sería preciso creer en ellos” (p. 639).

Todavía más. El análisis dinámico de Durkheim sobre el rito, que es una explicación de su mecanismo, también es una explicación de la religión en sí misma. La sacralización compartida del rito colectivo crea la sacralidad. Y la sacralidad, junto a su opuesto, la profanidad, es el eje de la religión.

Los ritos sólo pueden ser definidos y distinguidos de otras prácticas humanas, sobre todo de las prácticas morales, por la naturaleza especial de su objeto. Como un rito, también una regla moral nos prescribe formas de actuación, pero dirigiéndose a objetos de diferente género. Es, pues, el objeto del rito lo que habría que caracterizar para poder caracterizar al rito mismo. Pero es la creencia donde se expresa la naturaleza especial de ese objeto. Luego no se puede definir el rito hasta haber definido la creencia.

Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan un mismo carácter: suponen una clasificación de las cosas, reales o irreales, que se representan los hombres en dos clases o en dos géneros opuestos, generalmente designados por dos términos diferentes, que traducen bastante bien las palabras *profano* y *sagrado*. La división del mundo en dos dominios, uno que comprende todo lo que es sagrado y otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas o las leyendas son representaciones, o sistemas de representaciones, que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y poderes que se les atribuyen, su historia y sus relaciones entre sí y con las cosas profanas (p. 77).

Entonces, es la sacralización compartida la que termina creando la religión. No como un hecho fundacional, sino dinamizador, en la historia. La unión que Durkheim identifica entre la sacralización compartida y la religión le permite sostener: “una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas” (pp. 92-93).

Pero eso no es todo. La explicación de Durkheim sobre el mecanismo del rito en el ámbito religioso es a la vez una explicación de ciertos comportamientos en los otros ámbitos de la sociedad. La oposición entre la sacralidad y la profanidad, pese a no ser el eje, sí es al menos un componente del campo político. Al lado de los ritos eclesiásticos y creyentes, hay por lo menos ritos estatales y ciudadanos.

[...] de ahí la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados que obtienen y por los medios que emplean para ello, son de la misma naturaleza que las ceremonias religiosas propiamente dichas. ¿Qué diferencia esencial hay entre una asamblea de cristianos celebrando los principales acontecimientos de la vida de Cristo, o de judíos celebrando la salida de Egipto o la promulgación del Decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando la institución de un nuevo código moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional? (p. 641).

Por si faltara más, una última cuestión. La explicación de Durkheim sobre el mecanismo del rito en los ámbitos diversos de la sociedad es al mismo tiempo una explicación de sus consecuencias. El rito colectivo crea energía, crea emoción, crea creencia. También crea adscripción y, así, crea pertenencia.

Los gloriosos recuerdos que [“los individuos” que participan del “rito”] reviven ante sus ojos y con los que se sienten solidarios les dan impresión de fuerza y de confianza, pues uno se siente más seguro de su fe cuando ve a qué pasado tan lejano se remonta y las grandes cosas que ha inspirado. Este carácter de la ceremonia es lo que la hace tan instructiva (p. 569).

Lo que expresan las tradiciones cuyo recuerdo se perpetúa es la forma en que esa sociedad representa al hombre y al mundo; una moral y una cosmogonía, al mismo tiempo que una historia. Así que el rito sólo sirve, y sólo puede servir, para mantener la vitalidad de esas creencias, impidiendo que se borren de las memorias, o sea, para dar nueva vida a los elementos más esenciales que forman la conciencia colectiva (pp. 568-569).

[...] las prácticas del culto, cualesquiera que sean, no son ni mucho menos movimientos sin sentido y gestos desprovistos de eficacia. Su función aparente es estrechar los lazos que unen al fiel con su dios, pero, al mismo tiempo, estrechan realmente los lazos que unen al individuo con la sociedad de la que forma parte, pues el dios no es sino la expresión figurada de esa sociedad (p. 357).

En síntesis, lo que vimos en el capítulo anterior, para Durkheim sería una consecuencia de lo que vimos recién. Siguiéndolo podría plantear que, si los participantes de los Cursillos adscriben y pertenecen con fuerza al movimiento, es porque lo sacralizan y ritualizan con la misma potencialidad. Podría suponerlo desde su reflexión sobre la religión, impulsada desde la investigación del caso del totemismo en su intersección con otros casos como el del cristianismo. Pero no podría ni quiero hipotetizarlo para contrastarlo y, en última instancia, verificarlo o refutarlo desde la indagación del caso del “cursillismo”. Mi objetivo sigue siendo el mismo. No quiero ni quise explicar por qué los participantes pertenecen a su movimiento. Lo que ya intenté fue describir cómo pertenecen. Y en lo que queda lo que intentaré es describir cómo ritualizan. Lo haré suponiendo lo mismo que hasta ahora, que ambos procesos son dos rasgos afines de un único aspecto: el cómo socializan.

2.2. El rito o ritual, o la relación ritual, desde Radcliffe-Brown

La comprensión sobre el rito de Durkheim después fue recuperada, de una u otra forma, por los otros autores. De forma directa, refiriéndose a su línea de estudio, por Radcliffe-Brown. De igual forma, remitiéndose a su línea y la de este, por Goffman. De forma indirecta, apuntando sólo a la línea del segundo, por Tambiah. De forma integral, revisitando todas las líneas, por Rappaport. De forma semejante, pasando por casi todas las líneas excepto la de los dos últimos, por Collins.

En 1929 Radcliffe-Brown (1986) expuso “La teoría sociológica del totemismo”, conferencia que en 1952 compiló como sexto capítulo del libro *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Con la conferencia recuperó y quiso precisar, sin lograrlo, la reflexión de Durkheim sobre el totemismo. No podría lograrlo, porque partió de una confusión. Sobre el totemismo no hubo una reflexión, sino una investigación, de Durkheim. Es verdad, una investigación hecha desde su gabinete en Francia, y no desde una choza en Australia o Centroamérica. Pero, en definitiva, una investigación hecha con las fuentes introducidas en los informes de varios etnógrafos. Principalmente Walter Spencer, Francis Gillen y Alfred Howitt le permitieron con sus reportes un acercamiento a los lugares, los encuentros y los protagonistas del totemismo de Australia. Desde esa investigación, una investigación de un caso, Durkheim impulsó una reflexión sobre la religión, una reflexión fundamentada en el rito.

Radcliffe-Brown (1986) criticó a Durkheim por un desvío. No explicar, o explicar de forma errada, por qué había tantas tribus de Asia, África, América y Oceanía que elegían a los tótems como sus símbolos (pp. 143, 147-148). Explicaría que los clanes de Australia los elegían porque tenían la oportunidad (p. 143-144). Siendo que los clanes de más allá del centro y el norte del país tenían la oportunidad, pero no los elegían, ni los tenían (p. 144). Invertiría la secuencia, explicando que los clanes los sacralizaban porque ya los habían elegido (p. 144, 148). Cuando era exactamente al revés, los elegían dado que ya los habían sacralizado (p. 148). E ignoraría que el totemismo era un caso de ritualización de las personas a la naturaleza, conducta propia de toda sociedad tradicional (pp. 144-146, 148-150).

Quizás en la academia de comienzos del siglo XX ocurría lo que suele ocurrir en la de hoy, y Radcliffe-Brown criticó a Durkheim sobrevolando su estudio. En una especie de réplica anticipada, recuperando a Smith, Durkheim (2003) había planteado justamente que subsumir al totemismo en la zoolatría o la fitolatría era reducirlo.

Aunque fuera una religión primitiva, ya implicaba la raíz de los ejes de las religiones avanzadas, como el judaísmo (p. 154). Ya alojaba “las formas elementales de la vida religiosa”. Además, la explicación de la relación entre la elección y la sacralización de los tótems no fue hecha por Durkheim. De hacerla, la coherente con su reflexión hubiera sido precisamente la que Radcliffe-Brown se arrogó. Que los clanes elegían a los tótems como sus símbolos puesto que ya los habían sacralizado (p. 639), y no a la inversa. Al respecto, lo que sí fue una novedad en la reflexión de Radcliffe-Brown (1986) fue su explicación de por qué, a su vez, los clanes sacralizaban a los tótems: ya que expresaban a animales, plantas y otras especies de la naturaleza que en su cotidianeidad los beneficiaban de forma material o simbólica (p. 148). Por último, es improbable que Durkheim desconociera que había clanes de más allá del centro y el norte de Australia que no tenían tótems. Su bibliografía (pp. 155-156) incluyó no sólo los monumentales libros de Spencer y Gillen (1899, 1904) sobre las tribus del centro y el centro-norte. También incluyó aquel que los profundizó, el igualmente colosal libro de Howitt (1904) sobre el sur. Es más probable que, a diferencia de Radcliffe-Brown, simplemente no definiera como totemismo a la religión de los clanes que no tenían tótems.

Sea como sea, Radcliffe-Brown (1986) en paralelo reconoció a Durkheim. Si bien tenía carencias, hasta entonces el suyo era “el más importante intento de llegar a una teoría sociológica del totemismo” (p. 141). Recordemos que antes de Durkheim el totemismo ya había sido estudiado en profundidad por intelectuales de la talla de Frazer (2011), Smith ([1889] 1927) y Lewis Henry Morgan ([1877] 1975). Después, incluso por otros de la escena de las ciencias humanas, más allá de las sociales, como el fundador del psicoanálisis: Sigmund Freud ([1913] 1986).

En ese contexto, y esto es lo que más nos importa, Radcliffe-Brown (1986) reconoció a Durkheim por su acierto al comprender el rito. Radcliffe-Brown evitó escribir sobre el “rito” y lo “sagrado”. Sobre el “rito”, no sabemos por qué. Sobre lo “sagrado”, tanto en el francés de Durkheim como en su propio inglés la palabra tendría significados que quería despejar. Así fue que reemplazó al “rito” por el “ritual” (p. 135) y concretamente la “relación ritual” (p. 137). Y que, sin sustituir a lo “sagrado”, lo acompañó con el “objeto de actitud ritual” (p. 143) y el neologismo “sacra” (p. 145). Sin embargo, cambiando los nombres no omitió comprender al ritual como Durkheim. De hecho, retomó sus ideas principales sobre el rito. La relación ritual implica el objeto, el sacra. Una acción o una “conducta”. Y una regla de conducta con una sacralización, o bien lo que se “impone” como la actitud, que es el “respeto” (p. 142). Una “ley moral o

ritual” (p. 149) y “la expresión ritual de los valores sociales antes establecidos” (p. 148). Así, el ritual crea pertenencia: “la función de la relación ritual del grupo con su tótem es expresar y mantener viva la solidaridad del grupo” (p. 147).

Existe una relación ritual siempre que una sociedad impone a sus miembros una cierta actitud hacia un objeto, implicando tal actitud cierta medida de respeto expresado en una forma tradicional de conducta respecto a tal objeto. Así, la relación entre un cristiano y el séptimo día de la semana es un ejemplo típico de relación ritual (p. 142).

2.3. El rito, ritual o ritual de la interacción desde Goffman

En 1967 Goffman (1970) publicó *Ritual de la interacción*. Libro destinado al rito, concretamente al rito colectivo. Quizás fue en el segundo capítulo donde emergió su aporte central. Compilándolo entre otros textos, después de publicarlo como artículo en 1956, en “La naturaleza de la deferencia y el proceder” Goffman llevó el rito a una nueva arena. Lo desplazó del ámbito religioso donde Durkheim y Radcliffe-Brown lo habían emplazado. Incluso, más allá del campo político hasta donde aquel también lo había ampliado. Lo extrapoló a la cotidianeidad. Al lado de los ritos eclesiásticos, creyentes, estatales y ciudadanos, puso a los ritos diarios. También creyó llevar el rito a nuevas coyunturas y zonas, de las sociedades más tradicionales a las sociedades más modernas. Pero ese desplazamiento no ocurrió. Ni Durkheim ni Radcliffe-Brown supusieron que su reflexión sobre el rito aplicaba sólo para los clanes de Australia, Centroamérica, África o Asia. La extendieron al menos a las Iglesias de Europa. Sea como sea, a la investigación que sustentó su propia reflexión Goffman no la hizo sobre religiones como el totemismo, sino sobre constituciones como la alienación.

Goffman (1970) diagnosticó que, en la escena de la sociología y la antropología, quienes profundizaban la tradición de Durkheim y Radcliffe-Brown ignoraban un planteo del primero cuando describió al alma. Que el objeto del rito puede ser el otro o el sí mismo: “los ritos efectuados ante representaciones de la colectividad social serán ejecutados a veces ante el propio individuo” (p. 48). Cuando el “ritual” (p. 56) o la “celebración” (p. 54) tiene como objeto al otro, se llama “deferencia”. Cuando tiene al sí mismo, “proceder” (p. 73).

Algún tiempo después, principalmente en *Relaciones en público*, Goffman (1979) agregó que la acción del rito puede ser una práctica comunicacional, una *conversación*. Es que “los rituales interpersonales tienen un carácter de diálogo” (p. 79).

Sea que el rito sea una conversación o no, implica una regla de conducta y una sacralización. Una “regla ceremonial” (1970, p. 54) y un “carácter sagrado” (p. 48). En verdad, en el original en inglés de *Ritual de la interacción*, *Interaction ritual*, la palabra que usó Goffman (1967) es la que usamos acá. Si en la traducción al español leemos “carácter sagrado”, en el original en inglés leemos “*sacredness*”. Donde “*sacred*” es “sagrado” y “*ness*”, como sufijo de creación de sustantivos, nos permite traducir el término dándole un significado con mayor dinámica como “sacralización” (p. 47).

Cuando la sacralización es deferencia, tiene como objeto al otro, puede ser separación o exaltación respecto a ese otro, como idealización o respeto. “Los rituales de evitación, como término, pueden emplearse para referirse a las formas de deferencia que llevan al actor a mantenerse a distancia del destinatario y a no violar lo que Simmel ha denominado ‘esfera ideal’ que envuelve al destinatario” (1970, p. 61). Y los “rituales de presentación” son “actos por medio de los cuales un individuo presenta testimonios específicos ante los destinatarios, en relación con la forma en que los respeta y la manera en que los tratará en la interacción inmediata” (p. 68). En cambio, cuando tiene como objeto al sí mismo o es proceder, la sacralización es exaltación de ese sí mismo ante el otro. El proceder “en general se demuestra por medio del porte, la vestimenta y las maneras, que sirven para expresar a quienes se encuentran en su presencia inmediata que es una persona con ciertas cualidades deseables o indeseables” (p. 73). Entre medio, como una especie de deferencia al sí mismo, hay una sacralización de ese sí mismo. “Así como el individuo puede eludir un objeto a fin de no macularlo o viciarlo, así puede eludirlo para no ser maculado o impurificado por él” (p. 67).

Concretamente, cuando la sacralización es deferencia de separación, el ritual emerge ante todo como dos prácticas. Como distanciamiento en el lugar de la interacción, alejamiento entre los cuerpos de los interactuantes, o como omisión de la introducción de temas que alteren a uno u otro (p. 63). Por el contrario, cuando la sacralización es deferencia de exaltación, el ritual emerge en especial como otras cuatro prácticas. Como saludo, como elogio, como invitación o como servicio (pp. 69-70). Pero también como prácticas tan propias del ámbito religioso, al estilo de la genuflexión ante el altar de un templo, devenida genuflexión ante el otro (pp. 56, 78).

Combinando todos los aspectos, el ritual crea pertenencia. “Estas marcas de devoción representan formas en que un actor celebra y confirma su relación con un destinatario” (p. 56). Más ampliamente, es su “función social” el hecho de “afirmar el orden moral y la sociedad” (p. 85).

Goffman (1970) llevó el rito del ámbito religioso a la cotidianidad. Pero sin despojarlo de religiosidad. Todo lo contrario. Si hay un ropaje con el que siguió recubriéndolo, es justamente la religiosidad como sacralización. Así, hizo del rito desanclado del ámbito religioso un vehículo de religiosización de la cotidianidad. En definitiva, aportó otra evidencia contra la supuesta secularización o desreligiosización de la sociedad moderna. “Se han eliminado muchos dioses, pero el individuo se empeña en seguir siendo una deidad de considerable importancia” (p. 88). Devolviendo el rito al ámbito religioso, pero conservando el tinte cotidiano que le agregó Goffman, acá exploraré ritos a la manera de genuflexiones y también de saludos.

Empleo el término “ritual” porque esta actividad, por informal y secular que sea, representa una forma en que el individuo debe proteger y designar las consecuencias simbólicas de sus actos mientras se encuentra en presencia inmediata de un objeto que tiene un valor especial para él (p. 56).

2.4. El rito o ritual desde Tambiah

En 1979 Tambiah (1980) expuso “Un enfoque performativo sobre el ritual”, conferencia con la que recuperó y profundizó la reflexión de Radcliffe-Brown sobre el rito. No lo hizo como Goffman, volviendo a *Estructura y función en la sociedad primitiva*, sino a una investigación anterior publicada como *Los isleños de Andamán*. Pero, al igual que Goffman, retuvo las tres imágenes predominantes sobre el ritual que el mismo Radcliffe-Brown había retenido de Durkheim. El ritual implica un objeto, “cualquier cosa” (p. 121). Una acción o una “performance” (p. 113). Y una regla de conducta y una sacralización, o bien una “convencionalidad” (p. 119) y una “actitud” por la que la cosa “puede ser vista como sagrada” (p. 121).

La novedad de la reflexión de Tambiah no estuvo en el plano del objeto ni de la regla de conducta ni de la sacralización. Estuvo en el plano de la acción y de los aspectos que le agregó al esquema del ritual. No fue novedoso que sostuviera: “la distinción tradicional entre lo religioso y lo secular es de poca relevancia, y la idea de lo sagrado no necesita atarse a las cosas religiosas definidas sólo en el sentido tyloriano” (p. 121). Ni que afirmara que “los rituales como comportamiento convencionalizado no están diseñados ni destinados a expresar las intenciones, emociones y estados de la mente de los individuos de una forma directa, espontánea y ‘natural’” (p. 124). El mismo Radcliffe-Brown en su investigación “comentó que las ceremonias andamanesas

‘no son expresiones espontáneas de sentimiento; todas son obligaciones consuetudinarias a las que se ata el sentimiento de obligación’” (p. 125). Tampoco fue novedoso que Tambiah asegurara que “cualquier cosa hacia la cual se adopte una actitud ‘incontestable’ y ‘de tradicionalización’ puede ser vista como sagrada” (p. 121). Sí lo fue su definición del ritual como performance, su descripción del mismo por la formalidad, la estereotipación, la redundancia y la condensación, y su explicación de las consecuencias. Aunque fue una novedad con ciertas complicaciones.

Como performance, el ritual tiene tres expresiones. Primero, es una pronunciación que en paralelo es una ejecución. Segundo, es una práctica con múltiples gestos. Tercero, es una acción con indexicalidad. La primera expresión condice con la “expresión lingüística” de tipo “realizativo” identificada por John Austin ([1962] 1990) en *Cómo hacer cosas con palabras* (p. 44). Que Tambiah (1980) comprendió en el sentido de que “decir algo es también hacer algo como un acto convencional” (p. 119). La segunda expresión del ritual coincide con la detectada por Mauss y Hubert (2010) en el sacrificio y Van Gennep (2008) en los ritos de paso. A la que Tambiah (1980) interpretó en la línea de “una actuación en escena que usa múltiples medios por los que los participantes experimentan el evento intensivamente” (p. 119). “El marco clásico en el estudio antropológico de los ritos en este modo es por supuesto el esquema tripartito de Van Gennep -segregación, período liminal y reagrupación- y el esquema anterior de Mauss para el sacrificio -entrada, acto y salida-” (p. 140). Además, este desarrollo de inicio a fin es simultáneo a un despegue de abajo arriba. A “la sumisión de las personas a una ‘restricción’ convincente (como lo puso Radcliffe-Brown)”. O “su transportación a un estado de conciencia supra-normal, trascendental ‘antiestructural’, ‘numinoso’ o ‘alterado’, o como una comunión eufórica con el compañero, o una subordinación a una representación colectiva” (p. 141). La última expresión del ritual concuerda con el “signo” como “índice”, advertido por Charles Peirce ([1895] 2012) en “Del razonamiento en general” (p. 61). Y es aquella a la que Tambiah (1980) descifró como “los valores indexicales” que son “adjuntos e inferidos por los actores durante la performance” (p. 119). Es “la *variación* en los usos léxicos, en la estructura del sitio de aspersión y en la *escala* de las ceremonias (pertenecientes a su magnificencia, duración, número de oficiantes que participan, el lugar de la puesta en escena, etc.)” (p. 155).

Aún más, el ritual tiene las cuatro características de la formalidad, la estereotipación, la redundancia y la condensación (p. 119). Es formal por ser una forma, un esquema, independiente del contenido o la cultura que incorpora (pp. 113, 115, 140).

Por implicar una regla de conducta o ser convencional, obligatorio (pp. 119, 125). Y por ser justamente estereotipado, o bien rígido (pp. 119, 124). Es redundante por ser repetitivo, recurrente, invariable (pp. 119, 130). Que no quita que a la vez sea variable, o abierto y flexible (p. 115). Y es condensado por ser fusionado (p. 130).

A su vez, la convencionalidad, la estereotipación y la redundancia que configuran al ritual hacen que el sentido que lo atraviesa se intensifique. Al mismo tiempo, la condensación lleva a que ese significado se atrofie (p. 130). Por último, su variabilidad responde a la indexicalidad de la situación donde se desarrolla y también a los rasgos de los actores que intervienen en él. Por ejemplo, al tipo de interés de los participantes, de recitación de los oficiantes y de atención de los asistentes (p. 115).

Pienso que los ritos tienen grados variables de sacralización, convencionalidad, redundancia y condensación. Pero no que todo rito está configurado por la performance o la estereotipación. Así como hay ritos sólo vocales o pronunciados, hay ritos sólo musculares o ejecutados, sólo comunicacionales o conversados, sólo mentales o reflexivos. Así como hay ritos más o menos estereotipados o rígidos, hay ritos más o menos dúctiles o flexibles. Tampoco pienso que la convencionalidad especifique su formalidad. Un rito es formal por ser un esquema que podemos aplicar a coyunturas, zonas, sociedades, ámbitos, grupos y situaciones diversas, y no por ser obligatorio. La obligación, como la prohibición y la autorización, puede ser informal.

Los rituales contruidos alrededor del carácter sacrosanto de las constituciones y las cartas legales, y las guerras de independencia y liberación, y dedicadas a su preservación como verdades consagradas, o a su invocación como grandes eventos, tienen (para tomar prestada una frase de Moore y Merhoff) un “rol de tradicionalización”, y en este sentido pueden compartir características constitutivas similares con rituales dedicados a dioses o antepasados (p. 121) [La traducción desde el inglés, de esta cita y este apartado, es mía].

2.5. El rito o ritual desde Rappaport

En 1999, dos años después de la muerte de su autor, se publicó *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. En el libro, principalmente en el segundo capítulo, Rappaport (2001) sistematizó la reflexión e investigación sobre el rito que venía desarrollando al menos desde hacía tres décadas. Estudio con el que venía dialogando, entre otros, con Tambiah, Goffman, Radcliffe-Brown y Durkheim. Como Tambiah, definió al ritual como una “forma” o “estructura” (p. 23). En la que también incluyó un objeto, un “objeto sagrado” (p. 219). Una “acción” o una “ejecución”. Y una regla de

conducta y una sacralización, o bien una “codificación por parte de alguien distinto de quien lo ejecuta” (p. 56) y unas “creaciones”. Justamente, “lo sagrado”. Y los otros “elementos conceptuales y experimentales más importantes de la religión”. Que son “lo numinoso, lo oculto y lo divino, así como su integración en lo santo” (p. 23). Pero en la estructura del ritual también hay otros aspectos. La “inclusión tanto de actos como de expresiones”, al estilo de la performance identificada por Tambiah. La formalidad, las “formas”, en un sentido aún más complicado que el que le había dado Tambiah. Y la “inmutabilidad” o lo que Tambiah llamó invariabilidad y pensó como un motivo de la redundancia del ritual (p. 56).

Al igual que en la de Tambiah, en la reflexión de Rappaport el ritual es formal por ser una forma, una estructura. Por implicar una regla de conducta o ser convencional, obligatorio. Y por ser estereotipado, o bien rígido. Pero también por otros aspectos, que Tambiah excluyó de la formalidad, como la repetición, la regularidad y la invariabilidad. Y otros, novedosos, tales como el decoro, el estilo, el puntillismo y la no funcionalidad o la no eficacia física (pp. 69, 71, 85). Además, el ritual es inmutable precisamente por ser invariable. Aunque también implica su opuesto, la variabilidad. Por ejemplo, por la imprecisión de los oficiantes (p. 72).

La conveniencia de recurrir a la reflexión de Rappaport no está en su moderación de la inmutabilidad del ritual. Ni en su radicalización de la formalidad. Lo formal deviene tan abarrotado de sentido que termina siendo estéril como dimensión a investigar. Incluso, un significado así de saturado nos impide diferenciar el rito de otras acciones como el hábito. La rutina es repetitiva y estereotipada. Pero es otro tipo de práctica y creencia. La conveniencia está en la claridad con la que Rappaport superó la falsa discusión entre el “creacionismo” y el “expresionismo” alrededor del rito. El creacionismo sería la posición para la que el rito es ante todo creador. Sería subyacente a investigaciones como *El trabajo de los Dioses en Tikopia*, donde Raymond Firth (1940) enfatizó que para los nativos su “ciclo ritual” era “verdaderamente un trabajo” (p. 1) [La traducción desde el inglés es mía]. Según la otra posición, el expresionismo, si hay algo que el rito no es, es creador. No crea cosas, como sí lo hace la técnica. Y, en general, no crea nada. Sólo es expresivo. Expresa rasgos de sus actores, en especial su estatus. Esta posición fue impulsada por Edmund Leach ([1954] 1975) en *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. “La técnica tiene consecuencias materiales económicas que son cuantificables y predecibles; por otra parte, el ritual es una exposición simbólica que ‘dice’ algo sobre los individuos que participan en la acción” (p. 35). Concretamente,

el ritual “sirve para manifestar el estatus del individuo en cuanto persona social en el sistema estructural en que se encuentra en el momento actual” (p. 33). Rappaport (2001) abandonó una y otra posición, uniéndolas en una tercera. El rito es creador y expresivo. Si bien no crea cosas, sí crea creencias y emociones. En paralelo, expresa otros fenómenos, sobre todo la actualidad de sus actores y la estabilidad de su entorno. Tiene “capacidades eficaces peculiares”, que son “lo oculto” (pp. 23, 56). Y tiene “significados”, que son su “sustancia” o “fondo” (p. 63). Entre sus “creaciones”, constitutivas de la religión y en particular de “lo santo”, están “lo sagrado”, “lo divino” y “lo numinoso” (p. 23). Siendo lo sagrado “el aspecto discursivo de la religión, lo que es o lo que puede expresarse con el lenguaje”. Lo divino, “sus referentes espirituales”. Y, lo numinoso, “las cualidades no discursivas, afectivas e inefables” (pp. 55-56). Aún más, los rituales “llevan información autorreferencial sobre el estado actual de los participantes”. Y transmiten información “canónica”, que “se centra en los aspectos duraderos de la naturaleza, la sociedad o el cosmos” (p. 104).

Una de las tesis principales desarrollada aquí es que los elementos conceptuales y experimentales más importantes de la religión, lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y lo divino, así como su integración en lo santo son creaciones del ritual. Para expresarlo en términos lógicos más que causales, estos elementos son *imposiciones* de la *forma* que constituye el ritual. La definición de todos estos términos será desarrollada luego. Por el momento, es suficiente definir el ritual como una *estructura*, esto es, como un conjunto más o menos permanente de relaciones entre un número de características generales pero variables. Como forma o estructura, posee ciertas propiedades lógicas, pero sus propiedades no son solamente lógicas. En la medida en que la actuación es una de sus características generales, también posee las propiedades de la práctica. En el ritual, la lógica se representa -se percibe- de modos únicos (p. 23).

2.6. El rito o ritual, o la cadena de rituales de interacción, desde Collins

En el 2005 Collins (2009) publicó *Cadenas de rituales de interacción*, libro que destinó al rito colectivo, pero en el que también consideró al rito personal. Collins recuperó la reflexión que en mayor medida Goffman, y en menor medida Radcliffe-Brown, ya habían recuperado de Durkheim. Lo hizo de una forma que escasea en la escena de las ciencias sociales. Más que criticar los aspectos de las reflexiones de sus antecesores que no lo convencían o pensaba como inverosímiles, reconoció los que sí lo persuadían o le parecían verosímiles. Los comparó, describiéndolos como afines, y los sintetizó. Desde esa unión hizo su propia reflexión. Reflexión que adquirió toda la legitimidad que le podría adjudicar una tradición de pensamiento sustentada por iniciadores y continuadores de la antropología y la sociología.

Desde ya, la reflexión de Collins recuperó los tres grandes aspectos del rito que habían sido identificados por Durkheim. Una “acción”, un “suceso”. Un objeto, un “foco de atención” (p. 72) o un “objeto que centra la atención del grupo” o la persona y es “receptáculo simbólico de sus energías emocionales”. Y que, así, deviene un “objeto sagrado” (p. 170). Y una regla de conducta y una sacralización. O bien, unas “pautas de moralidad” (p. 72). Y el hecho de que “los rituales no se limitan a mostrar respeto por los objetos sacros sino que también sacralizan a sus objetos” (p. 35).

La gran utilidad de convocar la reflexión de Collins está en la nitidez con la que analizó esos y otros aspectos del rito. Principalmente, cómo el rito formal se diferencia del natural. Cómo uno u otro puede ser unificador o, en cambio, separador. Cómo puede resultar logrado o, por el contrario, fallido. Y cómo, resultando lo primero o lo segundo, habilita o restringe para hacer otro rito.

Collins no dialogó con Tambiah ni Rappaport. Quizás para evitar criticarlos por la enfatización que ambos habían hecho de la formalidad del rito, postergando a la naturalidad. “El análisis del ritual religioso de Durkheim mostró que el formalismo y la actividad estereotipada no son ingredientes capitales” (p. 74). Concretamente, el rito tiene una regla de conducta que puede ser un protocolo, pero también un criterio. “Podemos denominar ‘rituales naturales’ a las interacciones que generan un foco de atención compartido y consonancia emocional sin necesidad de protocolos formalmente estereotipados y ‘rituales formales’ a las que se rigen por un aparato de procedimientos ceremoniales que todos reconocen” (pp. 74-75). No se equiparan los “pequeños rituales goffmanianos de la vida diaria” (p. 76) con las “celebraciones religiosas” (p. 88).

Como Durkheim, Radcliffe-Brown y Goffman, Collins reconoció la unidad que se deriva del rito. Sea formal o natural, el rito puede crear pertenencia. Pero, como complemento, agregó la separación que se puede desprender de él. Además de pertenencia, el rito puede crear exclusión, liderazgo y seguimiento, y lo que Karl Marx ([1844] 1980) llamaría “enajenación” (p. 108). Por un lado, Collins (2009) sostuvo que el primero de los “efectos principales” del rito, en el colectivo, es la “solidaridad grupal”, el “sentimiento de membresía” (p. 73). En la persona, la “solidaridad con uno mismo”, que es cuando “uno se siente centrado, orientado y con las ideas claras” (p. 293). Por el otro lado, “los rituales tienen un doble efecto estratificador: discriminan entre incluidos y excluidos de él y, dentro del ritual, entre líderes y seguidores” (p. 64). Respecto a uno mismo, hay veces en que la solidaridad se desvanece o “el pensamiento es episódico, errático e inconexo” (p. 293).

Ahora bien, Collins introdujo un aspecto del rito hasta entonces ausente, la contingencia de su logro o fallo. Sea formal o natural, sea más unificador o más separador, el rito puede resultar en éxito, aunque también puede resultar en fracaso. Resulta en éxito ante todo cuando sacraliza el objeto de la acción y crea una pertenencia suficiente. Así como cuando sube la energía y crea una emoción positiva. Cuando lo que implica son las consecuencias contrarias, creando una emoción negativa, bajando la energía, creando una marginación o enajenación fuerte, desacralizando el objeto de la acción, resulta en fracaso. Algunos “signos de descalabro” son la “ausencia de respeto hacia los símbolos del grupo”, “poco o ningún sentimiento de solidaridad grupal” y “una EE deprimida” (p. 76). Donde “EE” es la “energía emocional” (p. 3). Que abarca, en un extremo, “una sensación de confianza, contento, fuerza, entusiasmo e iniciativa para la acción” (p. 73). O “el ápice supremo de la confianza, el entusiasmo y el sentirse a gusto consigo mismo”. En el otro extremo, “la sima de la depresión, la privación de la voluntad de iniciativa y los sentimientos negativos hacia uno mismo”. Entre ambos, “el anodino término medio de la normalidad” (pp. 149-150).

Como pocas veces hasta entonces, Collins volvió a afirmar la insinuación de Durkheim de que la clave del análisis del rito no es su unicidad, sino su serie. Crucial es la “cadena de rituales” (p. 133), y no el ritual. La cadena no sólo es un ciclo, un proceso que empieza, se desarrolla, termina y recomienza o desaparece. Más precisamente, es un proceso de corto, mediano y largo plazo cuyas consecuencias, dependiendo de si son logradas o fallidas, devienen condiciones positivas o negativas para hacer otro rito. Cuando un primer rito resulta en éxito, haciendo experimentar una pertenencia suficiente, los participantes desean volver a participar. Quienes más sintieron subir su energía y más sintieron una emoción positiva, son capaces de volver a juntar a los otros. Y unos y otros, ya habiendo participado, saben cómo volver a sacralizar al objeto. En ese caso, es probable que hagan un segundo rito y tantos otros como quieran y puedan. “De esta manera se transforma un RI [ritual de la interacción] singular en una CRI [cadena de rituales de interacción]” (p. 200). Sin embargo, es improbable que los participantes hagan un segundo rito en el caso contrario. Cuando ignoran cómo volver a sacralizar el objeto, son incapaces de volver a juntar a los otros, desean dejar de participar; por sentir una emoción negativa, sentir bajar su energía o experimentar una marginación o una enajenación fuerte; es factible que sólo haya un primer rito. “Los individuos se sienten atraídos por las cantidades máximas de intensidad ritual a su alcance, indiferentes hacia rituales menos prometedores y repelidos por el resto” (p. 75).

Un último punto. Collins argumentó que la mejor forma de interpretar las comprensiones sobre el rito de sus antecesores, en especial de Durkheim y Goffman, era considerarlas como reflexiones, más que como definiciones. Sus fórmulas del tipo “el rito es” permiten entrar a la superficie de su entendimiento sobre el fenómeno. Pero no llegar a su núcleo, como sí lo permiten sus narrativas sobre el tema. Si le aplicamos su argumento a él mismo, pienso que ocurre lo mismo. Collins introduce al “ritual de interacción” como un “mecanismo de foco compartido y consonancia emocional” (p. 2). No obstante, su definición no le hace justicia a toda la riqueza de su reflexión.

Se huele aquí [en las definiciones de Durkheim del “rito” y de Goffman del “ritual”, antes citadas] un tufillo funcionalista: la sociedad y sus objetos sagrados existen y obligan al individuo a actuar con respecto a esos objetos de alguna forma que plasme las reglas y esté henchida de simbolismo. Ahora bien, esas definiciones son sólo la puerta de entrada a los minuciosos análisis que Durkheim y Goffman efectúan y que nos permiten estudiar no sólo qué rituales han de producirse sino también en qué condiciones acaecen y son efectivos y en cuáles otras no suceden o fracasan. Las definiciones de Durkheim y Goffman suponen que los objetos sagrados están constituidos antes del ritual; a nivel empírico micro eso implica que ya se habían celebrado anteriormente otros rituales y que el caso presente replica otro anterior: no se trata de un ritual aislado sino de una CRI. Al relacionar a Durkheim y Goffman nos percatamos de que los rituales no se limitan a mostrar respeto por los objetos sacros sino que también sacralizan a sus objetos; y si el ritual no vuelve a celebrarse al cabo de un tiempo, esa sacralidad expira (p. 35).

2.7. Las consecuencias y las condiciones de la categoría de rito de este trabajo

Como la de pertenencia, la categoría de rito de este trabajo tiene condiciones y consecuencias. Tiene las ventajas de que con ella evitamos la teorización desbocada y de que nos apartamos de la falsa discusión entre el voluntarismo y el determinismo. Tiene detrás los paradigmas del pluralismo y la interdisciplina. En otras investigaciones ya se la usó, de otras formas y para otros universos. Y es un punto de partida.

Primero. A todos los componentes del rito los podemos experimentar, sea a la relación entre personas, el fenómeno, la regla de conducta o la sacralización compartida. Por ejemplo, podemos observar la relación de conversación entre varias personas que se juntan al término de una ceremonia a la salida de un templo. Observar cómo cada una, en esa situación, se vuelve el fenómeno de atención de la otra. Leer, como si fuera un “texto” (Geertz, 1993, p. 368) cotidiano, la regla que subyace a su conversación. Leerla, en paralelo, en algún texto religioso que verse sobre la comunicación. Escuchar, en el mismo sentido, la sacralización que la atraviesa.

Además, el rito no está ni absolutamente actuado por las personas ni absolutamente estructurado por la serie de ritos anteriores. La regla estructura al rito más allá del sentido de las personas, pero la sacralización la actúa más acá de la exigencia, el impedimento y la oportunidad de la serie.

Segundo. Lo que la categoría de rito de este trabajo une son los conceptos y los pensamientos sobre el rito de Durkheim, Radcliffe-Brown, Goffman, Tambiah, Rappaport y Collins. No las teorías de la religión de Durkheim, Radcliffe-Brown y Rappaport con las teorías de la interacción de Goffman, Tambiah y Collins.

Aún más, esa unión de los pensamientos de autores de orígenes diversos es una herramienta para producir un conocimiento aún más profundo. Justamente, es lo que hizo Radcliffe-Brown con Durkheim y su diálogo con Frazer, Tylor, Smith, Müller. Es lo que hizo Goffman con ambos. Collins, con los tres. O, Rappaport, con casi todos. Estrategia que se cristalizó en algunas publicaciones de sus obras. Radcliffe-Brown (1986) publicó su teoría antropológica sobre el totemismo llamándola “sociológica”, en *The Fourth Pacific Science Congress*, evento de antropología, biología y geología hecho en Java. Goffman (1970) publicó su teoría sociológica sobre el ritual en *American Anthropologist*, la revista de la asociación de antropología de los Estados Unidos.

Tercero. Desde fines del siglo XIX se impulsan muchas investigaciones antropológicas, sociológicas e históricas que analizan “ritos” o “rituales” religiosos. Y no sólo del religioso, sino de cualquier ámbito. Robert Nisbet ([1966] 2001) planteó que los términos y los conceptos que configuran al pensamiento sociológico son los de “comunidad, autoridad, status, lo sagrado y alienación” (p. 9). Incluso, que el central, el más importante entre los más relevantes, es el de “comunidad” (p. 71). De forma semejante, si hay palabras, ideas, realidades y dimensiones que estructuran a la reflexión e investigación antropológica, una es la de rito. Como propone Rodrigo Díaz Cruz (1998), “la antropología social ha ido gestando lenta, continua, intensamente, una narrativa monumental” sobre el rito. Una narrativa que es “la historia de bronce del ritual”. Aunque también es “una historia múltiple, heterogénea y fragmentada” (p. 10) y que trasciende a la antropología social. El rito, tal como sostuvo Tambiah (1980), llegó a devenir una “obsesión” (p. 114) de casi toda la antropología.

Por un lado, hay una tradición de investigaciones que analizan *los ritos religiosos de coyunturas, zonas y culturas diversas*. Hay trabajos pioneros. Como *La rama dorada*, donde Frazer (2011) analizó las convergencias del rito del sacerdocio de Diana Nemorensis con numerosos ritos del ámbito religioso de la Antigüedad. O

Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio, donde Mauss y Hubert ([1899] 2010) se volcaron al proceso del rito de sacrificio de animales del ámbito hindú védico. Hay trabajos profundizadores. Tales como *Ritual y cambio social*, donde Geertz ([1959] 1993) analizó un rito de entierro, un *slametan*, fallido de la ciudad de Modjokuto. O *La selva de los símbolos*, donde Victor Turner ([1967] 1980) se volcó a los símbolos de los ritos del pueblo ndembu. Y hay trabajos más recientes. Entre otros, *El yo sagrado*, donde Thomas Csordas ([1994] 1997) analizó los ritos de curación de la Renovación Carismática Católica de los Estados Unidos. Y, en la Argentina, *El Padre Ignacio o Ritual, narrativa e imaginación religiosa descentrada en espiritualidades católicas contemporáneas*. Donde Juan Mauricio Renold (2008) se volcó a los ritos de sanación de Ignacio Peries Kurukulasuriya en Rosario. O, Gustavo Ludueña (2014), a los ritos de meditación de la Comunidad Mundial para la Meditación Cristiana en Buenos Aires.

Por el otro lado, hay una tradición de investigaciones que analizan *los ritos que trascienden el ámbito religioso de pueblos heterogéneos*. Tres trabajos disparadores fueron los de Edward Evans-Pritchard, Claude Lévi-Strauss y Max Gluckman. En *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Evans-Pritchard ([1937] 1976) analizó los ritos mágicos del pueblo azande (pp. 25-30). En *El hechicero y su magia* Lévi-Strauss ([1949] 1978) hizo lo propio con el pueblo nambikwara (pp. 197, 199). Y, en *Costumbre y conflicto en África*, Gluckman ([1956] 2009) se volcó a los ritos insurreccionales de múltiples pueblos africanos (pp. 141-142).

Encastrada, hay una tradición de investigaciones que no parten de la idea de analizar ritos, pero que llegan a descubrirlos. Dos trabajos significativos fueron los de Malinowski y Leach. En *Los argonautas del Pacífico occidental* Malinowski (1986) analizó un intercambio del pueblo trobriand, el *kula* (pp. 19-20). Al que terminó descubriendo como una técnica y también un rito (pp. 497-503). En *Sistemas políticos de la Alta Birmania* Leach (1975) se volcó a las estructuras de los pueblos kachin y shan (pp. 23-26). Y a donde llegó es que eran estructuras de subsistencia variadas, pero también con ritos que las volvían afines (pp. 301-303).

Todos los trabajos usaron como enfoque a la historiografía, la etnografía o ambas. Pero, como conceptos, usaron categorías diversas de rito. Se enfatizaron aspectos heterogéneos. Que la acción es una práctica de ejecución o pronunciación (Frazer, 2011, p. 39). Que el objeto es cualquier fenómeno (Malinowski, 1986, pp. 393-398). Que la regla es una prohibición (Frazer, 2011, pp. 141-142). Que la creencia es una sacralización (Mauss y Hubert, 2010, p. 177). Una mística (Evans-Pritchard, 1976,

pp. 34-35; Turner, 1980, p. 21). Una convicción sobre su eficacia (Lévi-Strauss, 1978, p. 196; Renold, 2008, p. 4). O un mito (Leach, 1976, p. 35). Que el rito tiene otros componentes, como la formalidad (Turner, 1980, p. 21). Que implica consecuencias, tales como la cura (Lévi-Strauss, 1978, p. 196; Renold, 2008, p. 4), la comunidad (Csordas, 1997, p. 21) o la autoridad (Ludueña, 2014, p. 99). Que consiste en símbolos, como del estatus (Leach, 1976, p. 33) o la protesta (Gluckman, 2009, p. 142). Y que resulta en éxito o fracaso, según si sus elementos culturales y sus elementos estructurales se adecúan o no entre sí (Geertz, 1993, p. 134).

Entre todos los aspectos, uno central a recuperar es la relación entre el rito y la técnica. Para Leach (1976), en los hechos los ritos no están separados del todo de las técnicas, ni al revés. Cada acción es más o menos ritual y técnica (p. 35). De igual forma, en adelante supondré que cada interacción es poco más ritual, poco más técnica. Pero no conservaré la diferenciación en la que lo ritual es lo expresivo y, lo técnico, lo creador. Porque, con Rappaport (2001), supongo que el rito expresa otros fenómenos y a la vez crea creencias y emociones. Pero también dado que considero que la mejor forma de investigar ambas proporciones no son las consecuencias de las acciones de los participantes, sino sus sentidos. De ahí que vuelva al autor donde empezamos la interpretación. Pienso que también fue Durkheim quien sistematizó la diferenciación más heurística entre el rito y la técnica. Principalmente en “La enseñanza de la moral en la escuela primaria”, Durkheim ([1909] 2000) identificó que la técnica se asemeja al rito en su componente regulativo. Pero que diverge de él en su componente no sacralizador, proyectivo. En la técnica hay proyección, y no sacralización. En lugar de sacralizar, las personas proyectan. La técnica es “el código de principios que ha consagrado el uso”, pero que tiene “un carácter propio, un carácter utilitario” (p. 277).

Por último. La categoría de rito de este trabajo es una herramienta para analizar. De un lado, las reglas a las que están sujetos los participantes de los Cursillos de Cristiandad para conducirse alrededor de ellos. Del otro lado, las sacralizaciones a ellos mismos y otros actores que esos participantes construyen juntos. Al igual que las reglas de participación, las adscripciones recíprocas y las limitaciones comunes, las *reglas de conducta* y las *sacralizaciones compartidas* ocurren sobre una base. Que, en este caso, también es el suelo de las *interacciones entre los participantes de Santa Fe*. Pero, como a esas interacciones ya las analizamos, en lo que sigue sólo las recuperaré para describir en profundidad sus reglas de conducta y sus sacralizaciones compartidas.

3. Las interacciones rituales de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe

De mi etnografía en los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe uno de los últimos emergentes fue que las interacciones que sus participantes establecen en círculo son interacciones rituales. Las *ponencias* (rollos), las *meditaciones*, las *oraciones*, los *sacramentos* y las *canciones* son rituales. Las *atracciones* (precursillados), los *filtrados* (selecciones), las *elecciones* (convocatorias) y las *capacitaciones* (preparaciones) son rituales. Los *encuentros*, como las reuniones de los círculos (decurias, grupos), los cierres de los cursos (clausuras) y las asambleas del movimiento (ultreyas), son rituales. Volviendo a la expresión de Firth (1940), esas interacciones del curso (cursillo), la planificación (precursillo) y la extensión (poscursillo) hacen a todo el movimiento un *ciclo ritual*. El movimiento arranca, frena, sigue y recomienza ritualizando.

El emergente me permitió comprender que, incluso las interacciones que en apariencia son sólo técnicas, en el fondo también son ritos. Implican proyecciones y también sacralizaciones. Los participantes tienen un proyecto. Suelen creer que sus prácticas en el curso, la planificación y la extensión son un medio para un fin. Un fin mediato y un fin último, cristianizar la persona para, así, cristianizar la sociedad. Pero podemos intuir que en las tres etapas recrean sacralidades. Principalmente, dos. Cristo, el ser central del ámbito cristiano. Y la otra persona o la figura nuclear de la arena humanista. También regeneran otros fines en sí mismos, ante todo otros seres y la propia persona. Concretamente, los protagonistas suelen expresar que el movimiento persigue su “finalidad” con una “estrategia” y un “método”. La finalidad es “la transformación en cristiano de los ambientes”. La estrategia, “que los hombres se vayan transformando en cristiano”. Y, el método, los “elementos” del cursillo, el precursillo y el poscursillo. Lo que no expresan, aunque sí podemos entrever, es que en los “tres tiempos” reproducen algunos “valores” básicos: “Dios”, el “Espíritu Santo”, “María”, los “santos” y el “uno mismo”. Entre los que sobresalen dos: “Cristo” y “los demás”.

Empezando la segunda etapa de mi trabajo de campo, una arista que me interesaba investigar eran los ritos de los participantes a los sacerdotes. Ya avanzado mi trabajo comprendí que esos ritos no son centrales. No porque los participantes no ritualicen a los sacerdotes, sino dado que lo hacen de forma afín a como se ritualizan entre sí. Nucleares son los ritos a la otra persona, sea el sacerdote, sea el otro participante, sea el no participante. Pero esos ritos no son los únicos fundamentales. También, y aún más, lo son los ritos a Cristo.

4. Las reglas de conducta de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe

Las interacciones establecidas por los participantes de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe son rituales. Se trata de una interactividad ritual que nos vuelve a permitir visibilizar sus estructuras, sus coacciones, restricciones y habilitaciones. Los participantes están sujetos a reglas para conducirse alrededor de los Cursillos. Son reglas que remiten principalmente a los fenómenos que introdujimos recién. Para conducirse ante todo con la otra persona y Cristo. Recuperando la clasificación de Durkheim (2003), son reglas *positivas*, *negativas* y *habilitantes*. Son prescripciones, tabúes y facultades. Como tales, son reglas *corporales*, *perceptivas*, *respaldatorias* y *correctoras*. Al superponer la amplia descripción de Goffman, vemos que son reglas de corporización, de “alimentación” (1970, p. 65), “gesticulación” y “habla” (p. 128). Reglas de percepción, o de “mirada” (1979, p. 62) y “escucha” (p. 57). Reglas de respaldo, o bien de “donación”, “ofrecimiento” o “prestación” (p. 79). Y reglas de corrección, de “disculpas” (p. 56) o “perdón” (p. 149).

4.1. La regla de fondo respecto a la otra persona y Cristo

De lejos, las reglas de conducta a la otra persona y Cristo se nos aparecen como caóticas, como un salpicado de prescripciones, tabúes y facultades. Pero, de cerca, se nos muestran ordenadas o conformando un sistema. Hay una regla de fondo que encadena a muchas otras que flotan por doquier. Es la regla *del amor*. Siguiendo una larga tradición del ámbito cristiano, ya perpetuada en la coyuntura fundacional de Mallorca, el movimiento de Santa Fe establece que *cada participante debe amar a cada persona*. Y que *debe amar a Cristo*.

“Ámense los unos a los otros como yo los he amado”. Quien habla es el mismo Jesús. Quien registra sus palabras es un discípulo, Juan. Y donde las leemos es en el versículo 12 del capítulo 15 de “La buena noticia según Juan” del *Nuevo Testamento* (2015). En los otros tres evangelios está escrito que el mandamiento era afín, pero no idéntico. Mateo, Marcos y Lucas recordaron que la frase había sido “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mateo 22, 39; Marcos 12, 31). O “al prójimo como a ti mismo” (Lucas 10, 27). Y que había sido anticipada por otra: “amarás al Señor, tu Dios” (Mateo 22, 37; Marcos 12, 30; Lucas 10, 27). En estas expresiones Jesús también les demandaba que se amaran los unos a los otros. Aunque no llamaba a cada quien “otro”,

sino específicamente “prójimo”. El cómo que les daba para amarse, más que aquel con que él mismo los había amado, era ese con que cada uno se amaba a sí “mismo”. Y también les pedía que amaran a Dios, su “Señor”. Es decir, al Padre y el Hijo, a Yahvé y él mismo. “Con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente” (Mateo 22, 37). O con todo eso y “con todas tus fuerzas” (Marcos 12, 30; Lucas 10, 27).

Podemos explicar los matices entre los cuatro recuerdos del mandato de Cristo planteando que fueron consecuencias de ciertos conflictos en la comunidad cristiana. Discusiones emergidas al calor de la efervescencia, de las emociones radicales propias del poco tiempo o puñado de décadas existente entre la segunda generación de discípulos y el mismo Cristo (Halbwachs, [1941] 2014, pp. 181-182). Segunda, y no primera, generación, porque no fueron los apóstoles ni los seguidores allegados quienes devinieron los evangelistas (p. 186). Al menos, no los evangelistas canónicos. Si llegaron a serlo, fue como evangelistas apócrifos, no oficializados por la institución católica. Los discípulos instituidos como evangelistas vivieron a fines del siglo I. Es probable que Marcos escribiera su Evangelio hacia el 71, en Roma. Que Mateo y Lucas lo hicieran entre el 80 y el 90, en Antioquía o Damasco, y en Grecia o alguna zona de Asia Menor. Y que Juan hiciera lo propio entre el 90 y el 100, también en cierta región de Asia Menor, o en Éfeso o Samaría (Piñero, 2009, pp. 16, 43, 83, 166).

Al amplificar la explicación podemos agregar otro planteo. Los seguidores de Cristo que, en lugar de recuperarlo 40 años después de su vida, lo hacen pasados 20 siglos, no disputan sus recuerdos sobre cómo vivió. Disputan sus interpretaciones sobre esos recuerdos, construidos por los evangelistas. Lo hacen apasionándose y discrepando más o menos. Pero sin excluir la posibilidad de sintetizar esas comprensiones que hacen sobre aquella memoria colectiva.

Así es que podemos entender a Bonnín cuando escribió “en el mandato de amar se resumen toda la Ley y los Profetas: amar a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo como a nosotros mismos, por amor de Dios” (2004b, p. 149). Bonnín interpretó que podían unirse los recuerdos de Juan con los recuerdos de Mateo, Marcos y Lucas. Si bien también les agregó otro matiz. Descifró que el amor de Dios a cada persona era menos el modelo que el motivo del propio amor de la persona a su prójimo. El modelo sería principalmente el amor de la persona a sí misma. Al “como yo los he amado” de Jesús, registrado por Juan, Bonnín lo decodificó más como la razón que como el estilo del “ámense los unos a los otros”. Sería ante todo en el “como a ti mismo”, registrado por Mateo, Marcos y Lucas, donde el “amarás a tu prójimo” tendría su estilo.

El mandato de Cristo, el “Mandamiento Nuevo” (2006a, p. 186), aloja una creencia nueva: “Dios me ama”. Que es “la verdad más verdadera y el bien más bueno, el único valor que valora todos los demás, y que jamás se desvalora, porque es calcular el valor de lo que vale, al cambio que no cambia” (2004a, p. 50). La idea del amor de Dios a cada persona, incorporada por cada quien, hace que todo el mandato se desvanezca como tal, deviniendo un motivo de amor al prójimo. Esa “gozosa realidad que Cristo nos revela: que somos amados por Dios”, es el “hecho que nos posibilita el que le amemos a Él, al prójimo y al mundo” (2007, pp. 23-24).

Motivada a amar al prójimo, la persona debe buscar en sí misma el modelo para amarlo. El mandato de Cristo también cobija una referencia nueva: el “ti mismo”. La medida del amor al prójimo está en el amor de la persona a sí misma, en el amor que se tiene entendiéndose y tratándose. Pero, si el amor de la persona a sí misma se agota en ella, el egoísmo emergente obstaculiza el amor al prójimo. “Pensar en el prójimo, tratar a los demás como quisiéramos ser tratados nosotros... eso destensa, porque todas las tensiones son producidas por el orgullo, el egoísmo o la ambición” (2006c, p. 41).

De la forma con la que se ama a sí misma, la persona debe amar al prójimo. Pero primero debe amar a Dios. El mensaje de amor que reside en el mandato de Cristo se flexiona sobre su emisor, el eje de la situación: hay que amarlo “sobre todas las cosas”. Al amor prioritario de la persona a Dios, Bonnín pudo recuperarlo uniendo los recuerdos de Mateo, Marcos y Lucas. O pudo hacerlo siguiendo la tradición de la institución, que reformula así al primero de los 10 “mandamientos” de Dios, registrados en el “Éxodo” y el “Deuteronomio” de la *Biblia* (2019). Amar a Dios “con todo el corazón, toda el alma, toda la mente y todas las fuerzas” llevaría directo a amarlo “sobre todas las cosas”. O bien, el “no tendrás otros dioses delante de mí” (Deuteronomio 5, 7) se traduciría, como afirmación, en el “amar a Dios sobre todas las cosas” (*Catecismo de la Iglesia Católica*, punto 2093). Sea como sea, Bonnín postergó el amor prioritario de la persona a Dios. En el centenar de documentos que publicó casi ni lo mencionó. Casi siempre enfatizó el amor inspirador de Dios a la persona. El hilo de Ariadna de su imaginario era el “amor de Dios”, el “Dios me ama”.

Hervás (1968) escribió algo afín. “Saber que Dios me ama, saber que Dios es eternamente fiel a su amor, me lleva a orientar toda mi vida según el amor de Dios”. Orientación que implica dos amores. El “amor a Dios; es decir, al Ser totalmente Otro, fuente y raíz de mi existencia, meta de toda mi vida, que habita en mí y yo en El”. Y el “amor a los hermanos: en quienes vive Dios y se encarna Cristo” (p. 185).

“Mi mandamiento es este: ámense unos a otros como yo los he amado”. La inscripción está hecha en letras bordó. Enmarca ambos lados de una cruz con la figura de Cristo. Esa cruz de la capilla grande de la casa de retiro de los Cursillos de Santa Fe. En sí misma, pintada en la pared de atrás del altar, es difícil que se nos pase por alto. Aún más si la asociamos a la *Guía del peregrino*.

La *Guía del peregrino* recupera el mandato de Cristo uniendo los recuerdos de los cuatro evangelistas. Les actualiza a los cursillistas que, para Juan, Jesús les mandó que se amaran los unos a los otros, como él mismo los había amado. Y les refresca que, según Mateo, les ordenó que amaran a Dios, su Señor, con todo el corazón.

Sin embargo, la guía avanza un paso más, señalizándoles a los cursillistas el estilo que deben adoptar para concretar el *amor al otro* y el *amor a Dios*. Es un estilo configurado por la realización de prácticas diversas. Ante todo, por la donación como *solidaridad* con el necesitado, *generosidad* con el cercano y *dedicación* a Dios. La disculpa como *reconciliación* con el cercano y Dios. El habla y la escucha como *diálogo* con ambos. Y la alimentación como *recibimiento* de Dios.

La guía es el manuscrito ritual central del movimiento. Es, en simultáneo, una formulación, una exposición y una orientación de varios de sus ritos. Así como una predicación y una introspección alrededor de ellos. Unidad que la diferencia de otros documentos rituales del ámbito religioso, como los que atraviesan al ámbito hindú védico. Que “se dividen en Vedas o Saṃhitās, Brāhmaṇas y Sūtras. Los Saṃhitās son recopilaciones de himnos y fórmulas recitadas en los ritos. Los Brāhmaṇas son comentarios mitológicos y teológicos sobre los ritos. Los Sūtras son manuales rituales” (Mauss y Hubert, 2010, p. 77). Y, pese a que los Vedas son más antiguos, todos valen igual, conformando una retícula. En cambio, los documentos que recorren al sistema de ritos de los Cursillos se centran en la guía del peregrino. Que es, todo junto, una recopilación de oraciones y canciones, un comentario sobre ellas desde la enseñanza cristiana, la doctrina católica y el imaginario cursillista, y un manual para practicarlas. Incluso, un código de ética y un diario de reflexión.

La guía es uno de los documentos más antiguos de toda la historia del movimiento. De entrada, es un devocionario que se remonta a los 40, a Mallorca. Un libro de oraciones compuesto por Gayá y editado por primera vez por el consejo diocesano de los jóvenes de la Acción Católica, del que él era el consiliario. “Un folleto pequeño, denso y picante” (*Proa*, febrero de 1948). Desde Mallorca, el folleto recorrió todo el mundo, deviniendo el “oracional típico” de los cursillistas (Saiz, 1998, p. 14).

Sea en Alemania, Estados Unidos, Burkina Faso, Nueva Zelanda o Japón, los dirigentes de cada cursillo le dan a cada cursillista un ejemplar traducido a su propia lengua. En las sucesivas páginas cada quien puede descubrir una serie de oraciones, más tradicionales o más innovadoras. Por ejemplo, junto a la “Santa Misa”, el “Padre Nuestro”, el “Credo” y el “Ave María”, puede encontrar la “Hora Apostólica”. O, junto al “Vía Crucis” y el “Santo Rosario”, la “Visita al Santísimo”. La hora apostólica, “la oración del Apóstol a Jesucristo” (*Proa*, febrero de 1948), fue la gran innovación de Gayá. La visita al Santísimo, adaptada a la dinámica de la Acción Católica, quizás también fuera una de las novedades que introdujo. Sin duda, no lo fueron las otras oraciones, que eran antiguas tradiciones de la institución. Lo que Gayá quería era darles una “guía espiritual” (Saiz, 1998, p. 14) a los jóvenes que peregrinarían a Santiago de Compostela. Lo que también terminó creando fue la guía de devoción de los cursillistas.

En junio del 2021 fui a la sede de Santa Fe y compré una guía por \$200. La impresión era actual y, el editor, el Secretariado Nacional de la Argentina (2018a)¹. Es un “libro de bolsillo”, que de verdad entra en el bolsillo. De 11 centímetros de alto, 9 de ancho y casi 1 de espesor, se puede guardar fácil y llevar a cualquier lugar. Cada cursillista recibe su ejemplar en su cursillo, con la idea de que pueda usarlo ahí mismo y en su poscursillo. A modo de ejemplo, puede recurrir a él durante las misas de los tres días, pero también durante las misas de los lunes que se hacen semana a semana. Abriéndolo, después de descubrir que la legalización de la autoría aún está en trámite, lo primero que puede ver es la ya omnipresente cruz con la figura de Cristo. Falta lo que la ley llama “registro de propiedad intelectual”, pero no lo que los protagonistas nombran como la “cruz del cursillista”. Además, una primera expresión que el cursillista puede leer es una definición, una conceptualización de la peregrinación como trayectoria hacia Dios. “Peregrinar es caminar por Cristo hacia el Padre, a impulsos del Espíritu Santo, con la ayuda de María y de todos los santos, llevando consigo a los hermanos” (p. 2).

¹ El secretariado nacional de la Argentina es el máximo aparato de conducción del movimiento en el país. Implica a los secretariados arquidiocesanos o diocesanos, subaparatos con la misma función, pero en cada arquidiócesis o diócesis, y distribuidos en “delegaciones zonales” o regiones. Cada cuatro años el secretariado nacional convoca las “convivencias nacionales”, o bien, encuentros donde con algunos representantes de los secretariados locales elige una “mesa directiva nacional”. Que es su aparato rotativo de administración, para el cuatrienio siguiente. Los secretariados locales se postulan antes y uno gana con la mitad más uno de los votos de los asistentes. Las convivencias establecen los “lineamientos básicos oficiales”, la proyección actualizada, del movimiento para el período. La mesa relaciona al movimiento con la conferencia episcopal argentina, que lo reconoció en 1982 (Cursillos de Cristiandad de la Argentina, 1982; *De Colores*, enero del 2013, p. 9). Del 2018 al 2022 la mesa tiene su “sede” en Salta (septiembre del 2018, p. 5). Del 2014 al 2018, la tuvo en Resistencia (octubre del 2014, p. 6). Y, del 2010 al 2014, en Río Cuarto (enero del 2012, p. 16). En Santa Fe la mesa residió de 1994 al 2002.

Pasando la página, el cursillista puede encontrar los nombres de dos clérigos. El de un presbítero, vice-asesor espiritual del movimiento de la Argentina, que autorizó la edición después de establecer que en ella “nada se opone” a la doctrina. Y el del obispo de Mar del Plata, que en consecuencia sentenció: “imprímase”. “*Nihil obstat*”, diagnosticó el primero. “*Imprimatur*”, decretó el segundo. Si al cursillista no lo atrae intentar comprender las fórmulas en latín, tal vez si lo haga hallar que la guía pasa inmediatamente a interpelarlo de forma personal.

A TI,
que un día te encontraste con Cristo,
que tienes el alma llena de angustias e ilusiones,
que notas que el mundo te disgusta, que no te resignas a una vida mediocre,
que eres peregrino, que no encuentras en la tierra una ciudad permanente,
y te sabes caminante de un más allá, se te dedican estas páginas.
Se trata de un libro de oración, creemos que podrá ayudarte, durante el Cursillo y en tu cuarto día; por eso te lo ofrecemos en nombre de

TU SEÑOR (p. 5).

De la interpelación a la página 122 el devocionario implica unas 50 oraciones. Las que ya mencionamos y otras, como la *Oración por la paz*. Que fue compuesta por San Francisco de Asís, pese a que la guía no lo referencia como su autor. Entre las páginas 123 y 130 hay un cancionero. Son cinco canciones, entre las que está *De Colores* y otra que le disputa su carácter de himno: *Cursillista*. Las últimas tres páginas antes del índice son hojas en blanco, que cada quien puede completar como registro. Son los “recuerdos de mi peregrinar”.

Mientras se desarrolla el devocionario, se desenvuelve una exégesis, una instrucción y una exhortación. Algunas aclaraciones, algunas indicaciones y algunos mandatos acompañan a varias de las oraciones, a veces entre paréntesis, otras de forma abierta. Un ejemplo está en una sección de dedicación a Dios, de “ofrecimiento de obras”. La guía aclara que las obras trascienden las prácticas, incluyendo sus consecuencias y las emociones. Son “las alegrías y tristezas, éxitos y fracasos, actividades y descansos de nuestro día...”. A la vez, la guía indica que el ofrecimiento conviene hacerse empezando el día, antes de trabajar o estudiar en los lugares para ello. Pero, si en lugar de hacerlo “cada mañana”, el cursillista lo hace cada tarde o cada noche, no falla. Tampoco infringe algo si lo hace antes de ir a su club o peña, en vez de hacerlo “antes de ir al taller, a la oficina, al estudio o al trabajo”. Que no quita que sí haya una ofensa que pudiera cometer. Justamente, lo que la guía le manda al cursillista es que se ofrezca en algún momento del día. “Dedica tú tus obras, cada día, al Señor”.

Es un ofrecimiento al estilo de algún antecesor del linaje judeocristiano. “El salmista cantaba: ‘Yo dedico mis obras al Rey’”. Y es un ofrecimiento que se razona como deber a Dios, que es eterno y entonces es la única realidad que lo merece del todo. “Sirve tú al Rey inmortal de los siglos, el único que merece tu entrega total”. No obstante, el ofrecimiento no sólo es una carga, una acción a cumplir independientemente de quererlo. También es un bien o una conducta que beneficia a su actor. Quien se ofrece a Dios, gana ofrecerse a lo único que siempre vive, como lo comprendió uno de los colaboradores de Ignacio de Loyola. “Recuerda la frase de S. Francisco de Borja: ‘No quiero servir a señor que se me pueda morir’” (p. 27).

Donde la guía recupera el mandato de Cristo en casi toda su complejidad es en una sección intermedia, dedicada al autoexamen. El cursillista se topa con el “examen de conciencia”, consistente en su propia evaluación de su cumplimiento del mandato de Cristo. “El examen de conciencia es una confrontación sincera y serena entre la conciencia y las normas evangélicas propuestas por la Iglesia”. Debe empezar recordando que Dios lo ama. “Comiéndolo reconociéndote en la presencia del Dios del amor y la verdad, que nos conoce más que nosotros mismos” (p. 78). Después debe juzgar si acata lo mandado respecto al mismo Dios, el otro y sí mismo. Debe dictarse una sentencia sobre la “relación con Dios” (p. 78), la “relación con los demás” (p. 79) y la “relación conmigo mismo” (p. 81).

El cursillista debe configurar su evaluación sobre su relación con Dios recuperando en algo el registro de Mateo, afín a los de Marcos y Lucas. “El Señor nos dice: ‘Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón’ (Mt 22, 37)” (p. 78). A su evaluación sobre su relación con el otro debe configurarla recuperando de lleno el registro de Juan. “El Señor nos dice: ‘Ámense los unos a los otros como yo los he amado’ (Jn 15, 12)” (p. 79). Pero, sobre su relación con sí mismo, no debe configurar su evaluación recuperando los registros de Mateo, Marcos y Lucas, sino otro de Juan hasta ahora ausente. “El Señor nos dice: ‘El que obra conforme a la verdad se acerca a la luz’ (Jn 3, 21)” (p. 81). La clave no es que Jesús dijera “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. La cita del registro de Juan puede sorprendernos, porque posterga el amor al sí mismo, enfatizando la obra de la verdad. Y, así, acentúa una acción que apunta a cualquier actor, independientemente del sí mismo.

Sea como sea, para saber si está amando a Dios, amando al otro y obrando la verdad sobre sí mismo, el cursillista debe revisarse siguiendo 30 bloques de preguntas. Siete, respecto a Dios. 11, al otro. Y, 12, a sí mismo.

Primero. El cursillista, revisando su amor a Dios, debe preguntarse si le dedica su propio tiempo. Si dialoga con él en la oración. Si lo hace de forma genuina, si lo hace en compañía durante la misa, si incorpora su palabra. Si accede a los sacramentos, recibéndolo en la comunión y reconciliándose con él en la confesión. Si confía en su protección como Padre. Si no adora a otros dioses, que lo alejan de él, así como del amor a la Virgen y el respeto a los santos. Y si cristianiza la sociedad.

- ¿Cuál es el tiempo que dedico a Dios en mi vida?
- ¿Tengo presente que mi relación con él crece y se fortalece en la oración?
- ¿Es mi oración un auténtico diálogo con Dios?
- ¿Qué lugar doy a su Palabra, a los sacramentos, a la celebración comunitaria de la misa en mi fe?
- ¿Confío sólo en las capacidades o me abandono a la protección paternal de Dios?
- ¿Evito los cultos supersticiosos o que puedan apartarme de mi fe, del amor a la Virgen María o del respeto de santos y santas?
- ¿Doy testimonio valiente de mi fe en mi ambiente? (pp. 78-79).

Segundo. Revisando su amor al otro, el cursillista debe preguntarse si decide amarlo como prójimo. Si se muestra sensible ante su dolor, si intenta aliviarlo. Si se muestra generoso con cada cercano, cada familiar, cada vecino, cada amigo. Si reza por él, si se preocupa por él, si tiene en cuenta su necesidad, si le comparte su propia alegría y tristeza, si dialoga y se reconcilia con él. Si se solidariza con el necesitado y el pobre. Si se responsabiliza por su propia ciudadanía y trabajo. Si se ocupa de la institución, de su unión. Si cristianiza la sociedad, o quiere hacerlo. Si colabora en ella. Si defiende la humanidad, contra la discriminación, la marginación y la exclusión. Y si respeta y promueve la vida, su dignidad y su progreso.

- ¿Vivo el amor al prójimo como una decisión responsable?
- ¿Está mi solidaridad expresada en actitudes concretas con todo necesitado, participando de la opción preferencial por los pobres?
- ¿Soy generoso con mi familia, mis amistades, mis vecinos?
- ¿Soy sensible al sufrimiento ajeno? ¿Hago algo para aliviarlo?
- ¿Cómo es mi relación con quienes están a mi lado (esposo/a, hijos, amigos, vecinos)? ¿Me preocupo por ellos? ¿Tengo en cuenta sus necesidades? ¿Rezo por y con ellos? ¿Comparto mis alegrías y frustraciones? Ante situaciones difíciles, ¿busco con ellos el diálogo, la reconciliación y el encuentro? ¿Perdono y pido perdón?
- ¿Cumplo responsablemente con mi trabajo? ¿Y con mis obligaciones ciudadanas?
- ¿Colaboro eficazmente en la sociedad como ciudadano responsable del bien común?
- ¿Defiendo todos los derechos humanos, sin discriminaciones, exclusiones o marginaciones?

- ¿Respeto y promuevo la vida de los otros, su dignidad, su progreso en todos los órdenes?
- ¿Tengo una preocupación permanente por la unidad de la Iglesia, la evangelización y la realización de la paz y la justicia?
- Mis intenciones y pensamientos más íntimos, ¿se orientan a realizar el proyecto del Reino propuesto por Jesús? (pp. 79-81).

Por último. Sobre sí mismo, el cursillista debe revisar si obra la verdad. Que implica que revise si se ama a sí mismo, de forma explícita o implícita. Más precisamente, debe preguntarse si reconoce que Dios lo ama, motivándolo a amarse a sí mismo. Si ama su cuerpo. Si obra según su conciencia. Si purifica su obrar, su pensamiento y su palabra. Si mejora sus talentos. Si controla el egoísmo. Si domina la ira. Si maneja la angustia, la ansiedad, la ambición y el orgullo. Si mantiene a raya el placer, el poder y el tener desmedidos. Si asume el dolor de la vida. Si usa la prensa para crecer. Y si se muestra liberado, como “hijo” de Dios.

- ¿Me preocupo seriamente por mi vida espiritual? ¿Obro según mi conciencia y busco constantemente la verdad?
- ¿Educo y mejoro mi carácter, mejoro mis talentos? ¿Cultivo mis capacidades humanas, especialmente afectivas e intelectuales, creciendo en espiritualidad y responsabilidad?
- ¿Domino mi voluntad frente al egoísmo en sus diversas manifestaciones (impurezas, vicios, robos, falsedad, etc.)?
- ¿Tengo real pureza de pensamiento, palabra y obra?
- ¿Amo mi cuerpo como “templo del Espíritu Santo” y cuido de mi salud?
- ¿Utilizo los medios de comunicación con responsabilidad y para un crecimiento espiritual e intelectual, evitando la pornografía, la violencia o las tergiversaciones ideológicas?
- ¿Me dejo llevar por un desmedido afán de placer, tener y poder en sus variadas formas?
- ¿Asumo con serenidad las pruebas y dolores de la vida?
- ¿Soy orgulloso y ambicioso o ansioso y angustiado?
- ¿Domino las agresividades y la ira?
- ¿Me reconozco querido/a por Dios y aprecio mis valores y capacidades como dones y gracias para respetar mi autoestima y vivir un auténtico amor a mí mismo?
- ¿Trato de vivir con la auténtica libertad de hijo/a de Dios? (pp. 81-82).

El autoexamen le permite al cursillista identificar sus faltas, sus rupturas del mandato de Cristo. “Pecados” que, a diferencia de los enumerados en los exámenes de conciencia tradicionales, no consisten en el quiebre del “decálogo” de Dios. La evaluación no convoca los 10 mandamientos dados por Yahvé a Moisés y por intermedio suyo a Israel, sino al mandamiento dado por Jesús a sus discípulos y toda persona. Se trata de preguntarse cuestiones como “¿vivo el amor al prójimo?” o “¿amo mi cuerpo?”. No otras como “¿maté?” o “¿deseé la mujer de mi prójimo?”.

Ahora bien, en el *Nuevo Testamento* (2015) está registrado que Cristo profundizó su mandato. Jesús les mandó a sus discípulos y oyentes que se amaran unos a otros, independientemente de quién fuera el otro. Más allá de que fuera un prójimo, “amigo” o “hermano” o un no prójimo, “enemigo” o “pagano”.

Inmediatamente después del “ámense los unos a los otros como yo los he amado”, Jesús les dijo a quienes lo seguían y escuchaban que debían amar a sus amigos, entregándose. “Nadie tiene un amor más grande que el que da su vida por sus amigos” (Juan 15, 13). Ellos mismos eran sus amigos, diferentes de los siervos, quienes no conocen a su señor. “Ya no los llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor. Los llamo amigos, porque les he dado a conocer todo lo que me ha dicho mi Padre” (15, 15). A pesar de que había una condición para ser amigos, que era cumplir precisamente su mandato. “Ustedes son mis amigos si hacen lo que les mando” (15, 14).

Aun así, Jesús también les dijo a quienes venían detrás suyo y oían sus palabras que debían amar a sus enemigos. “Ustedes oyeron que se dijo: Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo; pero yo les digo: amen a sus enemigos” (Mateo 5, 43). “Pero yo les digo a los que me están escuchando: amen a sus enemigos” (Lucas 6, 27).

Cada persona debía amar a su enemigo, a quien la odiaba o la perjudicaba, beneficiándolo. “Hagan el bien a aquellos que los odian, bendigan a los que los maldicen, oren por los que los maltratan” (6, 27-28). O “ustedes amen a sus enemigos, hagan el bien” (6, 35). Cada maltratado debía beneficiar al maltratador permitiéndole que, después de ofenderlo, lo volviera a hacer. “Al que te pegue en una mejilla, preséntale también la otra, y no le niegues la túnica al que te quitó el manto” (6, 29). Cada despojado debía beneficiar al despojador dándole lo que quería, sin demandárselo. “Da siempre a todo el que te pida, y al que te quite lo tuyo no se lo reclames” (6, 30). O bien, “presten sin esperar que les devuelvan” (6, 35).

La persona debía amar al enemigo tal como quería ser amada por él. “Traten a los demás como ustedes quieren que ellos los traten” (6, 31). Debía hacerlo por tres razones. Primero, para ser ella misma beneficiada por Dios. “Entonces tendrán una gran recompensa y serán hijos del Altísimo, porque él es bondadoso con los ingratos y con los malos” (6, 35). “Den y Dios les dará” (6, 38). Segundo, dado que debía ser misericordiosa, como Dios lo era con ella misma. Debía perdonar, no condenar y no juzgar. “Sean misericordiosos así como el Padre de ustedes es misericordioso. No juzguen y Dios no los juzgará. No condenen y Dios no los condenará. Perdonen y Dios los perdonará” (6, 36-37). Por último, puesto que debía evitar el facilismo de beneficiar

sólo al amigo. “Si aman a quienes los aman, ¿qué mérito tienen? Porque también los pecadores aman a quienes los aman. Si hacen el bien a quienes les hacen bien, ¿qué mérito tienen? Porque también los pecadores hacen lo mismo” (6, 32-33). Que implicaba evitar saludar sólo al amigo. “Y si saludan solo a sus hermanos, ¿qué hacen de extraordinario?, ¿no hacen también esto mismo los paganos?” (Mateo 5, 47).

Acá podemos descubrir otra síntesis de Bonnín, con algunas reformulaciones. Bonnín no definió al no prójimo como “enemigo”. Pero sí lo hizo con un nombre que sonaba a “pagano”. O a “gentiles” (2006a, p. 52). Como vimos, el término que usó para la persona no identificada con el ámbito cristiano no fue uno asociado al conflicto entre religiones, sino a la carencia de cristianismo: el “alejado” de Cristo. Que contraponía a otra palabra articulada con la tradicionalidad del catolicismo: el “de siempre” de la Iglesia. A ambos vocablos los conectó con otro par. Para el “prójimo”, nombrado por Jesús, reservó el “cercano”. Para el no prójimo, no nombrado por Jesús, el “lejano”. En cualquier caso, Bonnín estableció que el amor al cercano, la persona próxima, debe anteceder al amor al lejano o la persona distanciada. “Sólo en la medida en que amemos a los de nuestro entorno de tal manera que ellos se sientan comprendidos y amados como personas [...], podremos pensar que nuestra preocupación por los lejanos es legítima” (2004a, p. 52). El amor al lejano debe continuar al amor al cercano, que debe singularizarse como amor de amistad. “Ser amigo del cercano es la traducción más exacta y actual de amar al prójimo” (p. 52).

Hervás (1968) siguió una línea afín. Subsumió la amistad en el amor, junto a la caridad. Citando a un teólogo de prestigio en la institución, un “doctor de la Iglesia”, diferenció ambos amores. La caridad debe apuntar a todas las personas. La amistad, a algunas. “Ama a todos con mucho amor de caridad -decía San Francisco de Sales-, pero ten amistad sólo con los que pueden comunicar contigo cosas virtuosas [...].” (p. 302).

Bonnín y Hervás traducían la regla del amor a la otra persona como una regla de la amistad. Como si interpretarían que Jesús, al lado del “ámense los unos a los otros como yo los he amado”, hubiera dicho: “sean amigos unos de otros como yo fui amigo de ustedes”. Habría en su interpretación cierta transcripción de una regla de conducta, la regla de amar, como una regla de identidad o la regla de ser amigo. Regla fundada en una realidad, que “Dios me ama”, o bien que “Dios es mi amigo”. Sería “la gran verdad no sabida, olvidada o no debidamente apreciada de la amistad viva y personal con Jesucristo” (Bonnín, 1971, p. 54). O lo que se escucha cuando “Jesucristo te habla”: “soy tu Dios y quiero ser tu amigo” (Hervás, 1968, p. 369).

Desde ya, el Dios del amor y la amistad no fue una invención de Bonnín ni Hervás. Para advertirlo, basta que consideremos a otra doctora de la Iglesia, una de las místicas más reconocidas en la historia de la institución. Hacia 1562 Teresa de Ávila o Santa Teresa de Jesús ([1588] 2015), en su *Libro de la vida*, ya escribía sobre la oración: “no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama” (p. 103).

En línea con De Ávila, Bonnín unió el amor y la amistad con la comunicación. Si el amor al cercano debe singularizarse como amor de amistad, a su vez, este debe hacerlo como comunicación al estilo de Cristo. “La relación de amistad es la forma genuinamente humana y genuinamente evangélica de comunicación entre los hombres” (2004a, p. 76). Pero esa comunicación con el cercano, con “los que tienes cerca”, se logra cumpliendo de nuevo una regla de conducta. Debe concretarse “con tu actitud de escucha, de comprensión y hasta de cariño y de ternura”. Que implica evitar los “sermones morales y paternales” (2007, p. 121).

Sólo después de priorizar el amor de amistad al cercano, debe recurrirse a lo que Hervás pensaría como amor de caridad a toda persona. Y que Bonnín traduciría como caridad al lejano. Esa caridad debería concretarse en otra actitud, consistente en “preocuparse de los que en tierras lejanas padecen toda clase de penalidades, rezar por ellos y hasta hacerles llegar nuestra ayuda económica” (p. 121).

La *Guía del peregrino* editada por el Secretariado Nacional (2018a) y usada en Santa Fe también recupera la profundización que Cristo hizo de su mandato. Les actualiza a los cursillistas que Jesús les mandó que se amaran unos a otros, independientemente de que el otro fuera un prójimo, un no prójimo o cualquiera.

A esta altura la guía les vuelve a dar señales a los cursillistas sobre el estilo que deben adoptar para concretar el *amor al otro*. Estilo vuelto a centrar en la donación, la disculpa y el habla y la escucha. La donación como *entrega al amigo*. La disculpa como *perdón al enemigo*. El habla y la escucha como *no condena ni juzgamiento a nadie*.

La recuperación emerge en toda su densidad en una sección final, dedicada a la conmemoración del camino de la cruz de Jesús. Antes del cancionero, al cursillista se le abre el vía crucis, en el que puede rememorar la condena, la muerte, la sepultura y la resurrección de Jesús. Son 15 etapas. Cada una comienza con la cita de un pasaje del Evangelio. Sigue con unas palabras a Jesús o un comentario sobre él, un bloque de preguntas y un momento de silencio. Y se cierra con una oración. “Te adoramos, Cristo, y te bendecimos. Que, por tu santa cruz, redimiste al mundo” (p. 105).

Como si el camino de la cruz fuera un complemento del autoexamen, el cursillista debe revisarse siguiendo varias preguntas. Por un lado, debe preguntarse si se entrega por su amigo, como Jesús se entrega por él mismo. “¿Estamos dispuestos a dar la vida por los hermanos con nuestro tiempo, nuestro amor, y con el sacrificio hasta las últimas consecuencias?” (p. 119). Por otro lado, el cursillista debe preguntarse si perdona a su enemigo, cumpliendo lo que Jesús le mandó. “¿Tenemos presente que Jesús nos pide que amemos incluso a nuestros enemigos, y que para amarlos es preciso primero perdonarlos de corazón?” (p. 118). Al respecto, el cursillista debe preguntarse si no condena al otro, como el gobernador del Imperio Romano en Judea, Poncio Pilato, condenó a Jesús. “¿Actuamos como los poderosos, condenando injustamente a otros con nuestros hechos, nuestras palabras o nuestros chismes?” (p. 104). El cursillista también debe preguntarse si no juzga al otro, tal como los soldados de Roma juzgaron a Jesús. “Ante la mirada de Jesús desnudo preguntémonos si no desnudamos a otros con nuestra mirada, nuestros malos deseos, nuestros comentarios, difamaciones y críticas” (p. 117).

Entretanto, la guía profundiza algunas aristas que antes vimos que subsume en el mandato de Cristo. Les especifica a los cursillistas que deben amar a Dios no sólo como Yahvé, sino también como Jesús eucaristía y Jesús histórico.

En este punto lo que la guía hace también es darles señales a los cursillistas sobre cuál es el estilo que deben adoptar para concretar el *amor a Dios*. Si al estilo lo configura la disculpa como reconciliación, la alimentación como recibimiento y el habla y la escucha como diálogo, esas prácticas se efectivizan en otras. La reconciliación como *confesión a Yahvé*. El recibimiento, como *comunión con el Jesús eucaristía*. El habla, como *petición al Jesús eucaristía*. La escucha, como *lectura del Jesús histórico*.

Los agregados irrumpen en las secciones dedicadas a la armonización con Yahvé, la unión con el Jesús eucaristía y el encuentro con él. O al “sacramento de la reconciliación” (p. 76), la “institución de la eucaristía” (p. 99) y la visita al Santísimo.

Después de autoexaminarse, el cursillista debe armonizarse con Yahvé. Dos páginas antes del examen de conciencia se le introduce la sección del sacramento de la reconciliación, al que el mismo examen apunta. La reconciliación es una expresión del amor de Yahvé a la persona, de su misericordia, de su perdón. Y es una expresión de la alegría de la persona, por ese amor. “Es el sacramento del Amor que perdona. Dios te perdona porque te ama y para que le ames más a Él”. También “es sacramento de alegría, porque es el reencuentro con nuestro Padre, con los hermanos y con las cosas”. Cuando el cursillista le falla a Yahvé, se aleja de él. “El pecado te ha distanciado de

Dios, tu Padre”. Se aleja cuando le falla de forma directa o cuando lo hace fallándole al otro. “Te has enemistado con los hombres, tus hermanos; con la Iglesia, tu familia”. Para acercarse o reconciliarse, debe buscar la intermediación de un sacerdote. “A Dios se vuelve por el ministerio de la Iglesia. El Sacerdote, que representa a Cristo, nos recibe, nos escucha, y nos perdona en nombre de Dios”. Si el mediador es su director espiritual, mejor. “Si habitualmente recurres al mismo sacerdote, éste, por medio de la ‘Dirección Espiritual’ puede orientarte mejor, animarte, señalar los obstáculos del camino y los medios para superarlos”. A la declaración de las faltas debe hacerla cada persona con cada sacerdote. “La confesión de los pecados es personal”. Pero la confesión puede presuponer un encuentro entre personas, donde reflexionen sobre el amor de Yahvé, motivando a cada quien a hacer una retracción y una promesa de compensación. “Se puede disponer a los penitentes mediante una celebración comunitaria con reflexiones sobre el amor misericordioso del Padre e incitar a un verdadero arrepentimiento y propósito de enmienda” (pp. 76-77).

Al mismo tiempo que se armoniza con Yahvé, el cursillista debe unificarse con el Jesús eucaristía. Al final de la oración central a la Virgen, del santo rosario, se le presenta la sección de la institución de la eucaristía. El “quinto misterio” revive el momento de la última cena cuando Jesús les insinuó a sus discípulos que pronto los dejaría en su cuerpo de hombre. Pero que siempre los acompañaría en otro, la eucaristía, que ahí mismo estaba instaurando. El momento fue otra expresión del amor de Jesús a la persona. Y cada persona debe comulgar con él, introduciendo su cuerpo en su propio cuerpo, para que su amor se actualice y se irradie a la otra persona. “En este misterio de amor, descubrimos que Jesús debía irse, pero él quiso quedarse en el pan eucarístico; nosotros al comulgar nos hacemos también alimento para los demás” (p. 99).

Además de unificarse con él, el cursillista debe encontrarse con el Jesús eucaristía. La sección de la visita al Santísimo le muestra que, por una parte, debe pedirle por toda persona al Jesús que estaría delante suyo. “Ante la presencia real de tu Maestro, de tu Señor, de tu Amigo, ábrele tu corazón. Pídele por todos, por la Iglesia y sus pastores, por las familias, por tus hijos, tu trabajo, los enfermos y difuntos”. Por la otra parte, el cursillista debe silenciarse para poder escuchar a Jesús. “Un momento de silencio para escuchar lo que el Señor quiere decirte...”. No debe esperar que sea el Jesús presente en cuerpo quien le hable en voz alta. Estando delante de la hostia o fracción de pan consagrada por el sacerdote, puede escuchar la palabra del Jesús histórico, escrita en el Evangelio. Son “textos que pueden ayudarte” (pp. 74-75).

Los textos que la guía le cita al cursillista son del *Nuevo Testamento* (2015), en especial del evangelio de Juan. Uno es un pasaje donde Jesús se autodefine ante los judíos como un alimento que, recurriéndose a él, satisface. “Yo soy el pan de la vida. El que viene a mí nunca tendrá hambre” (Juan 6, 35). Otro texto es un pasaje del mismo capítulo, un versículo posterior, donde Jesús se vuelve a conceptualizar a sí mismo como un alimento. Pero como uno que, consumido, lleva a la eternidad. “Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo. El que coma de este pan vivirá para siempre” (6, 51).

Con todo, en el Evangelio, a ninguna de estas palabras Jesús las subsume en su mandato del amor. La persona debe recurrir a él como alimento para satisfacerse. No para amarlo. Debe comerlo para eternizarse. Otra vez, no para amarlo. Inclusive, esas frases no son mandatos. Son indicaciones. Apuntan a la satisfacción y la eternidad de la propia persona. No al bienestar del mismo Jesús.

Tal vez así es que ni Bonnín ni Hervás hicieron de la confesión, la comunión y la visita al Santísimo las prácticas para concretar el amor a Dios. Las recuperaron. Pero como reglas en sí mismas. Reglas de interacción en el cursillo. Respecto al cursillista, “creemos que lo natural es que el cambio -conversión- que le facilita el Cursillo, conlleve la expresión sacramentaria del mismo: confesión y comunión” (Bonnín, 2004b, p. 55). “A partir del segundo día se harán frecuentes visitas al Señor, individualmente, por decurias, por ambientes, etc.” (p. 83). Y reglas de interacción en el poscursillo. A los cursillistas “se les lleva gradualmente a la convicción de que la oración será un principal medio de perseverancia, con la práctica asidua de los sacramentos de la confesión y comunión” (Hervás, 1968, p. 50). Y se les brinda, como otro de “los medios para fortalecer la vida de gracia”, la “visita al Santísimo” (p. 186).

La guía convierte una regla de conducta orientada al bienestar de la propia persona en una regla de conducta orientada al amor a Dios. De esa forma, contribuye a que la religiosidad del movimiento de Santa Fe, más que regular un “bien de salvación” (Weber, 2008, p. 428), regule una “cosa sagrada” (Durkheim, 2003, p. 82).

4.2. La validez de la regla del amor para el entorno y el seno del movimiento

La regla de fondo respecto a la otra persona y Cristo, la regla del amor, tiene validez para el entorno y el seno del movimiento. El movimiento de Santa Fe establece que cada participante debe amar a cada persona y Cristo, *en su cotidianidad y también en el ciclo del mismo movimiento*.

Ya Bonnín y Hervás le dieron esa validez a la regla del amor. En la bibliografía de Bonnín la mejor síntesis de su planteo del amor entre los participantes y Cristo como amistad está en el último párrafo de uno de sus libros. “En conclusión, los Cursillos, en su misma esencia, en la estructura ontológica de su misma razón de ser, son lisa y llanamente un proceso de amistad; con uno mismo, con Cristo y con los hermanos” (2004a, p. 85). En los esquemas del libro central de Hervás también hay una síntesis así. “Punto de partida de todo apostolado, en cualquier campo donde se realice, es el contacto personal, que se desarrolla en tres etapas: a) Hacer amigos. b) Hacerse amigos. c) Hacerlos amigos de Cristo” (1968, p. 163).

“Mi mandamiento es este: ámense unos a otros como yo los he amado”, afirma la inscripción de la capilla grande de la casa de retiro de los Cursillos de Santa Fe. Supongamos que un participante toma un pincel y agrega entre paréntesis: “sean solidarios, generosos, entréguese, perdonense, dialoguen, no se juzguen”. Si lo hiciera, estaría en sintonía con la ética que el movimiento despliega puertas afuera y repliega puertas adentro. Principalmente, con la ética expresada en su corpus técnico.

El corpus técnico del movimiento especifica la regla del amor a la otra persona como orientada tanto al no participante como al participante. Les precisa a los cursillistas que deben amar no sólo a los no cursillistas, sino también amarse entre sí.

El corpus amplifica el estilo que la *Guía del peregrino* desarrolla como aquel que los cursillistas deben adoptar para concretar el amor al *otro*. Estilo configurado, de nuevo, por la donación como solidaridad, generosidad y entrega. La disculpa como reconciliación y perdón. Y el habla y la escucha como diálogo, no condena y no juzgamiento. Pero, ahora, esas prácticas son asociadas a otras experiencias, concretamente a la caridad, la amistad y la fraternidad. Son complementadas por otras prácticas, como el servicio, la aceptación, la comprensión, la ayuda, el respeto, el discernimiento, la atención y la corrección. Son profundizadas por otras más, tales como la gesticulación de la risa y el llanto y la mirada al estilo de Dios. Y apuntan a un público que *va desde el no cursillista más lejano hasta el cursillista más cercano*.

El corpus está conformado por varios libros. Libros que, como la *Guía del peregrino*, se usan en toda la Argentina. Pero que suelen llevar el sello del mismo movimiento de Santa Fe. Son, ante todo, *Jornadas de metodología*. Y, en menor medida, la *Carpeta del rector*, los *Rollos laicos de cursillo*, el *Memorial del peregrino* y los *Lineamientos básicos oficiales del M.C.C. de Argentina*.

A diferencia de la *Guía del peregrino*, que es un documento ritual, cada uno de estos libros es un documento técnico. Cada cual es, en mayor o menor medida, una formulación, una exposición y una orientación de las técnicas del movimiento. Aunque, en algo, también es una predicación alrededor de ellas. Así, si bien su tónica es la tecnicidad, aloja cierta ritualidad. Exactamente al revés que la guía. Que tiene como primera nota a la ritualidad y que cobija cierta tecnicidad.

Los libros técnicos fueron publicados desde los 90. Algunos, antes de que en el 2015 el Organismo Mundial publicara la tercera edición de *Ideas fundamentales del MCC*². Como ya detallamos, *Ideas fundamentales* es un libro inscripto en una discusión sobre la historia y la dinámica del movimiento. Agreguemos que, aunque su prefacio, prólogo e introducción no lo mencionan, una de sus intenciones implícitas fue sintetizar y conciliar las dos grandes corrientes del movimiento. Que son la encabezada por Bonnín y la representada por Hervás. En los hechos, el libro no logró eliminar la incoherencia y el conflicto sobre la génesis del movimiento que se derivaron de ambas corrientes. Instituyendo una tercera, profundizó la diversidad y el antagonismo.

Entonces, leyendo la *Carpeta del rector*, los *Rollos laicos de cursillo* y el *Memorial del peregrino* debemos considerar que fueron publicados antes de *Ideas fundamentales*. Y que son más o menos afines a la corriente de Bonnín o Hervás, expresando una mayor o menor síntesis y conciliación entre ambas corrientes. Todo lo contrario debemos considerar leyendo los *Lineamientos básicos oficiales* y *Jornadas de metodología*. Los lineamientos se reescriben cada cuatro años, justamente para actualizarlos. Y su última actualización, “para el cuatrienio 2018-2022”, pretende estar en línea con *Ideas fundamentales*. Por su parte, el libro sobre las jornadas de metodología quizás sea el hasta ahora mayor esfuerzo de adecuar un documento del movimiento a *Ideas fundamentales*. Como me dijo una informante, en adelante la idea es hacer el intento de ajustar todos los otros documentos. Sobre todo, la guía del rector para el cursillo y la guía de los dirigentes para los rollos laicales del mismo cursillo.

² El organismo mundial y la mesa directiva nacional siguen un procedimiento de rotación afín. La mesa rota cada cuatro años, de una arquidiócesis o diócesis a otra, asentándose en un secretariado. El organismo rota en el mismo plazo, asentándose en el mismo aparato, pero de un grupo internacional y país a otro. Del 2018 al 2022, el organismo tiene su sede en México. Del 2014 al 2018, la tuvo en Portugal. Del 2010 al 2014, en Australia. Del 2006 al 2010, en Estados Unidos. Del 2002 al 2006, en Brasil. Y, de 1998 al 2002, en Alemania. En la Argentina el organismo aún no ha residido. Para poder ser sede, la Argentina deberá esperar el próximo turno correspondiente a un país del grupo latinoamericano, que llegará recién en el 2034 (Cursillos de Cristiandad de la Argentina, 2021). De donde la Argentina sí ya fue sede es justamente del grupo latinoamericano. Lo fue dos veces. Del 2010 al 2014 y de 1988 a 1992 (Grupo Latinoamericano de Cursillos de Cristiandad, 2020).

Los cinco libros técnicos fueron publicados en la Argentina y editados por el secretariado nacional. Ocurre que el secretariado es administrado por la mesa directiva nacional. Y que la mesa rota de una arquidiócesis o diócesis a otra y de un secretariado arquidiocesano o diocesano a otro. Por eso, detrás de la edición por parte del secretariado nacional, suele estar el impulso por parte de algún secretariado local. Cuando se editaron la guía del rector y la guía de los rollos la mesa se asentaba en el secretariado de Santa Fe. Las ediciones fueron en los 90. Y el asentamiento de la mesa fue el secretariado de Santa Fe en casi toda la década. En cambio, cuando se editaron la última guía del cursillista, los últimos lineamientos y el libro sobre las jornadas de metodología, la mesa se asentaba en secretariados de otras zonas. En el caso de la guía, en el de Mar del Plata. En el caso de los lineamientos y el libro, en el de Salta.

Sin embargo, independientemente de cuál sea el asentamiento de la mesa al momento de editarse y publicarse cada libro, el secretariado de Santa Fe suele imprimir su sello en todos. Un claro ejemplo está en los últimos lineamientos. El secretariado de Santa Fe planteó a los otros secretariados de la Argentina profundizar la definición del “alejado”. Por intermedio de algunos representantes, reunidos en las convivencias nacionales, “propuso el tema de los alejados, en todos sus aspectos y dimensiones (alejados de la Iglesia, jóvenes, personas que viven situaciones de fragilidad, periferias existenciales, etc.)” (Secretariado Nacional, 2018b, p. 94). La propuesta es recuperada por los lineamientos dentro del “marco doctrinal” (p. 89) que acompaña al “marco evangélico” (p. 88) y el “marco metodológico” (p. 97) de su “segundo tema” (p. 83). Precisamente, el tema de los alejados³.

Al respecto, el gran ejemplo de cómo el secretariado de Santa Fe imprime su sello en cada documento está en el libro sobre las jornadas de metodología. *Jornadas de metodología* es el sucesor de la *Carpeta de jornadas de metodología*. La única edición de la carpeta se hizo cuando la mesa se asentaba en el secretariado de Santa Fe. Y la primera y reciente edición del libro se fundamenta casi del todo en un borrador que, de nuevo, fue elaborado por el secretariado de Santa Fe. Unas dos décadas separan a la publicación de la carpeta de la publicación del libro. Más allá del tiempo, sigue siendo el secretariado de Santa Fe quien impulsa la elaboración de la guía de las jornadas que

³ Las convivencias nacionales donde el secretariado nacional y algunos representantes de los secretariados locales establecieron los últimos lineamientos son las décimo séptimas, hechas en Mina Clavero, en agosto del 2018. Su “lema” fue: “Cursillos qué piensas de ti mismo a la luz de tu carisma” (Secretariado Nacional, 2018b, p. 5). El establecimiento de los lineamientos, a su vez, se fundamentó en la discusión que los aparatos habían sostenido en el cuatrienio anterior, del 2014 al 2018.

se suele usar en toda la Argentina⁴. Incluso, en todo el proceso de producción gravitaron varios de mis informantes.

Entre fines del 2020 y mediados del 2021 fui a la sede Santa Fe y compré los libros técnicos, por un precio que oscilaba entre los \$200 y los \$500. Los compré como puede comprarlos cualquier participante. Pese a que la idea no es que cualquiera compre todos de una vez. Más bien, es que el participante que recién asistió al cursillo, pero aún no a las jornadas de metodología, adquiera un ejemplar del *Memorial del peregrino*. Que quien ya asistió a ambos eventos adquiera uno de *Jornadas de metodología*. Que quien fue elegido para conducir la marcha de todo un cursillo adquiera uno de la *Carpeta del rector*. Que quien fue elegido para dar las ponencias en el mismo cursillo adquiera uno de los *Rollos laicos de cursillo*. Y que cualquiera con cierta trayectoria adquiera uno de los *Lineamientos básicos oficiales*.

Ya en una lectura exploratoria identificamos que hay una gran diferencia de contenido entre los libros técnicos y la *Guía del peregrino*. Mientras que la guía es más un código, los libros son más manuales. En la guía predominan las exhortaciones. En los libros, las instrucciones. La guía está plagada de mandatos referidos al amor. A la inversa, *Jornadas de metodología* está repleto de indicaciones sobre cómo hacer las jornadas. La *Carpeta del rector*, sobre cómo dirigir el cursillo. Los *Rollos laicos de cursillo*, sobre cómo dar los rollos. El *Memorial del peregrino*, sobre cómo entender al movimiento. Los *Lineamientos básicos oficiales*, sobre cómo anunciar el mensaje de Cristo, más que nada a los alejados, considerando sus fragilidades.

No obstante, así como la guía también aloja varias indicaciones, esos libros también cobijan varios mandatos. Ni la guía aborda sólo la conducta que es buena ni los libros abordan sólo la conducta que conviene. *Jornadas de metodología* lo identifica afirmando que “no se trata solamente de hacer el bien, sino de hacerlo bien” (Secretariado Nacional, 2020, p. 86).

El punto es que los libros a veces subsumen los mandatos en el mandato de Cristo. Y que, aunque otras los dejan aislados, como intérpretes nos es fácil subsumirlos. Sólo debemos recuperar las propias subsunciones de la guía.

⁴ “Más allá del tiempo” y cierto conflicto entre algunos participantes de zonas diversas de la Argentina. Disputas que el libro registra en su “reseña histórica de la ‘Carpeta de jornadas de metodología’”, aunque sólo como “algunas marchas y contramarchas” (Secretariado Nacional, 2020, p. 8). Entre la decisión de crear una comisión para abordar el tema en el 2012 y la publicación del libro en el 2020 pasaron ocho años. Entretanto, como me insinuaron algunos informantes, se volvió a manifestar el siempre latente antagonismo entre una corriente más laical, otra más clerical y otra más unificadora.

De los libros, el que más especifica la regla del amor a la otra persona como orientada al no participante y también el participante, es *Jornadas de metodología*. No es en una única sección, sino a lo largo de todas ellas, donde el cursillista descubre que debe amar tanto al no cursillista como al otro cursillista. Encuentra casi lo mismo que en la *Guía del peregrino*. Con el agregado de que su amor no se debe agotar en el lejano de su ambiente, el necesitado. Ni en su cercano del mismo, o su familiar, su vecino, su compañero, su amigo. También debe irradiarse a su cercano de los tres tiempos de la comunidad, o bien su hermano de cursillo, precursillo y poscursillo.

En el primer capítulo de “Criterios básicos” el cursillista halla el mandato del amor a la otra persona como mandato de generosidad y misericordia, coloreadas como fraternidad. Se apunta a la otra persona como humana. “Más allá de una respuesta prudente y misericordiosa frente a la realidad de muchos de nuestros hermanos, urge una actitud fraterna y generosa para responder de una manera distinta desde nuestro carisma, procurando acompañar, discernir e integrar las fragilidades humanas” (p. 20).

En una sección posterior, dedicada al rollo *Evangelización y cursillo*, el cursillista se topa con el mandato del no juzgamiento. El no juzgamiento tiene un reverso, que es la aceptación. Y, como tal, es imprescindible para la comprensión y, en definitiva, la ayuda. El cursillista debe no juzgar, aceptar, a la otra persona en general y la persona lejana en particular. Sólo aceptándola podrá comprenderla. Y, en última instancia, sólo comprendiéndola podrá ayudarla.

La secuencia que va desde el no juzgamiento o la aceptación hasta la ayuda, pasando por la comprensión, se recuperaría de la escena psicológica. Sería el procedimiento de la logoterapia impulsado por Viktor Frankl. Si bien se insinúa que en verdad fue Frankl quien retomó la técnica del ámbito cristiano, como estilo creado por Jesús. Retroalimentación que fundamentaría que en otros pasajes del libro las palabras “aceptación” y “comprensión” sean reemplazadas por otros términos más propios del lenguaje cristiano, como “respeto” y “discernimiento”. O que “ayuda” sea sustituido por otro vocablo más constitutivo del léxico terapéutico, tal como “atención”. Sea como sea, la primera etapa se asocia al afecto, como simpatía y solidaridad. La segunda, al conocimiento, como empatía y percepción. La última, a la voluntad, como intención de cura. Llevadas de la escena psicológica al ámbito cristiano, las tres etapas alojan otras prácticas. La aceptación, la no interpelación al alejado sobre su cumplimiento del mandato de Cristo. La comprensión, la risa y el llanto con quien muestra su risa y su llanto. La ayuda, la facilitación del encuentro con Dios.

Primero, “el evangelizador no va a juzgar a los que están lejos, a interrogar si cumplen los mandamientos. El evangelizador, como Jesús, debe aceptar al otro y, con su actitud, decirle que lo quiere porque es hijo de Dios” (p. 46). Segundo, “el evangelizador debe comprender la miseria del otro, debe compadecerse, debe mirar a los ojos y decir como Pablo (1Cor. 9, 22): ‘me hice todo para todos’ (Rm. 12, 15-16), llorar con el que llora, reír con el que ríe” (pp. 46-47). Por último, “el evangelizador no va a mezclarse en el problema y quedarse en él, sino que, con la intencionalidad de sanación, busca que el pecador se encuentre con Dios, le ayuda a encontrar un camino de vida” (p. 47). En síntesis, “sólo una relación auténticamente humana, es decir, cercana, puede llegar a lo profundo de una persona para ayudarla” (p. 46).

Avanzando, en una sección dedicada al rollo *Lo fundamental cristiano*, al cursillista se le abre el mandato de la entrega, teñida como servicio. Debe entregarse y servir a la otra persona en general, como el “otro”, y a la persona cercana en particular, como uno “entre los hermanos de la comunidad”. “El amor es entrega. Ser cristiano es servir considerando al otro como más importante” (p. 66).

Más adelante, en las secciones dedicadas a los rollos *Precursillo*, *Cursillo* y *Poscursillo*, el cursillista lee que el mandato del amor se superpone con una larga serie de indicaciones. Con las indicaciones sobre a qué persona precursillar en el precursillo y cómo. Sobre cómo comunicarle y mostrarle el cristianismo a la persona que asiste al cursillo, que deviene cursillista. Y sobre cómo fortalecerse en cuanto íntimos y unidos con el otro cursillista en la reunión de grupo y la ultreya del poscursillo.

Mientras el libro le introduce con toda claridad al cursillista la receta del precursillado, casi entre líneas le presenta el mandamiento que la fundamenta. Conviene que precursille al alejado siendo verdadero y natural. Es bueno que lo haga con caridad y amistad, siendo misericordioso y respetuoso. Experiencia que aloja otra práctica, que es la mirada al estilo de Dios. “Precursillar al alejado siempre con la verdad, con naturalidad y estrategia, con respeto e infinita caridad, con apertura de corazón y misericordia”. La idea es “hacerte amigo para hacerlo amigo de Cristo”. “Para esto es fundamental que los dirigentes aprendamos a mirar y a detectar con los ojos de Dios a los hermanos que se encuentran en la búsqueda y viven insatisfechos” (pp. 85-86).

Lo mismo ocurre con el cursillo. A medida que el libro le muestra al dirigente la receta de la comunicación y la obra del cristianismo a la persona, le exhibe el mandamiento subyacente para tratarla.

Conviene que, con los otros dirigentes del equipo, siga cierto procedimiento durante los tres días y medio. Por encima de todo, que de los rollos, de las meditaciones, dirija las oraciones, administre los sacramentos, guíe las canciones, modere las decurias y presida la clausura. También que realice una práctica que hasta ahora no vimos. Se trata de la “labor de pasillo” (p. 98), nombrada por Hervás (1968, p. 138), y que Bonnín llamó “sondeo” (2004b, p. 49). La labor de pasillo es la comunicación que cada dirigente debe tener con cada cursillista en los intersticios de las prácticas anteriores. Que son los pequeños momentos de cotidianidad del cursillo, en sí mismo un gran momento de extracotidianidad. Estamos ante los traslados entre los espacios diversos de la casa de retiro, las comidas, los recreos, entre otros.

También es bueno que en cada práctica el dirigente sea caritativo con el cursillista, sea su amigo, sea su hermano, lo sirva, lo perdone, lo escuche y no lo juzgue. No juzgarlo acá también tiene como reverso el respetarlo. Pero ese dorso se estira hasta el máximo grado de respeto, o la “unción”. Después de respetarlo y uncirlo podrá comprenderlo y discernirlo. Y, al final, ayudarlo y atenderlo.

Las actitudes de los dirigentes para este día [la noche del jueves]

- Rezar mucho e implorar la Gracia pues no se conoce a fondo a esas personas.
- Acercarse a los cursillistas con total respeto, con unción. Son tierra sagrada.
- Acoger, escuchar, estar atentos.
- Crear clima de confianza.
- Liberarse de prejuicios (Secretariado Nacional, 2020, pp. 102-103).

Las actitudes de los dirigentes para este día [el viernes]

- Acrecentar las del día jueves.
- Respetar el ritmo de los cursillistas.
- Comprender su pudor y sus dificultades que los atan.
- Tener paciencia, saber esperar. No emitir juicios ni que se sientan prejuizados.
- Acercarse con caridad, sin curiosidad (p. 105).

Las actitudes de los dirigentes para este día [el sábado]

- Acompañamiento, ponerse al lado.
- Maravillarse con el paso de la Gracia por esas personas.
- Respetar, escuchar. Ser misericordiosos, abiertos al diálogo.
- Vivir la alegría, compartir.
- Tener disponibilidad, coherencia, servicio y mucha prudencia (p. 108).

Las actitudes de los dirigentes para este día [el domingo]

- Disponibilidad, no cansarse. El cursillo no terminó.
- Descubrir y promover el valor de la amistad. La necesidad del hermano.
- Alentar a que descubran vivo, cercano, al Dios que los ama.
- Ayudar a descubrir que debe insertarse en una comunidad que lo contenga para poder perseverar (pp. 110-111).

Las “actitudes” de los dirigentes para cada día del cursillo se proyectan hacia la parte del cuarto día, del poscursillo, que transcurre en la reunión de grupo y la ultreya.

Al compás de exteriorizarle al cursillista la receta de la intimidad y la unión con el otro cursillista, el libro le ilumina el mismo mandamiento que antes. Conviene que se reúna de forma habitual, semana a semana con unos pocos, y seguido con varios o todos. Sólo reuniéndose podrán profundizar el trato que ahonda la amistad y que, por intermedio suyo, se fortalece como la argamasa del grupo. Y sólo reuniéndose entre quienes ya se reunían podrán amplificar el proceso a toda la comunidad. En paralelo, es bueno que en cada reunión vuelvan a hacer lo que como dirigentes ya hicieron en el cursillo o el precursillo. O lo que no hicieron como cursillistas en el cursillo, pero que pueden empezar a hacer. Lo bueno es que sean caritativos, amigos, hermanos, misericordiosos, que se escuchen, se respeten. Entre los “rasgos fundamentales de la reunión de grupo” está “tener como fundamento básico a la amistad”. Entre las “actitudes del dirigente en la ultreya”, saber que “en la ultreya todos somos obreros del amor y de la misericordia, especialmente con los hermanos más nuevos” (pp. 130-132).

Un agregado es que es bueno que el cursillista más viejo escuche al más joven desde la no interrupción. Bondad asociada a otra que, pese a no ser subsumida en el mandato del amor, es significativa. El cursillista más joven, como el más viejo, no hace bien yendo a la ultreya sólo a mirar. Hace bien yendo a hablar, desde su testimonio y a partir del saludo. “Debe poner en juego todas sus capacidades y actitudes para saludar, recibir y motivar al hermano que llega. Vamos a hacer que ‘pasen cosas’. Nunca de espectadores que van a mirar y evaluar un espectáculo” (pp. 131-132).

De ahí en más, el cursillista ve que el mandato del amor y las indicaciones superpuestas se repiten sin cesar. Respecto a cómo manejarse en un equipo de las mismas jornadas o cómo hacerlo en una estructura.

En la sección dedicada al rollo *Estructuras de servicio* se llama al cursillista a que en la escuela de dirigentes y el secretariado local sirva al otro cursillista. “Ambas estructuras están destinadas al servicio, un servicio entendido como fuente de unidad, de comunión y de crecimiento de todo el MCC en las diócesis” (p. 136).

En el tercer capítulo de “Criterios de organización” se convoca al cursillista a que en las mismas jornadas obre muchas de las virtudes comunicadas en el libro. Por ejemplo, a que en las decurias escuche, acepte y comprenda al otro cursillista que habla. Y que, de esa forma indirecta, ayude a hablar al otro que calla. Es decir, que le ofrezca una motivación para pronunciarse, sin cargarle la molestia de hacerlo. También se interpela al cursillista a obrar otras virtudes, hasta ahora no comunicadas. Una que sobresale, para profundizar la amistad, el habla y la escucha, es llamar al otro cursillista

por su nombre o seudónimo. “Aprenderá el nombre de pila (y/o apodo) de cada uno de los participantes de su grupo, ya que esto genera confianza y amistad para abrirlos al diálogo. Procurará hacerse amigos de todos los de la mesa” (p. 170).

Al final, en un apartado que es “modelo de reuniones” para la preparación del equipo de las jornadas, se insta al cursillista a obrar el no juzgamiento desde otro ángulo. Terminadas las jornadas, el equipo debe evaluarse a sí mismo. El dirigente que quiera comunicar alguna falla que identificó en otro, debe hacerlo desde la corrección, una corrección desde la caridad y la fraternidad. “La corrección es fruto de la caridad, de la fraternidad, no del juicio crítico. Es el amor de Cristo el que urge, el que invita a ayudar al hermano con esa corrección a subir más alto en su vida cristiana” (p. 180).

A la vez que le revela al cursillista cómo “hacer el bien” y cómo “hacerlo bien” respecto al otro cursillista, el libro le va trasluciendo lo mismo respecto a Jesús. En realidad, es todo el corpus técnico el que especifica la regla del amor a Cristo como fundamental tanto en la cotidianidad como en el ciclo del movimiento. Los cinco libros técnicos les precisan a los cursillistas que deben amar a Jesús no sólo en su ambiente, sino también en los tres tiempos de la comunidad.

Los libros acá también amplifican el estilo que la *Guía del peregrino* desarrolla como aquel que los cursillistas deben adoptar para concretar el amor a *Dios*. Es un estilo configurado, otra vez, por la donación como dedicación. La disculpa como reconciliación y confesión. El habla y la escucha como diálogo, petición y lectura. Y la alimentación como recibimiento y comunión. Pero, esta vez, esas prácticas se despliegan puertas afuera al mismo tiempo que se repliegan puertas adentro del movimiento. Apuntan a un perfil de Dios que *va desde el Yahvé eterno hasta el Jesús eucaristía del sagrario de la casa de retiro o la sede de Santa Fe*.

En el *Memorial del peregrino* el cursillista en rodaje entrevé el mandato del amor a Cristo desde la oración. Lo descubre oculto en la indicación de precursillado a la otra persona en el precursillo. En la décimo séptima de las “70 preguntas y respuestas básicas sobre Cursillos de Cristiandad” que el memorial aborda, hay una respuesta explícita y otra implícita. Está explícito que, queriendo motivar a la persona para que asista a un cursillo, al padrino le conviene rezar pidiendo por ella. Y avisar a los otros cursillistas que la está precursillando, para que en conjunto recen por ella. “Es conveniente que los padrinos ‘comuniquen’ a la comunidad para que se rece por los candidatos a cursillo que se están precursillando” (Secretariado Nacional, 2007, p. 23). Lo que queda implícito no sólo es que conviene pedirle a Dios que ayude a la persona a

decidir asistir al cursillo, que es lo que el padrino y los otros cursillistas quieren. También está implícito que se debe rezar. Y la oración, como expone la *Guía del peregrino*, es buena como camino de amor a Dios.

En *Jornadas de metodología* el cursillista encuentra que, además de los padrinos y la comunidad en general, en particular el equipo del cursillo debe rezar por los candidatos. En conjunto deben rezar por las personas que en su desarrollo devienen cursillistas. Y por quienes en el poscursillo inmediato pasan a ser cursillistas en rodaje. A las oraciones el libro las llama “intendencia”, “intendencia espiritual” o “palancas”. Las identifica como uno de los “elementos básicos” del “método” del movimiento. Y las define como “sacrificios” para el “éxito” (Secretariado Nacional, 2020, pp. 77-78, 100). Las palancas son de las pocas oraciones no recopiladas en la *Guía del peregrino*. Pero que, como la guía en sí misma, se remontan a la coyuntura fundacional del movimiento (Bonnín, 2004b, p. 40; Hervás, 1968, p. 123).

En la *Carpeta del rector* el cursillista halla que, como dirigente, debe rezar en todo el cursillo con los otros dirigentes del equipo y las personas que devienen cursillistas. En el primer anexo de “los días del cursillo” la carpeta esquematiza su cronograma. Que no es una simple secuenciación de qué práctica se hace antes y cuál después. Es una compleja regulación de cuál es la que se debe, no se debe y se puede hacer. De hecho, que aclare entre paréntesis que en el segundo día el rezo del rosario es “opcional” es un indicio de que los otros rezos son obligatorios. Y que sólo enumere la realización de meditaciones reflexivas es otro indicio de que las meditaciones corporales están prohibidas o no autorizadas (Secretariado Nacional, 1997a, p. 41).

Las oraciones que el cronograma regula son las recopiladas por la *Guía del peregrino*. Las que puntualizamos en el apartado anterior, justamente el rosario, la misa, el ofrecimiento de obras, el examen de conciencia, el vía crucis y la visita al Santísimo. Y otras, en particular la “acción de gracias” y las “oraciones de la noche” (pp. 39-40). Hay otras más que el cronograma no enumera, pero que sí están recopiladas en la guía y que la carpeta también regula. Lo hace en el tercer anexo de “modelo guía del desarrollo del cursillo”. Son la hora apostólica (p. 66). Algunas oraciones de la noche, como el “breve examen de conciencia”, el “acto de contrición” y las “invocaciones” (p. 56). Algunas “oraciones de la mañana”, tales como la “invocación al Espíritu Santo” y la “preparatoria a la meditación” (p. 57). Y las oraciones de cierre del rosario, la “salve” y las “letanías a la Virgen”. Ambas redondeadas por la triple repetición de otra más breve, no recopilada en la guía: la frase “Madre de la divina gracia” (p. 54).

Entre la carpeta y el memorial el cursillista también se topa con el mandato del amor a Cristo desde los sacramentos. En la carpeta se le introduce la bondad de la comunión en su preparación junto a los otros dirigentes del equipo del cursillo. En el memorial, la bondad de la confesión en el rodaje que es el primer período de su poscursillo. En la preparación el primero de los “recursos” es la “participación en las celebraciones eucarísticas” (1997a, p. 13). En el rodaje “debe tenerse presente que la reunión de grupo no es un ‘confesionario’, no reemplaza nunca el sacramento de la reconciliación que debe ser cuidado y vivido en intimidad con el Señor por medio del sacerdote, ministro autorizado para ello” (2007, p. 38).

Algunas de las prácticas que el cursillista debe realizar para concretar el amor a la otra persona y Cristo están sintetizadas en la *Hoja de servicios*. La hoja es una ficha ritual de cuatro páginas, que el cursillista recibe en su cursillo, con la idea de que pueda usarla en su poscursillo. Como si fuera un “mini-libro de bolsillo”, es aún más chica que la *Guía del peregrino*. Como si fuera otra forma de autoexamen, con ella el cursillista debe revisar si persigue la santidad desde su propia persona. Y si lo hace siguiendo el trípode de la vida cristiana que el movimiento identifica. En primer lugar, debe preguntarse por su “piedad”. Que acá aloja las oraciones y los sacramentos que vimos recién, más la dirección espiritual y los ejercicios espirituales. En segundo lugar, el cursillista debe preguntarse por su “estudio”. Que en este contexto cobija la lectura de la Biblia, los documentos del Concilio Vaticano II y los de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, de 1968 en Medellín. También los del Papa y el obispo de la arquidiócesis. En último lugar, el cursillista debe preguntarse por su “acción”. Que engloba las obras que hizo en la última semana para mostrar el cristianismo en su propio ambiente (Cursillos de Cristiandad de Santa Fe, 2021a).

4.3. Las reglas de moderación

La validez de la regla del amor para el entorno y el seno del movimiento, para su cotidianeidad y su ciclo, tiene cierto tope. Hay dos reglas de moderación, que en algo la restringen. Dos reglas que podemos sintetizar como las reglas *del sigilo y la gracia*. El movimiento de Santa Fe pone dos cotas al mandato del amor. Siguiendo la tradición del esoterismo del ámbito cristiano, establece que *cada participante debe dialogar con la otra persona con sigilo sobre el mismo movimiento*. Siguiendo la tradición del exoterismo de la institución católica, que *debe comulgar estando en gracia de Dios*.

“Querido hermano, vos requerís muy grande cosa, pues de nuestra orden vos no veis más que la cáscara que está afuera”. Quien habla, “aquel que preside el capítulo”, es el “maestro” de los Pobres Caballeros de Cristo y del Templo de Salomón. Quien lo escucha, el “querido hermano”, es la persona que desde el siglo XII quiere entrar a la orden de los templarios. Y su requerimiento es “muy grande cosa” para él mismo, porque no sabe que la “cáscara” de la orden aloja un núcleo: “vos no conocéis los duros mandamientos que existen dentro”. Inmediatamente, el maestro le enumera al hermano algunos de los “duros mandamientos”. Si quiere habitar un lugar, se lo enviará a otro. “Y, si vos queréis dormir, se os hará velar; y, si alguna vez queréis velar, se os mandará a reposar en vuestro lecho” (citado en Ferro, 2005, p. 162).

Nueve siglos después, quien debe “presidir el capítulo” de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe no es el “maestro”. Es el “rector”. Quien debe escucharlo también es el “querido hermano”. Pero no el que está queriendo entrar al “templo”, sino el que está saliendo de un cursillo, viviendo su clausura y entrando al movimiento que encadena ese evento con otros. Y, aunque el mensaje no debe mencionar “cáscara” alguna, debe seguir cobijando una metáfora. El rector debe hablar del cursillo como de una “película”. Una película que quien ya la vio no debe adelantar a quien aún no lo hizo. Quien quiera verla, deberá hacerlo con sus propios ojos. Si bien quien ya lo hizo no deberá llegar al extremo de hacer del suspenso un misterio.

Para la mayoría es reiterar algo que se dijo muchas veces, y para los nuevos es recordar una advertencia que ya les hicimos hoy: no cuenten la película. Dejen que los que asistan a los próximos cursillos puedan ir descubriendo y viviendo minuto a minuto, cada etapa y momento de su Cursillo. Tampoco sean demasiado cerrados y misteriosos (Secretariado Nacional, 1997a, p. 66).

Cada rector debe dar el mensaje en cada clausura. En cada encuentro liminal donde se superpone cada cursillo con todo el movimiento. Es un mensaje que debe dar el rector al nuevo cursillista que pronto empezará a precursillar. Pero que el mismo rector ya debió recibir y dar seguido. En el desarrollo de su propio cursillo otro dirigente debió evitar anticiparle la escena siguiente, diciéndole que toda la película estaba planificada. “No se debe adelantar información: aplicar el ‘todo está provisto’”. Finalizado ese cursillo, ese dirigente también debió evitar filtrar al no cursillista del evento la confidencialidad que ambos lograron en su marcha. “Se debe guardar sigilo con todo lo que en el cursillo se conozca o comente. Al terminar el cursillo se deben destruir los antecedentes: planillas, fichas, etc.” (1997a, p. 48). En la reunión de grupo

de su poscursillo él mismo también debe evitar ventilarle al no integrante del grupo las escenas que él y los otros protagonizan dentro. “No deben faltar en ella la sinceridad, la prudente reserva -sigilo- para no comentar fuera del grupo aquello que fue fruto de la confianza, la seriedad, el respeto a la libertad de cada uno y la caridad” (2007, p. 41).

El mandato del “sigilo” atraviesa todo el movimiento. Con incidencias en el mandato del amor a la otra persona. Que sigue siendo, entre otros, un mandato del diálogo. Y, como tal, un mandato de la no condena, el no juzgamiento y la corrección desde la caridad y la fraternidad. Pero, ahora, la prescripción del dicho al otro está limitada. No se debe decirle todo. Hacerlo es un tabú.

El esoterismo de grupos como los Caballeros del Templo contrasta históricamente con el exoterismo de otros colectivos del ámbito cristiano. Principalmente, con el de la cúpula de la institución católica. “Parece natural que los templarios tuviesen, en su recepción, en sus ritos, en sus creencias, una parte completamente propia y secreta, diferente de las opiniones y las ceremonias de otras órdenes religiosas y militares” (Ferro, 2005, pp. 51-52). Como entre los templarios del siglo XII, entre los cursillistas del siglo XXI hay un “lenguaje de los misterios”, que “no es el lenguaje en relación con la palabra: es el lenguaje en relación con el silencio” (García Bazán, [2011] 2015, p. 342). Sin embargo, como queda claro con todo lo que llevamos analizado, entre los cursillistas también hay un lenguaje de la revelación. De hecho, ese lenguaje es el predominante. Un lenguaje que hunde sus raíces en el cristianismo primitivo y se entronca con el catolicismo actual.

Pablo de Tarso, el discípulo de Cristo que fue decretado por Pablo VI como el protector de los Cursillos, advirtió a una primera comunidad cristiana, los corintios. Fallarían si, ya habiendo fallado, recibían a Jesús. “Por tanto, quien coma el pan o beba de la copa del Señor sin tratar con la debida dignidad el cuerpo y la sangre del Señor se hará culpable” (1 Corintios 11, 27). Para evitar volver a fallar, antes de recibir a Jesús, debían autoexaminarse. “Cada uno, pues, examínese a sí mismo antes de comer del pan y beber de la copa, porque quien come y bebe sin discernir de qué Cuerpo se trata, come y bebe su propia condenación” (11, 28-29).

Dos milenios después, el *Código de Derecho Canónico* (1983) y el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) avisan algo afín a la persona que está bautizada. Debe confesarse antes de comulgar, si es consciente de que cometió un pecado que es grave. “Quien tenga conciencia de hallarse en pecado grave, no celebre la Misa ni comulgue el Cuerpo del Señor sin acudir antes a la confesión sacramental” (1983, canon 916).

Además, la persona debe ayunar. “Para prepararse convenientemente a recibir este sacramento, los fieles deben observar el ayuno prescrito por la Iglesia” (1992, punto 1387). El pecado grave es el “mortal”, no el “venial”. El “que tiene como objeto una materia grave y que, además, es cometido con pleno conocimiento y deliberado consentimiento”. Concretamente, aquel cuya materia “es precisada por los Diez mandamientos” (1992, puntos 1854-1858). Por su parte, el ayuno es “abstenerse de tomar cualquier alimento y bebida al menos desde una hora antes de la sagrada comunión, a excepción sólo del agua y de las medicinas” (1983, canon 919 § 1).

Hoy, algunos documentos de los Cursillos usados en Santa Fe le informan a cada cursillista que en su vida y como camino de amor a Dios debe comulgar y confesarse. No obstante, en el cursillo ni la comunión ni la confesión son para él obligaciones. Son autorizaciones. Ocurre que, si quiere comulgar, está obligado a confesarse. Al menos, tiene prohibido hacerlo si advierte que rompió con fuerza el mandato de Cristo. También está obligado a ayunar. “El Rector o el auxiliar designado tendrá a su cargo durante la Santa Misa” varias tareas. Una es “invitar a comulgar, destacando que es necesario estar en ayuno eucarístico: una hora antes al momento de la Comunión sin comer ni beber; especialmente encontrarse en gracia de Dios, es decir: no tener conciencia de pecado grave” (Secretariado Nacional, 1997a, p. 50). Alrededor del rosario “el Rector hará la siguiente advertencia de cara a los cursillistas”: “para los que deseen acercarse al Sacramento de la reconciliación, los sacerdotes estarán esperándolos al fondo de la Capilla” (p. 59).

Como el del sigilo, el mandato de la “gracia” es significativo en el movimiento. Con otras incidencias. Ahora, en el mandato del amor a Cristo. Que también conserva su composición anterior. Sigue siendo, entre otros, un mandato del recibimiento. Pero también su figura cambia en algo. La prescripción de la comida, de la ingesta, de Jesús se limita. No se debe ingerirlo siempre. Hacerlo es otro tabú.

No sabemos si los participantes cumplen la regla de la gracia. Conocerlo no sería banal. “Resulta interesante saber hasta qué punto y en qué proporción los miembros de una sociedad determinada respetan la norma” (Lévi-Strauss, [1949] 1969, p. 22). Pese a que tampoco sería central. Dado que, si lo fuera, adoptaríamos el enfoque del derecho, “sucumbiendo a la forma más elemental de la juricidad” (Bourdieu, 2007, p. 66). Y puesto que, aparte del tono de inquisición, nos correríamos de nuestro problema de investigación. Que en ninguna medida es el del cumplimiento o incumplimiento.

Ninguna de las preguntas que configuran mi indagación se refiere a la “desviación” (Becker, [1963] 2009a, p. 23).

Ahora bien, sí sería importante constatar si los participantes se desvían en algo de la regla del sigilo. Ya que esa mayor o menor desviación incidiría más o menos en la información que los protagonistas legitimaron darme. Al respecto, a pesar de que a veces se mostraron dispuestos a decirme cosas sobre su movimiento que les implicaba romper el sigilo, otras se mostraron dispuestos a guardarlo. Pero, incluso cuando lo rompieron conmigo, me demandaron que yo mismo lo guardara ante otros.

No por exhortación religiosa, pero sí por mandato etnográfico, hay cuestiones que los protagonistas me contaron y que no estoy comentando ni voy a hacerlo⁵. Cuestiones de su propia vida, atravesada por el movimiento, pero en absoluto limitada a él. Y cuestiones del mismo movimiento. Sobre algunas, no me demandaron sigilo. Sobre otras, sí. Basta un ejemplo, cuya mención no implica ruptura alguna. “No las divulgues. Te pido reserva de lo que te paso”. Lo que no debo divulgar son las más de 300 fotos de todos los cursillos de toda la historia del movimiento de Santa Fe. Según comprendí, no para evitar publicar las fotos en sí mismas, sino las caras de personas que no me permitieron hacerlo. Por haber fallecido, por haberse alejado del movimiento o por no haberlo conversado conmigo.

Ocurre que hay otros temas que los protagonistas ni me expresaron. Sigilo que no identifiqué recurriendo a rumores, a chismes de otras personas que se involucraron en el movimiento para después distanciarse. Lo entreveo apelando de nuevo a indicios. En particular, a dos grandes señas, asociadas a dos reticencias. Una, para admitirme en una clausura. La otra, para admitir mi conversación con cualquier protagonista más reciente. Por un lado, cuando le pregunté si podía ir a una clausura, el presidente me respondió que sí. Pero yendo sin decir nada. Y argumentando que él mismo me había permitido hacerlo, si alguien me interpelaba por mi presencia. Con lo que me insinuó, no fui. Por el otro lado, escuché que una protagonista con muchos años de poscursillo confirmaba que otro protagonista con muchos menos había sido autorizado por el mismo presidente para hablar conmigo. También recuerdo cómo pasó casi un año desde cuando pedí a varios cursillistas viejos el contacto de otro nuevo hasta cuando advertí que el contacto no llegaría. Era como si algo no debiera ser escuchado por mí, como no iniciado. Y como si algo no debiera llegar a mis oídos por boca de cualquier iniciado.

⁵ Que me contaron y experimentamos. Como una de las vivencias sin duda más movilizadoras de toda mi trayectoria como investigador, que tuve con un informante en el 2013 cuando fui hasta su casa.

Podemos hipotetizar una afinidad entre el *cumplimiento del sigilo* en los Cursillos y el *conspirativismo* con el que suelen ser juzgados en la sociedad argentina. El primero sería una condición para el segundo. Una habilitación para que estén sometidos a un prejuicio tradicional, para que se acostumbre denunciarlos como una conspiración. El sigilo contribuiría a que la prensa impute a los Cursillos. Que les impute ser un movimiento que, actuando en silencio y contra la ley, logra instalar su autoritarismo en el centro del campo político. Ayudaría a que le adose desde el comienzo una máxima capacidad para cumplir su fin autoritario.

En el movimiento de Buenos Aires de los 60 llegaron a involucrarse personas que devendrían representantes del autoritarismo. El movimiento de Santa Fe de hoy silencia algunos componentes de su propia dinámica. Es probable que este sigilo religioso también atravesara a los primeros cursillos de Pilar de marzo 1966. Cursillos a los que siguió esa intersección política, con la dictadura encabezada por Onganía desde junio. A la probabilidad no la podemos inferir derivando la conducta de la regla, la “regularidad” del “reglamento conscientemente editado y conscientemente respetado” (Bourdieu, 2007, pp. 65-66). Pero sí lo podemos hacer volviendo a analizar un indicio.

La misma prensa, que desde 1968 y mediante García Lupo le adosaba a los Cursillos la etiqueta “partido secreto”, en 1969 los asoció al sectarismo y el hermetismo. A un sectarismo de masividad. Y a un hermetismo de misterio, afín al de la Masonería, matizado ante todo por la propia investigación del periodismo. Constataba que los cursillistas ya eran 10.000. Entre quienes estaban Onganía y Lanusse, pero también funcionarios, gobernadores, intendentes, jueces, gremialistas, empresarios, rectores, decanos y artistas como Leo Dan. Todos, independientemente de los nombres, sospechosos para los no cursillistas. Pero menos extraños permitiendo que un periodista de Córdoba entrevistara a varios. Por lo menos, a algunos protagonistas de su provincia y Tucumán, los dos primeros focos del movimiento en la Argentina, en 1964 y 1962.

En 1969 la revista *Siete Días Ilustrados* tituló: “Cursillismo. La secta de los 10.000 elegidos”. Agregando como bajada: “exaltados por unos y combatidos por otros, los cada vez menos herméticos Cursillos de Cristiandad constituyen un punto de fricción que enciende enconadas polémicas en las heterogéneas huestes del catolicismo argentino”. En el cuerpo de la noticia el corresponsal Raúl Cuestas parecía contradecir la bajada. Los Cursillos, en lugar de “cada vez menos herméticos”, lo seguirían siendo tanto como antes. Aún era palpable el “hermetismo que rodea la cuestión”. En verdad, la bajada era parte de la conclusión de su “rastreo”. El cuerpo era el desarrollo,

justificado por la importancia de “develar el misterio”. Con todo, entre las conclusiones a las que llegaba, reemergía profundizada la idea de García Lupo: “se trata de una organización semisecreta, que opera casi clandestinamente y posee una férrea disciplina interna basada en un ejercicio vertical de la autoridad: como estructura formal, lo más parecido a la Masonería que se dio en el Catolicismo”.

El periodista descreía de su informante clave, el sacerdote nacido en España y emigrado a Tucumán en 1963, Julián Alonso Álamo⁶. Quien, ante su pregunta por “el clima de misterio en que se han desarrollado los cursillos”, le había respondido todo lo contrario a lo que terminó concluyendo. Como si anticipara cuatro décadas a mi propio primer informante, Alonso habló de la “película” que es el cursillo y la “sorpresa” que se perdería revelando su trama. “El secreto guardado hasta ahora tiene su explicación: si todo se daba a conocer por anticipado, ya nadie encontraría sorpresas y perdería paulatinamente sus efectos, porque sería como ver una película de la que se conoce el argumento” (*Siete Días Ilustrados*, 12 de mayo de 1969)⁷.

Figura 17

Foto de la capilla grande de la casa de retiro de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe, sacada desde el frente del altar. Al fondo, en la pared de atrás, la inscripción del mandato de Cristo



Herramienta de registro: cámara propia, 27 de noviembre del 2021.

⁶ Un ejemplar de la autobiografía de Alonso (2005), *Esa mujer... tu madre*, me fue regalado por un informante.

⁷ La noticia me fue escaneada y adjuntada en un mensaje electrónico por “Tito”, el administrador del sitio web *Mágicas Ruinas*, el 22 de abril del 2020.

Capítulo 6. Ritos entre los participantes y a otros actores. Interacciones y sacralizaciones

El contenido cualitativo de lo numinoso (al cual da *forma* lo misterioso), es por una parte el momento de lo *tremendum* que pone distancia con la ‘majestas’, y que ya ha sido expuesto. Pero por otra parte, es al mismo tiempo evidentemente algo peculiar, *atrayente*, cautivante, *fascinante*, que aparece en una extraña mezcla de contraste y armonía con el momento distanciador de lo *tremendum*

Rudolph Otto, *Lo sagrado*

1. La propuesta del capítulo

Recojamos lo más importante del capítulo precedente. Las reglas a las que están sujetos los participantes de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe para conducirse alrededor de ellos son positivas, negativas y habilitantes. Son prescripciones, tabúes y facultades. Son corporales, perceptivas, respaldatorias y correctoras. De alimentación, gesticulación y habla, de mirada y escucha, de donación, y de disculpa. Todas remiten principalmente a la figura nuclear de la arena humanista y el ser central del ámbito cristiano. Son para conducirse ante todo con la otra persona y Cristo. De lejos, se nos aparecen como caóticas. De cerca, ordenadas. Hay una de fondo que encadena a muchas. Es la regla del amor. Que tiene validez para el entorno y el seno del movimiento. Aunque hay otras dos de moderación, que en algo la restringen. A las que podemos sintetizar como las reglas del sigilo y la gracia.

Con este sexto y último capítulo ahondaremos esa idea. Lo volveremos a destinar a los ritos del movimiento como interacciones, pero desde sus sacralizaciones compartidas. Enfocarnos en las reglas de conducta del movimiento nos volvió a permitir mostrar sus estructuras, desde otro ángulo. Focalizarnos en sus sacralizaciones nos volverá a ayudar a exhibir sus acciones. A reactivar un comprensivismo complejo con el que volvamos a interpretar creencias que construyen y dan sentido a prácticas y prácticas que arman y dan continuidad a creencias. Ahora, creencias y prácticas rituales.

2. Las sacralizaciones compartidas de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe

Los participantes de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe construyen juntos sacralizaciones a ellos mismos y otros actores, en particular a los no participantes y Cristo¹. A los “no participantes”, y no a los “sacerdotes” en quienes en un principio proyecté concentrarme, porque los participantes sacralizan a la otra persona, sea quien sea. A “Cristo” como “actor”, dado que los participantes creen en un Cristo que actúa, que realiza conductas a las que les da sentidos.

¹ Como la de las adscripciones recíprocas, la idea de las sacralizaciones compartidas de los participantes fue central en mi tesis de licenciatura en sociología. Aunque el emergente también fue más limitado. Sólo fueron las sacralizaciones a Cristo. Volvió a ser en el desarrollo de la tesis actual que registré otros referentes del proceso. En este caso, las sacralizaciones a la otra persona. Ese desarrollo, plasmado en otras producciones, hace que este capítulo sea otra síntesis y profundización de lo ya expuesto en Giupponi (2016, 2019c, 2019d).

Esas sacralizaciones son las que nos permiten plantear que las interacciones corporales que los participantes establecen en círculo son interacciones rituales. Y que, incluso las interacciones que en apariencia son sólo técnicas, en el fondo también son ritos. Son sacralizaciones que ocurren en las interacciones corporales del ciclo del movimiento. Que complementan sus reglas de conducta y sus proyecciones. Y que son *capilares*. Trascienden a las interacciones de base, referidas a la otra persona o Cristo, donde son impulsadas. Es decir, las sacralizaciones a la otra persona desbordan a las interacciones enfocadas en la otra persona. Y las sacralizaciones a Cristo rebasan a las interacciones focalizadas en Cristo. Así, las ritualizaciones a la otra persona también son en parte ritualizaciones a Cristo, y las ritualizaciones a Cristo también son en parte ritualizaciones a la otra persona.

2.1. La capilaridad de las sacralizaciones compartidas a la otra persona

Las sacralizaciones compartidas a la otra persona son las *creencias comunes de los participantes de Santa Fe de que cualquier otro es valioso*. Cada sacralización es una idea del participante sobre el otro participante y el no participante. Un significado de que cada uno es un fin en sí mismo. Un sentido que el otro participante repite y que ambos quieren que el no participante, pasando de no iniciado a iniciado, también incorpore. El Yo desea que la imagen que guarda del Otro como un bien llegue a ser la imagen que ese mismo otro guarde para alguien más.

Esas valoraciones se desarrollan con capilaridad, desbordando a las interacciones enfocadas en la otra persona, interacciones que en el movimiento son la mayoría. Se desenvuelven en los rollos, las meditaciones, algunas canciones. En los precursillados, las selecciones, las convocatorias, las preparaciones. En las reuniones de las decurias, de los grupos, las clausuras, las ultreyas. Pero también se despliegan en las oraciones. Como en las oraciones al Santísimo.

2.1.1. La familiaridad con lo sagrado: el dicho de “hermano” o “hermana”

“Acercarse a los cursillistas con total respeto, con unción”, vimos que *Jornadas de metodología* demanda al dirigente del cursillo. Después de un punto y seguido, como si formulara de un plumazo el motivo de la unción, agrega: “son tierra sagrada” (Secretariado Nacional de la Argentina, 2020, p. 103).

La expresión es una sacralización explícita y contundente. Que nos permite comprender otras expresiones afines, pero más encriptadas. Como una que leemos algunas páginas antes, sobre cierta conducta que debe seguir el dirigente del precursillo respecto al candidato. “‘Entrar descalzos’ en los dominios íntimos de Dios” (p. 85).

Sin embargo, la expresión de lo “sagrado” es de excepción. Sólo emergió una vez durante mi trabajo de campo en el movimiento de Santa Fe. Y sólo se refiere a la persona que deviene cursillista en el cursillo. Además, aunque es una sacralización paradigmática, no llega a ser una ritualización. Para que una sacralización a la otra persona devenga una ritualización, la sacralización debe ocurrir en una interacción corporal (Collins, 2005, pp. 79-93). Sólo la interacción directa y la interacción virtual por audio y transmisión son interacciones que implican a los cuerpos. Otras interacciones mediatizadas, como la interacción documental que estamos analizando o la interacción virtual por mensajes electrónicos, carecen de voces, acústicas, gestos y posturas. Que son los componentes que permiten que la creencia de la valía del otro se construya con fuerza. O, incluso, que le llegue con una mínima firmeza.

No obstante, hay otras expresiones de sacralización, implícitas y solapadas, pero que emergen una y otra vez, que se refieren a toda persona y que ocurren en interacciones corporales. La más sobresaliente, que atravesó mi trabajo de campo de punta a punta, es la familiaridad con lo sagrado. Que se asocia a la “fraternidad” y la “hermandad”. Y que se señala por el dicho de “hermano” o “hermana”.

El dicho del “hermano” o de la “hermana” es otra forma de decir que el otro, que todo otro, es “tierra sagrada”. Es una manera de decirle que es un “dominio íntimo de Dios”, familiarizándolo con él. Si Dios es sagrado, y si el otro es familiar de Dios, el otro es familiar de lo sagrado.

Mi lectura de la bibliografía del movimiento de Santa Fe me la mostró colmada de la escritura del “hermano”². El “hermano” es una palabra clave en su publicación periódica, su manuscrito ritual, su corpus técnico. También lo es en la bibliografía del movimiento de Mallorca, configurada por los documentos de Bonnín y Hervás. Y

² Del “hermano”, más que de la “hermana”. Como venimos viendo, el movimiento de Santa Fe prioriza el género masculino como unificador del femenino y otros. Que no quita que esa prioridad esté tensionada. En una de mis tantas conversaciones con Susana, la primera presidenta de la historia del movimiento de Santa Fe, me referí a ella justamente así, como “presidenta”. Me corrigió, diciéndome que era “presidente”. Un profesor de literatura le indicó que es “presidente” porque se trata del “ente” que “preside”. Esa corrección del lenguaje contrasta del todo con ciertas detracciones al mismo y la sociedad que lo construye. Como cuando, como vimos, Isabel acusaba a “esta sociedad todavía machista”, que hacía que ella misma siguiera siendo conocida por su apellido de casada, y no de soltera.

también es un término que marca el pulso en el Evangelio, el “libro sagrado” que cristaliza la voz de Jesús y sobre cuya base se impulsó la narrativa cristiana.

Lo mismo ocurrió en mi comunicación con los protagonistas. Nuestros acercamientos y nuestras entrevistas también estuvieron plagadas de la pronunciación del “hermano”. “Hermano” que etiquetaba a muchas personas. Al humano. Al lejano del ambiente, como el pobre. Al cercano del mismo ambiente, por ejemplo, el empleado. Al miembro de la Iglesia, o el clérigo y el laico. Al participante del cursillo, el precursillo y el poscursillo, concretamente de la visita al Santísimo, la decuria, la clausura, el precursillado y la reunión de grupo. Al participante de todo el movimiento, el cursillista. Al de la zona, o el de Santa Fe. Y al iniciado, o bien, el nuevo. Todos eran “hermanos”. Excepto yo, como investigador. Claro que en particular. En general, yo también estaba hermanado. Como Atahualpa Yupanqui en su canción *Los hermanos*, el cursillista podría cantar a viva voz: “yo tengo tantos hermanos, que no los puedo contar”.

En idéntico sentido se dio mi involucramiento en el propio escenario de los protagonistas. De nuevo, sus encuentros están repletos de la verbalización del “hermano”. No los de la cotidianeidad, como cuando se cruzan en la sede. Sí los que son un paréntesis de extracotidianeidad, una continuación del retiro de la vida diaria que es el cursillo. Como sus oraciones al Santísimo. Y, principalmente, sus ultreyas³. Que, como ya detallamos, se suelen hacer todo el año y en lugares diversos. Pero que, buena parte de la pandemia, se hicieron a veces y transmitiéndolas por el canal de YouTube.

Ahora bien, a la asociación entre la hermandad y lo sagrado no la advertí con mis observaciones y atenciones en los encuentros. En sus oraciones al Santísimo, ultreyas, misas y talleres, los cursillistas no suelen explicar por qué, si el otro es su “hermano”, es “tierra sagrada”. Es como si, cada vez que uno llama “hermanos” a los otros, todos activaran de forma más o menos consciente o inconsciente una definición del otro que ya tienen incorporada. Una definición que a un no iniciado como yo se le escapa. Salvo que pueda leer sus documentos y conversar con ellos al respecto.

³ Y, probablemente, sus clausuras. No las enfatizo porque un límite de mi trabajo de campo fue un bloqueo respecto a ellas. Uno de los recursos que había proyectado era justamente participar en algunas. No pude hacerlo por tres grandes razones. Primero, los cursillistas no suelen admitir en su desarrollo no cursillistas. Dado que yo no asistí a un cursillo, mis informantes no me definieron como su “hermano” cursillista. Segundo, cuando me admitieron, fue con cierta reticencia. Cuando le pregunté si podía ir, Juan, el presidente durante la primera etapa de mi trabajo, me respondió que sí. Pero yendo sin decir nada. Y argumentando que él mismo me había permitido hacerlo, si alguien me interpellaba por mi presencia. Por último, cuando la probabilidad de ser admitido crecía al compás del incremento de la confianza con mis informantes, comenzó la pandemia. Durante buena parte de la segunda etapa de mi trabajo no sólo yo, sino los mismos cursillistas, no pudieron participar en las clausuras.

Procediendo así, lo que pude identificar es que el otro es “tierra sagrada” por ser “hermano” en cinco grandes sentidos. Primero. Por compartir el mismo Padre, que es Yahvé o Dios y, así, sagrado. Segundo. Por compartir el mismo lazo y la misma fe respecto a Jesús, que es otro Hijo de Dios, y Dios en sí mismo. Tercero. Por compartir la misma presencia del Espíritu Santo, que también es Dios, como soplo. Cuarto. Por compartir el mismo acceso al bautismo y, de esa forma, a la Iglesia, que es el Cuerpo Místico de Cristo. Por último. Por compartir la misma experiencia del cursillo y, en definitiva, de todo el movimiento, que es parte de la Iglesia. Inclusive, un eje suyo.

“Dios es nuestro Padre, ¿no?”, me dijo José en nuestra entrevista, esa primera entrevista que tuvimos en el mismo mes que Jorge Bergoglio devenía Francisco. Hoy, mientras releo la transcripción, me hago la meta-pregunta que me suelo hacer otras veces. Esa pregunta sobre la pregunta ausente. ¿Por qué no le pregunté “de quiénes” es Padre Dios? Desde ya, por entonces yo no estaba interesado en la etiqueta que los cursillistas suelen usar hablando de la otra persona. Justamente, fue atravesando muchas otras conversaciones que pude notar que lo hacen. Por suerte para José, ocho años después no necesito volver a molestarlo para preguntarle por “nosotros, los hijos de Dios”. La respuesta directa está en los libros técnicos. Que, como dijimos, son los libros que los mismos cursillistas como José leen y escriben.

En la sección de la meditación *Los tres llamados, Jornadas de metodología* identifica sin rodeos que el hijo de Dios es la persona humana. Con la meditación el director espiritual de las mismas jornadas de metodología debe decirle a cada cursillista que, como persona en general, su Padre es Yahvé. “Dios te creó para que seas su hijo; por lo tanto, la más alta vocación del hombre, de todo hombre, es la filiación divina: ‘hijos en el Hijo’ (Ef. 1, 5), y le podemos decir *Abbá* al Padre” (Secretariado Nacional, 2020, p. 36). Si toda persona puede llamar “*Abbá*” a Dios, en el arameo que era la lengua de Jesús y con una palabra que significa “Padre”, toda persona es hija de Dios. Sea que crea en él, sea que no. Si bien, como la “filiación divina” es “la más alta vocación”, la persona debería querer reconocerse como hija. Quizás para que, al morir, el mismo Dios la reconozca como tal. O, como registran los sucesivos números de la revista *De Colores*, para que se le abran las puertas de la “Casa del Padre”.

Juana parecía reconocer como hija de Dios a la otra persona, en particular al pobre. “Esos hermanos que, por distintas circunstancias, se ven carenciados tal vez de lo fundamental para vivir”. Quien sin duda se reconocía a ella misma como hija de Dios era Isabel. Cuando muriera, no le contaría “a Dios cuántos rosarios me recé por día”.

Dios le preguntaría qué hizo con “el que tenía al lado”. Si sirvió a su “hermano”. Si sirvió a su “empleado”. Pero no sólo en la calle y el trabajo habría otros hijos de Dios. También en la reunión de grupo del poscursillo el “otro” es “mi mismo hermano”. Independientemente de que alguno se vuelva “íntimo”, logre más “afinidad” con uno, y alguno menos. No necesité preguntarle por qué. Me lo explicó sin vueltas. “Porque tenemos la misma fe, el mismo bautismo, profesamos lo mismo”. Como se desprendía de lo que me narraba, la “fe” que los volvía hermanos era ante todo la fe en Jesús. Y el “bautismo” que los hermanaba era un “sacramento” de la Iglesia.

Como “bautizada”, la fe que la misma Isabel había impulsado en su cursillo había sido una fe en Jesús como “Dios Hijo”. Una fe que se superpuso a la fe que ya tenía, que era una fe en Yahvé como “Dios Padre”. No me lo infirió, pero la conclusión era clara. Si Dios era el Padre de ella, y si Jesús también era Hijo de Dios, ella era hermana de Jesús. Es de esa manera que ella y los otros cursillistas, como lo define la meditación que analizamos más arriba, son “hijos en el Hijo”. Es lo que justifica que, para llamar al Padre, lo hagan con la palabra del Hijo. “*Abbá*”.

En la línea de la fe detectada por Isabel se inscribió María cuando me conceptualizó a toda la reunión de grupo como “un grupo de hermanos en Cristo”. Y Susana, cuando le pregunté quiénes eran los otros cursillistas en su vida y me respondió sin vacilar: “son mis hermanos. Son mis hermanos en Cristo”. En la línea del bautismo se inscribió José cuando me aclaró que, hasta quienes “dentro de la vida institucional” tienen “celos” y “envidia”, “son también nuestros hermanos”. También Juana, cuando me contó que con el sacerdote que es el asesor espiritual del movimiento ella tiene “una relación cercana. Así, de amistad, de hermandad”.

Inscribiéndose en la segunda línea, pero introduciendo una tercera aún a la primera, se desarrolló la narrativa de Ana. Así como hay “hermanos” de la “Iglesia” o la “parroquia”, a los otros cursillistas “yo los quiero como si fueran mis hermanos”. Insinuando que sus hermanos eran los mismos Andrés y Santiago con quienes conversábamos, me agregó una explicación que complementaba a la de Isabel. “Porque somos hermanos en el Espíritu Santo”. Pese a no ser hermanos de “sangre”.

De hecho, alguno de esos “hermanos” fue quien precursilló a la misma Ana. “Doy gracias que tuve la oportunidad, y que algún hermano fue generoso y me invitó para hacer cursillo”. Un “hermano” en el Espíritu Santo, en Jesús, en Yahvé, de la Iglesia o del movimiento. O uno que tuviera, en paralelo, todos esos rostros.

Sea como sea, para que deviniera su hermana del movimiento, la persona que precursilló a Ana también debió experimentar un cursillo. A la vez que me agregaba una explicación sobre los “hermanos”, Ana me introdujo una temporalización sobre ellos. “¿Puede ser que nosotros, después de cursillo, queramos tanto a alguien que no es de nuestra sangre como si fuera nuestro hermano?”.

Esta es mi familia. Yo los quiero como si fueran mis hermanos. Una vez en un testimonio decía: “¿puede ser que nosotros, después de cursillo, queramos tanto a alguien que no es de nuestra sangre como si fuera nuestro hermano?”. Y dio una explicación que me pareció muy válida, que es: “porque somos hermanos en el Espíritu Santo”. Es algo que, como hablábamos hoy, por ahí, no lo podés entender hasta que no lo sentís. Es algo muy fuerte.

Al interpretar que el hito para que los cursillistas devinieran “hermanos” era el “después de cursillo”, Ana coincidía con mis otros informantes. Isabel descifró que, “dentro del cursillo”, “es como vivir una hermandad” o “una fraternidad”. Una “fraternidad increíble”, algo que es “muy, muy raro” y “tan, tan hermoso”. “Como si los conociera de toda la vida. Cuando salimos de ahí, de los tres días, como que éramos íntimas todas”. La hermandad que descubrió Isabel en su cursillo era la misma que José advertía que encontraban las otras personas en su marcha, en instancias como las decurias. “En la mesa, en las habitaciones han estado compartiendo y han salido, digamos así, como hermanos. Es, realmente, una experiencia muy, muy hermosa”. También fue desde la fraternidad que José distinguió a las personas que salían del cursillo y entraban al movimiento mediante la clausura. “Es una clausura donde compartimos toda la comunidad la llegada de los nuevos hermanos”.

La misma clave adoptaron Marta y Felipe. Marta llamó “hermanas” a las otras asistentes de su cursillo que hicieron con ella la visita al Santísimo después del rollo *Sacramentos*. “En general, cosas maravillosas se escuchan ahí. Yo no dije ni una palabra. Estaba muda, conteniendo a mi hermana, ¿viste?”. Felipe nombró “hermanos” a sus pares de decuria del momento cuando él mismo había regresado al cursillo como dirigente. “Es revivir. Para mí, este cursillo fue, digamos, fue espectacular, porque yo reviví mucho. Y los hermanos que yo tenía en las mesas, digamos, hacía todo lo posible para que ellos, digamos, alcancen esa transformación, digamos”. Quienes asisten a un cursillo, o quienes lo dirigen, son todos “hermanos de Santa Fe”.

Casi todo lo anterior es sintetizado en *Rollos laicos de cursillo*. Felipe y los otros cursillistas pueden leerlo de forma concisa en la sección del rollo *Laicos en la Iglesia*.

Es decir, pueden revisitarlo después de haberlo escuchado en su cursillo. Sea que quieran preparar el rollo para darlo en otro cursillo. Sea que quieran recordarlo en general. Como una de las conclusiones de qué es “ser un cristiano laico”, el esquema ofrece una definición breve, pero contundente. Es “ser Hijo de Dios, Hermano de Cristo y Templo del Espíritu Santo” (Secretariado Nacional, 1997b, p. 37).

En verdad, como el mismo esquema aclara, la conclusión es una revisión del mensaje de un rollo anterior, que es el rollo *Gracia habitual* o *Gracia*. Rollo sacerdotal, y no laical. Y que no singulariza al “cristiano laico” como el destinatario del planteo. Es toda persona quien es hija de Dios, hermana de Cristo y templo del Espíritu Santo.

Al rollo sobre la “gracia” lo descubrimos del todo en otro documento técnico, que aún no introdujimos. Se trata de *Para el sacerdote en el Movimiento de Cursillos de Cristiandad*. Como los otros manuales, que analizamos en el capítulo 5, *Para el sacerdote* es un libro de formulación, exposición y orientación de las técnicas del movimiento. Aún no está actualizado según la tercera edición de *Ideas fundamentales del MCC*, porque fue publicado en el 2001. Tiene un alcance nacional, dado que fue editado por el secretariado de la Argentina. Y tiene una impronta local, puesto que fue compaginado cuando la mesa directiva nacional se asentaba en el secretariado de Santa Fe. A diferencia de los otros, este no es un manual laical, sino sacerdotal. Es la guía del director espiritual para el resto de los rollos del cursillo. Y para las meditaciones, la misa y su rol en general. Aún más, es probable que este manual no sea de tan fácil acceso. Juana me prestó su propio ejemplar, enfrentándose a la situación imprevista de poder prescindir de él, ya que el movimiento había suspendido sus cursillos por la pandemia. En la sede no había ninguno en venta. Y pedirle uno al secretariado nacional habría sido en vano. No me enviaría uno solo. Como después pude confirmar, tampoco me hubiera servido de mucho pedirle una caja llena. En su tienda virtual había un abanico de productos a la venta. Que iban desde algunos libros técnicos hasta la “cruz del cursillista” en formato colgante, llavero y pin, pasando por vino, mistela, tazas y almohadillas para el ratón de la computadora. Pero, entre el catálogo de los bienes “de colores”, faltaba la guía del director espiritual.

Cuando intuí el valor del préstamo que me hizo Juana, libro en mano me senté a la mesa de la sala trasera de la sede. Pasando las hojas encontré los esquemas de las cinco meditaciones y los cinco rollos que el director espiritual debe dar en el cursillo. Ya en la oficina hogareña de mi departamento, leí con más detenimiento el libro y vi que sintonizaba no con la tercera, sino con la segunda edición de *Ideas fundamentales*.

De manera que los títulos de los rollos eran otros. En lugar de *Gracia habitual*, *Gracia*. En lugar de *Gracia actual*, *Fe*. En lugar de *Obstáculos a la gracia*, *Obstáculos a la vida de gracia*. Y, en lugar de *Vida en gracia*, *Vida cristiana*. El único idéntico era *Sacramentos*. Más allá de los nombres, el mensaje del primer rollo sobre la gracia implicaba lo mismo que yo ya había leído. Con algunos agregados.

Uno de los “efectos de la gracia” en “nosotros” como seres humanos es el hecho de que nos vuelve “familia” o “familiares de Dios”. Somos “hijos del Padre” y “hermanos de Cristo”. Por eso, somos “herederos de Dios y coherederos con Cristo”. Otro efecto de la gracia es que nos “diviniza”. Nos vuelve “templos vivos del Espíritu Santo”. Más ampliamente, “nos participa propiedades y cualidades divinas”, quedando “revestidos de la divinidad”, o haciéndonos “partícipes de la naturaleza divina”. En efecto, somos “imágenes de Dios” (Secretariado Nacional, 2001, pp. 70-71).

Retornando al mensaje del rollo, Juana y los otros cursillistas también pueden actualizar que, precisamente como cursillistas, son “hermanos” de los otros católicos. Otro de los efectos de la gracia es instituir al “pueblo de Dios”. Que es “un pueblo que tiene a Dios por Padre y donde todos los hombres son hermanos”. De modo que las personas católicas son “miembros del Cuerpo Místico de Cristo” (pp. 70-71).

A la “gracia” que reciben como “laicos en la Iglesia”, los cursillistas también la reciben como laicos en el movimiento. Tal vez sea desde la escucha de otro rollo laical en el cursillo, el rollo *Comunidad cristiana*, que los cursillistas empiecen a consolidar el nombre “hermanos” como recíproco. Según *Rollos laicos de cursillo*, el rollista debe contarle a cada cursillista que un descubrimiento que está teniendo es el del otro asistente y el dirigente como un “hermano” genuino. “Hemos vivido la Eucaristía y descubierto a verdaderos hermanos en todos los integrantes del Cursillo...” (Secretariado Nacional, 1997b, p. 103).

En cualquier caso, el “encuentro con los hermanos” no es el único documentado. Siguiendo a *Jornadas de metodología*, hay otros dos, que son el “encuentro con uno mismo” y el “encuentro con Cristo”. Es un “triple encuentro”. Tal como el movimiento, cuyo medio es un ciclo con las tres etapas del cursillo, el precursillo y el poscursillo, el cursillo tiene una marcha de tres “fases”. La primera, del primer día, es el “encuentro de cada persona consigo misma”. La segunda, del segundo día, es el “encuentro con Dios” o el “encuentro personal con el Señor”. La tercera, del tercer día, es el “encuentro con los demás”. Es una “secuencia de pasos”, en cuanto la primera permite la segunda y, ambas, la tercera (Secretariado Nacional, 2020, pp. 101, 103, 106, 109, 113).

Como a esta altura de nuestro análisis ya es evidente, todas esas identificaciones son parte de una tradición. Definiendo a la tradición como una conducta heredada y legitimada. Como el “conjunto de las representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente”. Y no sólo como todo lo que “hereda del pasado” (Hervieu-Léger, 2005, p. 145).

El movimiento de Santa Fe hereda, recibe, del movimiento de Mallorca un acervo de conductas, de prácticas y creencias. A las que en su mayoría legitima, valorándolas, aceptándolas o al menos tolerándolas. Sería lo que, en el mismo lenguaje del movimiento de Santa Fe y de toda la Argentina, suele llamarse “fidelidad al carisma” (Secretariado Nacional, 2020, p. 59). Que no quita que, al mismo tiempo, el movimiento de Santa Fe innove o incorpore comportamientos nuevos. Sea porque conciba que algunos de los heredados quedaron desactualizados o descontextualizados. Sea porque directamente los deslegitime. Sería la “renovación” (p. 59).

Desde *El cómo y el porqué*, el primer gran documento del movimiento, hasta *Reflexiones*, el último libro que publicó, Bonnín recurrió una y otra vez al “hermano”. Lo mismo hizo Hervás en uno de los libros más editados de la historia del movimiento, el *Manual de dirigentes de Cursillos de Cristiandad*. Los cinco grandes sentidos de la hermandad que analizamos recién atravesaron sus documentos. Al punto que Bonnín terminó llamando “hermanos mayores” (2005, p. 21) a algunos actores anteriores de la Iglesia a quienes criticaba (1971, p. 50). O que Hervás llegó a nombrar “hermanos nuestros” a los “que ni siquiera nos conocen” (1968, p. 264).

Por supuesto, esa tradición cursillista es propia de la tradición cristiana. Las conductas que el movimiento de Santa Fe hereda y legitima del movimiento de Mallorca son comportamientos que el mismo movimiento de Mallorca obtuvo y avaló del ámbito cristiano. La práctica de denominar “hermano” al otro, a la luz de la creencia de que ese otro es hermano en Yahvé, Jesús o el Espíritu Santo, es de pleno cristiana. En el quinto capítulo no sólo ya la pudimos constatar en grupos tan antiguos, del Medioevo, como los Caballeros del Templo. También la pudimos entrever en la comunidad del cristianismo primitivo, de la Antigüedad, como lo registra el *Nuevo Testamento* (2015). Pedro designaba a las “personas” de su “comunidad”, “unas ciento veinte”, como sus “hermanos” (Hechos de los apóstoles 1, 15-16). A las personas de “Jerusalén”, una “multitud” (2, 5-6), también (2, 29). Al revés, Pedro y “los demás apóstoles” eran vistos exactamente así por esas mismas personas (2, 37).

Nada de eso nos sorprende si consideramos que, acorde con el Evangelio, fue el mismo Jesús quien hizo de la hermandad un eje de su comunidad. La comunidad de Jesús fue una comunidad de hermanos y hermanas de fe, que trascendía a los hermanos y las hermanas de sangre. Había sido lo que Weber (2012) planteó como una “religiosidad congregacional” (p. 265). El mismo Weber contrastó su propio planteo parafraseando a Jesús, cuando de acuerdo con Lucas les dijo a sus discípulos que, cada uno, debía amarlo: “más que a su padre y a su madre, que a su mujer y a sus hijos, que a sus hermanos y a sus hermanas” (Lucas 14, 26).

Puede que otras citas más decisivas, por lo menos para el análisis que venimos haciendo, sean aquellas que muestran a Jesús instaurando una categoría de hermandad. Una categoría como un colectivo configurado por la posición (Merton, 2002, p. 381). En este caso, una posición de creencia en Yahvé, como Dios Padre. A su vez, esa categoría implicaría un grupo de fraternidad. Un grupo como un subcolectivo, configurado por la interacción (p. 366). En el caso de Jesús y sus hermanos y hermanas, una interacción atravesada por la mirada y la escucha del mismo Jesús, como Dios Hijo.

Los evangelios canónicos narran a Jesús definiendo como su hermana a toda persona que obrara la palabra de su Padre, Dios. Cuando alguien de la multitud le avisó que sus hermanos y su madre querían hablarle, Jesús le preguntó quiénes eran. “Porque quien haga la voluntad de mi Padre que está en los cielos es mi hermano, mi hermana y mi madre” (Mateo 12, 50). O “quien cumple la voluntad de Dios” (Marcos 3, 35). O uno de “los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica” (Lucas 8, 21). Los primeros en obrar la palabra de su Padre y, por esta razón, en ser sus “hermanos” y su “madre”, eran “los que estaban sentados a su alrededor” (Marcos 3, 34). O bien, sus “discípulos” (Mateo 12, 49). Algunos, los “discípulos” a quienes “eligió”, eran los “Doce de ellos, a los que llamó ‘apóstoles’” (Lucas 6, 13). Todos, después de que él mismo muriera y resucitara, devinieron “cristianos” (Hechos de los apóstoles 12, 26). Jesús conceptualizó a sus apóstoles en particular y sus discípulos en general, después conocidos como “cristianos”, como sus hermanos y hermanas. Pero no por compartir con él la cotidianidad, sino por obrar la palabra de un mismo Padre⁴.

⁴ Algunos evangelios apócrifos también narran que Jesús tenía cuatro hermanos y dos hermanas de sangre o de convivencia. Por ejemplo, el versículo 1 del capítulo 42 del “Protoevangelio de Santiago”, registra: “cuando José iba a un convite con sus hijos Santiago, José, Judas y Simeón, y con sus dos hijas, acudía también Jesús con su madre y la hermana de su madre, María de Cleofás, la que el Señor Dios había dado a su padre Cleofás y a Ana su madre por haber hecho ofrenda de María, la madre de Jesús, al Señor” (Piñero, 2009, p. 231).

Muchos siglos después de Cristo, cuando la persona devino sagrada más allá del ámbito cristiano y dentro de la arena humanista, lo hizo sobre esa base de la tradición cristiana. En la sociedad moderna “los dioses, cada uno a su turno, salen del templo y se convierten en profanos”. Con todo, “cosas humanas pero sociales como la patria, la propiedad, el trabajo, la persona humana, van entrando una tras otra en esta categoría” (Mauss y Hubert, 2010, p. 49). La “persona” entra al templo y deja de ser profana a la luz de una “fundamentación metafísica segura”, dada por el primitivo “cristianismo” (Mauss, [1938] 1971, p. 328). Tal es así que “nuestra noción de persona humana es fundamentalmente una noción cristiana” (p. 329).

2.2. La capilaridad de las sacralizaciones compartidas a Cristo

Las sacralizaciones compartidas a la otra persona, las creencias comunes de los participantes de Santa Fe de que cualquier otro es valioso, se superponen a las sacralizaciones a Jesús. Hay un acoplamiento entre esas creencias de la valía del otro-como-yo y las creencias de la valía del gran-otro. Un cuadro pintado “de colores”, con tonos que realzan a cada quien y Jesús.

Como ocurre con la otra persona, las sacralizaciones a Cristo se desarrollan con capilaridad. Rebasan a las interacciones focalizadas en Cristo. Interacciones que en el movimiento, como tipos, son una minoría, sólo algunas oraciones y algunas canciones. Pero que, como prácticas colectivas con una temporalidad concreta, son tan o más recurrentes que las interacciones enfocadas en la otra persona. Así, las sacralizaciones a Cristo se desenvuelven principalmente en las oraciones al Santísimo. Aunque también en las otras interacciones, como en los rollos. Y, así como los rollos son propios del cursillo y también el poscursillo, las oraciones al Santísimo son constitutivas tanto de los tres días como del “cuarto día”.

2.2.1. Lo sagrado como fuerza: el dicho de Jesús “vivo”

“Pasá, Germán”. Juana me estaba esperando. Le había avisado que iba para comprar algunos libros. Era un jueves de invierno, pero soleado. Uno de esos días que invitan a caminar. Salí de mi departamento cerca de las 13:30 y llegué a la sede del movimiento de Santa Fe a eso de las 14:00. Abrí la puerta de entrada y atravesé el vestíbulo. Tenía puesto un barbijo que cubría mi nariz, boca y mentón. Juana también.

Llegué a su lado y me roció las manos con alcohol mezclado con agua. Hizo lo mismo con las suyas. La segunda ola de la pandemia en la Argentina aún nos salpicaba con fuerza, forzándonos a seguir cuidándonos. Como habíamos hecho tantas veces, y como seguiríamos haciendo tantas otras, conversamos un buen rato sobre el movimiento. Entretanto, le pagué los libros. Y pasé al baño. Cuando salí, le pregunté si podía ir al salón, que hace mucho tiempo no veía. Tal como había hecho José ocho años antes, me lo mostró de punta a punta. Nos paramos frente a una puerta corrediza de madera entreabierta. Ella se persignó. Viéndola hacer la señal de la cruz, yo creí comprender mejor lo que ya me había dicho. Cada día, cuando llegaba a la sede lo primero que hacía era ir “derecho” a su “gran compañero”. Estábamos ante un oratorio con un “sagrario”.

Juana me dejó en el salón. Necesitaba seguir trabajando. Yo me quedé observando el oratorio. En la pared de arriba de la puerta, como señal de entrada, estaba colgada la omnipresente cruz del cursillista. En el piso había una mayoría de baldosas grises y una decena blancas. Las blancas formaban una cruz. Arrimado a la pared izquierda había un banco como para dos o tres personas. A la derecha, otro. En la esquina izquierda de la pared final había una planta de interior. En la derecha, un ambón en forma de atril, cubierto por un mantel. Encima, un Evangelio abierto. Atrás, sobre el suelo, había otra cruz. En la misma pared, a los costados, había dos estantes de mármol. Sobre uno había una estatuilla mediana del rostro de la Virgen y otra, pequeña, de todo su cuerpo. Sobre el otro estante había un marco con una ilustración de la misma Virgen, de la que colgaba un rosario, y otra estatuilla, de Jesús, San José o alguien afín. En el centro había otro estante, rectangular, con un aparato diminuto de iluminación. Más arriba, otra cruz del cursillista, atravesada por una rama de olivo. Y en el medio, exactamente en el medio de todo, una cavidad en la pared. Dentro, con un fondo de pared blanco y rojo y sobre otro mantel blanco, reposaba el sagrario.

Con las luces del oratorio y todo el salón encendidas vi que el sagrario estaba enmarcado en madera y que tenía una puerta negra. La puerta tenía un relieve, que en ese momento me fue difícil precisar, pero que me pareció un racimo de uva. Algunas semanas después volví a enfocarlo. Pero, con todas las luces apagadas, no pude confirmar si era un símbolo de la “vid”. Lo que sí divisé me llamó la atención. Focalizándolo desde la puerta del oratorio, el sagrario se me apareció como suspendido dentro de la cavidad de la pared. Una luz roja lo bordeaba por doquier, creando el efecto de que carecía de sostén y agarre. Era como si flotara en el aire.

En el sagrario está casi siempre la fracción de pan consagrada por el asesor espiritual. Permanece la hostia. Excepto algunos meses de pandemia, el resto del tiempo el recipiente aloja al objeto que los cursillistas creen que es la mismísima corporalidad de su Dios: el “cuerpo” de Jesús, el Jesús eucaristía. Así es que, cada vez que Juana y los otros participantes van hasta el oratorio, no están simplemente “yendo a una habitación” de la sede. Están haciendo una “visita al Santísimo”.

Juana me explicó la visita al Santísimo en la sede. “Es lo que corresponde”. Hizo una analogía. “Cuando vos vas a una casa lo primero que hacés es saludar”. Y amplió la idea a otros cursillistas, quienes cuando recién llegaban avisaban al resto: “voy a saludar al dueño de casa”.

Entre esos otros quizás estuviera María, quien ya me había esclarecido lo mismo, pero respecto a cualquier templo de la ciudad de Santa Fe. “Yo no puedo ir al centro y no entrar a la iglesia del Carmen. Me es imposible. Aunque sea un minuto. Entrar y persignarme y salir. Pero tengo que entrar, tengo que entrar”. El motivo, que ella había incorporado en su cursillo, era afín al de Juana. “Me acuerdo que a nosotros nos decían: ‘es como pasar por delante de la casa de tu mamá y no entrar a saludarla’”. Además, “no podés entrar a una iglesia y dedicarte a las imágenes de los santos. Y no ir derecho al Santísimo, que es donde está”. En definitiva, “es tan fuerte esa experiencia en cursillo que, a partir de ahí, vos no podés dejar de visitar al Señor a la iglesia. No podés. O sea, no podés. Te marca de tal manera, que no hay otra”.

A quien sin duda su cursillo lo había marcado era a Pedro. La primera vez que nos encontramos en la sede, creo, él venía de visitar al Santísimo. Recuerdo cómo me sorprendí cuando entreví que se acercaba, saliendo del salón, en plena oscuridad. O quería asustarme, o venía del sagrario.

No mencionamos la situación. Aunque hacia el final del encuentro me la insinuó. “Nosotros acá lo tenemos al Santísimo permanente. Entonces, es como una cosa natural el llegar y primero de todo es ir a saludarlo al Señor y rezarle una oración. Y después, entonces, empezar a compartir”. En una entrevista de una hora y media, antecedida y sucedida por una doble charla de otra hora y media, Pedro me habló de todo. Entre otras cosas, de cómo el movimiento había logrado que el arzobispo legitimara que tuviera un sagrario en la sede. Después de comprar la casa en 1978 el secretariado pidió a Zaspé que autorizara la tenencia. Zaspé le dio la autorización, pero exhortando a los participantes a visitar siempre al Santísimo. “Es decir, como diciendo, bueno, que no quede solo”. Esa es la razón por la que durante un lapso de la pandemia,

cuando la sede estuvo cerrada, los participantes retiraron el Jesús eucaristía del sagrario. Y esa falta del cuerpo de Jesús hubiera sido la causa de que, yendo al oratorio, un participante sí sólo estuviera yendo a una habitación. Y no a visitar al Santísimo.

Pedro conocía la historia de la sede y todo el movimiento porque estaba entrelazada con su propia trayectoria. El movimiento empezó a usar la sede en 1979. En 1984, un año después de que Pedro asistiera a un cursillo, Zaspe murió y fue reemplazado por Trucco como “administrador apostólico”. Antes de que Storni asumiera el mismo año como el nuevo arzobispo, Trucco inauguró el oratorio. Desde entonces, como integrante de la escuela de dirigentes, presidente y cursillista, Pedro constató cómo los cursillistas suelen visitar al Santísimo cada vez que van a la sede.

La presencia casi constante del Jesús eucaristía en el sagrario hace que la misma sede sea más que una casa que asienta la cotidianeidad del movimiento. También es una especie de sede-iglesia, que cobija un área de eucaristía, un “espacio sacramental” (Iogna-Prat, 2016, p. 13). En ese sentido, la sede es afín a cualquier templo. Y esa afinidad haría que Ana superpusiera ambos lugares mientras conversábamos en la sede: “yo paso por una iglesia y entro a saludarlo”. Si bien “mi lugar, mi Santísimo, es acá”.

Cuando en cualquier templo o la sede los cursillistas como Ana visitan al Santísimo, cuando van a “saludar” a Jesús, creen estar visitando al Jesús que conocieron en su cursillo. Para escribir o hablar sobre ese Jesús con quien tuvieron un “encuentro”, recurren una y otra vez a una expresión de sacralización. Una expresión a la que también recurren en las mismas oraciones al Santísimo. Y en las otras interacciones corporales, como en los rollos. En verdad, más que de sacralización, la expresión es de resacralización. Opera sobre la base de que Jesús ya es sagrado, agregándole otra capa de sacralidad. Es una expresión de lo sagrado como fuerza, que mantiene a raya a lo profano como cosa (Caillois, [1939] 2006, p. 27). Una expresión que se asocia a la vitalidad. Y que se señala por el dicho de Jesús “vivo”.

Diciendo que Jesús está “vivo”, los cursillistas insinúan dos grandes sentidos. Por un lado, Jesús está “presente” en el mundo, aparte de estarlo en la eternidad. “Está ahí”, “está al lado” de cada quien. Es “cercano” y es “íntimo”. Por el otro lado, Jesús está acá y ahora con su propio “cuerpo”, pero no de hombre, sino de “eucaristía”. Después de que el sacerdote hace la “consagración” de la fracción de pan, es la misma corporalidad de Dios la que emerge donde antes sólo había un pedazo de comida. De esa forma es que Jesús no sólo ascendió al cielo, desde donde nos mira, sino que también “se quedó” en la tierra, “entre nosotros”, para “no dejarnos solos”.

Después del rollo *Sacramentos*, los participantes del cursillo se desplazan del salón a la capilla grande. Dentro, el director espiritual guía una estadía ante el sagrario, una visita al Santísimo. Desde su experiencia de cuatro décadas en el movimiento, Juan diagnosticó cuán sensible es la visita para muchos asistentes. “Muchos manifiestan en sus testimonios que es el encuentro más palpable que tienen con Cristo”.

En esa primera visita al Santísimo Isabel se había encontrado de forma muy palpable con Jesús. “Yo tuve esa experiencia de que digo que vi un Cristo vivo, que está vivo”. Tan palpable también habría sido el encuentro para María que, 25 años después, seguía admirada. “Eso es espectacular”. Lo espectacular sería justamente encontrarse con un Jesús vivo. “Realmente, darte cuenta que Jesús está presente, en el sagrario, y que está para nosotros para cuando queramos ir a visitarlo, hablarle, a pedirle, a alabarlo, a lo que fuera”. Ella misma se había encontrado con un Jesús presente y también lo harían casi todos los otros participantes. “Y yo te digo que, no sé, no puedo darte un porcentaje, porque estaría macaneando, pero una gran mayoría de la gente del movimiento ha descubierto la presencia real de Jesús en la eucaristía, en el cursillo”.

Incluso Felipe, que se autodefinía más como un espectador que como un protagonista de la visita, definía al Santísimo como el Jesús presente. “Ahí está el Cristo vivo”. “Está ahí presente”. “Él está ahí”. Felipe lamentaba que su lenguaje de participante más reciente fuera menos adecuado que el de los participantes más experimentados. De hecho, un sacerdote ortodoxo hubiera podido exhortarlo a no confundir algunos términos claves de la “liturgia de la eucaristía”. Pero, independientemente de las palabras que usaba, Felipe tenía sobre la visita la misma convicción que los otros cursillistas. Había algo que era una obviedad. Él lo sabía. “Yo sé que está él ahí, que él está ahí”. “Obvio, que ahí está Cristo vivo, obvio”.

Siete años después, habiendo escuchado tantas veces que la visita al Santísimo es un momento donde los asistentes al cursillo empiezan a convertirse, hacen “clic”, trasladé la idea a Pedro. Pedro, que era el padre de Felipe, aumentó la cuenta. Ya no eran “muchos”, como me había contado Juan, ni “una gran mayoría”, como me había comentado María. Según su cálculo, todos eran impactados por la visita. Sentados a la misma mesa donde nos habíamos sentado con Felipe, Pedro omitía que la visita no moviliza con fuerza a cualquiera. Sin ir más lejos, su propio hijo no lo había sentido así. Pero lo que Pedro no omitía era que inclusive cursillistas como Felipe creen que en la visita se encuentran con un Jesús que “está ahí”. “Ahí lo tenemos”. “No es algo ya intangible, algo etéreo. Sino lo reconocés como una persona que está al lado tuyo”.

- Germán. Muchos y muchas me hablaban de ese momento del “clic” relacionado con la “visita al Santísimo”.
- Pedro. Sí. Ese es uno de los momentos más fuertes que hay. No hay, no debe haber ninguno, yo mismo, ¿no?, que no haya llorado frente al Santísimo en esa visita primera. Donde cada uno se derrumba frente al Santísimo. Con una preparación previa del sacerdote. Donde el sacerdote hace toda una introducción y habla del Santísimo, que ahí lo tenemos, y qué se yo. Donde ves la presencia real de Cristo. No es algo ya intangible, algo etéreo. Sino lo reconocés como una persona que está al lado tuyo. Y ahí es uno de los momentos donde se largan a llorar. Y, bueno, hay manifestaciones que solamente habiéndolas vivido en algún equipo o en el mismo cursillo de uno, te estruja el corazón, ¿no? Porque, qué se yo, piden perdón por la familia.

Que Jesús esté “ahí” en la visita al Santísimo haría que Isabel describiera al Jesús que encontró en su cursillo con un léxico de la proximidad. “Y me encuentro con el Dios Hijo, que es el Cristo, yo hoy lo dije, tan cercano, personal, íntimo, alguien que estaba tan cerca mío y con el cual podías hablar porque estaba en el Santísimo”.

En la visita al Santísimo Jesús es cercano e íntimo para los cursillistas en un plano físico. María identificó que el “Jesús en el sagrario”, que está “totalmente presente”, lo está “en cuerpo”. Isabel agregó que la presencia total de Jesús incluye su “sangre”. Sería plena su presencia física y también la creencia de ella en esa existencia. Tanto, que casi 20 años después de su cursillo, seguía convencida. “Ahora mismo, hoy, para mí, es Cristo que está ahí. El cuerpo y la sangre de Cristo. Para mí, es así. Y, bueno, no hay vuelta de hoja ni me preocupo. Porque ya, para mí, es así”.

Sin embargo, no son los cursillistas como laicos quienes facilitan que la fracción de pan devenga el cuerpo de Jesús. Son los sacerdotes, sea el asesor espiritual del movimiento, sea el director espiritual del cursillo. Los laicos, por no estar consagrados, no pueden consagrar. Todo lo contrario ocurre con los sacerdotes. Si pueden hacer la consagración, convirtiendo en corporalidad de Dios lo que era un pedazo de comida, es dado que ellos mismos han recibido una consagración anterior. Juana conceptualizó a los sacerdotes como “personas como nosotros. Con los mismos defectos y con las mismas virtudes que todos nosotros”. Pese a “que tienen una consagración especial y que tienen ese regalo inmenso de poder consagrar y que nosotros, que el resto de la Iglesia, tengamos la posibilidad de tener a Cristo como eucaristía”.

Juana parecía vivir como un gozo creer que, con la consagración hecha por el sacerdote, Jesús emerge como eucaristía. Le pregunté qué observaba cuando veía al Jesús eucaristía. Con una entonación que se escuchaba como de agrado, me respondió con un vocablo que hablaba del mismo agrado. “Emoción. Emoción. Pensar que se quedó ahí, para estar con nosotros, para no dejarnos solos”.

Susana también parecía experimentar un gozo creyendo que Jesús se quedó y está con nosotros. Le mostré una copia de una ilustración del Jesús eucaristía, una imagen que había sacado de la revista *De Colores*, y lo primero que hizo fue “¡mmm!”. Era una onomatopeya que sonaba a placer. Uno de esos sonidos que sería mejor adjuntar en un disco de audio que reproducirlo con palabras. Sea como sea, mientras esperaba algún verbo que profundizara su vocalización, le dije cuál era la fuente de la copia que le compartía por la pantalla de Zoom. Como si fuera indiferente, me expresó que veía al mismo Jesús vivo que veían los otros cursillistas. “Bueno, el Cristo vivo. Eso es lo que muestra. Que Cristo está al lado mío”. Al lado de ella y cualquiera. “Es quedarse con nosotros. Es el estar entre nosotros”. Para poder “escucharlo”.

A mí Cristo me hizo un montón de cosas... yo aprendí, aprendí, con el trabajo de interioridad, aprendí a escucharlo a Jesús. Y la mejor manera de escucharlo es en su presencia. [...]. Pero para mí el Cristo en la eucaristía, Jesús en la eucaristía, es el mejor regalo que nos puede hacer. Como la redención en la cruz. Es quedarse con nosotros. Es el estar entre nosotros.

El Jesús eucaristía como un Jesús “entre nosotros” es una creencia que Susana y los otros cursillistas me pronunciaron a mí, como no iniciado. Que hablan y escuchan entre sí, como expositores y oyentes más o menos iniciados o celebrantes. Que escriben y leen unos respecto a otros, como autores y destinatarios más o menos recientes o experimentados. Y que legitiman, con mayor o menor consciencia o inconsciencia, como creencia heredada del movimiento de Mallorca y, en general, del ámbito cristiano. El discurso del movimiento de Santa Fe está colmado del dicho del Jesús “vivo”. Como lo están el de Bonnín y Hervás y el del Evangelio.

En la bibliografía del movimiento de Santa Fe una síntesis esclarecedora está en la sección de la visita al Santísimo de la *Guía del peregrino*. Que les explica a los cursillistas que deben centrar su religiosidad en la eucaristía porque ella es Jesús vivo. “La Eucaristía, que es el centro de la vida litúrgica, ha de ser también el centro de tu piedad”. Ocurre que Jesús “quiso quedarse en el Sagrario entre nosotros”. “Tienes ahora ocasión de testimoniarlo, en su presencia, cuanto ansía decirle tu corazón”. “Está cercano, entre nosotros”. “Jesús no está lejano, ni ausente”. Y está ahí “porque te quiere, porque lo necesitas, porque es tu amigo” (Secretariado Nacional, 2018a, p. 74).

No sabemos cuánto de la guía de la coyuntura fundacional, compuesta por Gayá, persiste en la coyuntura actual. Sí podemos esperar que sea mucho. Puesto que lo venimos viendo en la mayoría de las prácticas y las creencias centrales del movimiento.

Y ya que, respecto a la creencia en particular de la vitalidad de Jesús, la continuidad es muy clara. Leyendo la síntesis de la meditación *La figura de Cristo* que hace *Jornadas de metodología*, vemos cuánto sintoniza con la que hace el *Manual de dirigentes de Cursillos de Cristiandad*. Quienes redactaron *Jornadas* indican que en el segundo día del cursillo, con la meditación, el director espiritual debe “presentar un Cristo vivo, que ama y compromete. En esta meditación se le presenta a un Cristo amigo, cercano e íntimo, que marcará la tónica de ese día” (Secretariado Nacional, 2020, p. 108). Seis décadas antes, en el manual Hervás ya había indicado algo muy afín. “Hay que presentar un Cristo real, viviente, personal, y, sobre todo, actual; no un Cristo frío y tan ‘deshumanizado’, de lejanos recuerdos históricos” (1968, p. 135).

Aún más, leyendo la bibliografía de Bonnín, descubrimos que cinco años antes ya había definido a todo el cursillo conceptualizando así a Jesús. “Un Cursillo es predicar a Cristo vivo y personal” (1971, p. 59). Desde entonces, sólo profundizó la idea. Distinguiendo a Jesús de otros dioses: “el Dios cristiano es mucho más íntimo y cercano al yo que el de las demás religiones y filosofías” (2004b, p. 149). Y precisando quién y cómo es Jesús. El “encuentro con Dios” es “un encuentro con toda su persona, con la persona de Cristo vivo, normal, cercano” (2004a, p. 51). “Y este Cristo no es otro que el Cristo del Evangelio, el Cristo de los Hechos de los Apóstoles, el Cristo de San Pablo, el Cristo de la Iglesia”. “Vivo”, principalmente, “porque desde entonces lo estamos experimentando en nuestras vidas y en la vida de muchísimos más”. “Cercano”, en cuanto “no tan sólo está con nosotros, o junto a nosotros, sino en lo más íntimo de nosotros”. “Normal”, en tanto “seguimos en el empeño de meterlo en la normalidad de nuestra vida, en lo corriente, en lo cotidiano, en lo doméstico, en lo natural, en nuestro pan y nuestra sal de cada día y de todos los días” (2007, pp. 31-32).

El Jesús de la normalidad de la vida, el Jesús del Evangelio, es aquel que el mismo *Nuevo Testamento* (2015) registra como un Jesús cercano y vivo. Que en la última cena con sus discípulos instauró la eucaristía. Que se autodefinió como un alimento que, recurriéndose a él, satisface. O que, consumido, lleva a la eternidad. Y que se conceptualizó a sí mismo como la “vida” (Juan 14, 6).

Más de 2.000 años después de Cristo, cuando los cristianos como los cursillistas siguen sacralizándolo como fuerza, parecen estar recordando su declaración y mandato. “Esto es mi cuerpo, entregado en favor de ustedes. ¡Hagan esto en memoria mía!” (Lucas 22, 19). En memoria suya, lo siguen creyendo con vida. Una vida alrededor de la que gira todo el ámbito cristiano. El “cristianismo”:

es inconcebible sin la idea siempre presente y el culto siempre practicado de Cristo; pues es por Cristo, siempre vivo e inmolado cada día, por quien la comunidad de los fieles continúa en comunicación con la fuente suprema de la vida espiritual (Durkheim, 2003, p. 72).

Figura 18

Foto del oratorio con el sagrario de la sede de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe



Herramienta de registro: cámara propia, 3 de junio del 2021.

2.2.2. *Lo sagrado como potencia: el deslizamiento de que Jesús es vivificante*

“Donde más lo sentí, ¿no? Fue en esos momentos”. “Esos momentos” eran los de la visita al Santísimo en el cursillo. Y “lo” sentido era Jesús. Bartolomé también creía en el Jesús eucaristía como el Jesús vivo. Pero, mientras observábamos la copia de la ilustración que había sacado de la revista *De Colores*, me puso tras una pista que antes se me había pasado por alto.

Y esa es la salvación. Nuestro camino a la santidad. La luz, ¿no? Ahí está bien brillante. Es la luz. Es el camino. Algo que, digamos, siempre nos indica a no desviarnos. Creo que, si miramos ahí, es difícil desviarse. Más allá de la humanidad que tenemos que no nos es fácil. Pero, sí, es la luz.

La imagen que yo había descubierto leyendo la revista no era la del Jesús eucaristía en el sagrario, sino en un “ostensorio”. Que también es un recipiente que aloja al objeto que los cursillistas creen que es la mismísima corporalidad de su Dios. Pero que, en lugar de estar cerrado, está abierto a la observación de su interior. Si el sagrario cubre a “lo sagrado”, el ostensorio lo “ostenta”.

Alrededor del ostensorio que observaba Bartolomé había tres candelabros con velas apenas encendidas. En cambio, el ostensorio tenía la figura de un sol muy radiante. El editor había graficado una serie de rayos emergiendo desde el centro de la situación. Desde ya, el centro era la eucaristía.

Quizás porque el gráfico lo impulsaba, Bartolomé veía en el Jesús eucaristía “la luz”. O dado que era un artista. O puesto que usaba su enfoque de cursillista. “Ahí está bien brillante”. “Brillante” podría ser uno de los adjetivos que usara para componer alguna de sus canciones. Como compositor, estaba componiendo una canción provida. Tematizando el lugar de quien no nace. No contra las personas que estaban a favor de la reciente legalización del aborto. Él sabía que esas personas también apoyaban otras causas que él mismo respaldaba. De hecho, como cantor, había cantado en campañas contra la violencia de género. También había cantado en espectáculos. Como solista de coros, en espectáculos religiosos, como la *Misa por la paz y la justicia* compuesta por Ariel Ramírez. Como integrante de grupos, en espectáculos de folklore. Un folklore que parecía no despegar del todo del tema de Jesús. Ganador de varios festivales, interpretaba la *Oración del remanso* con la misma capacidad que el propio compositor, Jorge Fandermole. Pero no sólo le cantaba al “Cristo de las redes”. El mismo Jesús vivo sería una de sus inspiraciones para cantar. A la inspiración de la canción provida que estaba componiendo la había tenido justamente ante el Santísimo. Ya siendo vocal del subsecretariado de Coronda. Pero después de haber asistido a un cursillo en el 2016.

La pista sobre la que me puso Bartolomé es que, estando ante el Santísimo, los cursillistas complementan el dicho de Jesús “vivo”. También resacralizan a Jesús con una expresión de lo sagrado como potencia, que vuelve a mantener a raya a lo profano, pero ahora como impotencia (Caillois, 2006, pp. 14-15). Una expresión que se sigue asociando a la vitalidad. Y que se señala no por uno, sino por varios, dichos concretos. Pero que, agrupados, operan como el deslizamiento de que Jesús es vivificante.

Bartolomé divisaba al Jesús eucaristía como lo vivo. Pero lo vivo también es la luz, como un faro. “Algo que siempre nos indica. Creo que, si miramos ahí, es difícil desviarse”. Lo que indica es por dónde ir para llegar a la meta. “Esa es la salvación.

Nuestro camino a la santidad”. Independientemente de que algún desvío es inevitable. “Más allá de la humanidad que tenemos que no nos es fácil”. Pero desviarse u orientarse es una variación de la persona. Jesús es constancia de orientación. “Es el camino”.

Ocho años antes, sin mostrarle ilustración alguna, Juan me había hablado del mismo Jesús camino. Le pregunté con qué Dios se había encontrado en su cursillo. Empezó respondiéndome que “un Dios que es camino”. Es decir, “un Dios líder al cual tengo que identificarme para seguir mi camino”. O “un camino de moral, un camino de amor, un camino de todas esas experiencias de vida, ¿no?”. En verdad, quería que me dijera con qué Dios se había encontrado en general, más allá de Jesús. Sin comprender que cuando me mencionó al Dios líder pensaba precisamente en Jesús, después de su respuesta le hice otra pregunta, que lo descolocó. “Y, en cuanto a Dios Hijo, en cuanto a Cristo, ¿qué me podría decir?”. “Es que fundamentalmente es Cristo”. “Cristo”, le repetí para confirmar si ahora lo entendía. “Es Cristo el camino”, me corroboró.

Con el paso del tiempo, Juan también se encontró con el Padre del Jesús camino. “Con otro tipo de Dios”. Que en el ámbito judeocristiano suele ser conocido como “Yahvé”, aunque como los otros cursillistas Juan no lo llamó así. “Un Dios más tierno, un Dios más cariñoso, un Dios más acogedor”. Incluso, algunos días antes de nuestro primer encuentro, había sentido la corporalidad del Padre acogedor. “En una misa, en una pequeña capillita de Sauce Viejo, tuve como una iluminación de que Dios Padre me sostenía en sus brazos”. Un Padre sostén “que, hoy por hoy, ya no sólo es el camino, sino es fundamentalmente quien te contiene, quien te protege, quien te acaricia”.

Sin embargo, más allá de las cuatro décadas que habían pasado desde su cursillo y de haber profundizado su creencia sobre Dios, Juan seguía enfocándola en Jesús. “Es, evidentemente, para mí, mucho más atractivo Cristo que el Dios total”. Había llegado a tener algunas dudas sobre el enfoque. “Por ahí, siento como que no le doy a Dios la trascendencia que tiene”. Pero a sus vacilaciones las despejó conversando con un director espiritual. “Más allá de que es la trilogía”, “tres personas distintas”, es “un solo Dios verdadero”. “En realidad, encontrarse con Cristo, es encontrarse con Dios”. Y, “siguiendo a Cristo, estás siguiendo a Dios”.

Al motivo de por qué seguía al Dios total siguiendo a Jesús, Juan lo descubría en lo imprescindible de experimentar a Dios. “Efectivamente, la necesidad de la vivencia está, ¿no? Es así”. No me lo explicó respecto a sí mismo. Pero, ya que sí lo hizo respecto a muchos otros cursillistas, su experiencia de Dios como Jesús habría sido muy palpable en la visita al Santísimo de su cursillo.

Felipe me dijo que Juan era “compañero”, “amigo”, “hermano” de reunión de grupo de su “papá”. Su papá, Pedro, también experimentaba a Dios principalmente como Jesús. Pero creía menos en el Jesús camino. Jesús “camino” que Juan había descrito como “líder”, “de moral” y “de amor”, y que él asociaba a la “ideología”. Y creía más en una arista de Jesús que Juan había puesto en Yahvé, que era la arista del “sostén”. Jesús está presente. “El movimiento me lo hizo descubrir como una persona que está al lado mío”. Es una persona que camina a su lado. “Que me acompaña”. “Que me lleva de la mano”. Pero también es quien va detrás suyo respaldándolo. “Que me sostiene”. “Que me da ánimo cuando me caigo, por algún motivo. Pasé por momentos, por algunas dificultades. Y siempre me ha sostenido. Ha sido mi sostén”.

Tal vez la misma creencia que subyace al Jesús camino y el Jesús sostén sea la que fundamente algunos mensajes centrales predicados en el cursillo. La clave que nos permita interpretar ciertas “ideas fuerza”. Marta me contó que una de esas ideas fuerza, y una de las que más la habían impactado a ella misma, es “Cristo y yo mayoría aplastante”. Con el enfoque de la estadística, Marta no hubiera podido explicarme por qué dos personas son una “mayoría aplastante” de un colectivo. Ni inclusive de un mínimo colectivo conformado por tres personas. En ese caso, podría haber explicado lo de “mayoría”, pero no lo de “aplastante”. La explicación sólo podría haber emergido de su enfoque de cursillista. Sólo creyendo que Jesús es una potencia, una fuerza que irradia fuerza, tiene sentido que la sumatoria del mismo Jesús y cada cursillista arroje como resultado una mayoría que aplasta.

El mismo sentido que yacería debajo del Jesús aplastante le daría fundamento a una breve comunicación entre el director espiritual o el rector de cada cursillo y cada asistente. Pedro me comentó que en la clausura, como uno de los últimos momentos, se hace una “ceremonia” con dos “fórmulas que se dicen y se responden”. Mientras el director espiritual o el rector le entrega a cada asistente la cruz del cursillista, le dice: “Cristo cuenta contigo”. Recibiendo la cruz, cada quien le responde: “Y yo con su gracia”. Sólo contando con la gracia de Jesús, identificando su don, el cursillista puede realizar cualquier conducta. “Es decir, vos te das cuenta que vos no podés hacer nada si no contás con su gracia”. Sin la gracia de Jesús, el cursillista no puede hacer nada, incluyendo seguirlo a él mismo. “Entonces, es un ida y vuelta. Él cuenta con vos. Pero vos contás con él para poder hacer ese camino, ¿no?, que el movimiento o el cursillo te compromete desde el momento que vos viviste esa experiencia”.

El Jesús de la gracia, aplastante, sostén, camino en quien creen Pedro y los otros cursillistas sería aún más que un Jesús vivo. Sería un Jesús que vive y que también da vida. Un Jesús que indica, contiene, fortalece, habilita. Un Jesús vivificante.

El Jesús vivificante hilvanaría otros mensajes centrales predicados en el cursillo, registrados en la bibliografía del movimiento de Santa Fe. Que definen a Jesús como un “compañero de ruta”, un “amigo” y un “hermano”. Pero también como un “guía” o “maestro”. O como el “gran liberador”, “que acompaña todos mis pasos”, y el “perfecto hombre”, que “sabe comprenderme”. Pero también como el “perfecto Dios”, que “tiene poder para remediar mis males” (Secretariado Nacional, 2001, pp. 95, 73). O que explican que la “fe nos libera y nos impulsa a aceptar el riesgo de esta nueva vida según Cristo”. Pero también que “nos hará decir ‘todo lo puedo con Cristo’” (1997b, p. 83).

El Jesús “con el que todo lo puedo” ya fue el Jesús de los documentos de Bonnín y Hervás. En realidad, la imagen que los participantes de Santa Fe dibujan sobre Jesús está calcada sobre la que antes dibujaron ambos. Una imagen de base donde “Cristo es la Verdad hecha hombre. Es Camino, Verdad y Vida”. De forma que, como Dios, “es Omnipotente” (Bonnín, 2004b, p. 149). Y donde “ciertamente no somos nada; pero lo somos todo con Cristo” (Hervás, 1968, p. 201).

El Jesús omnipotente es, en definitiva, el Jesús del Evangelio. Quien, pese a no autodefinirse como el “todo”, sí lo hizo como la clave. Como “la vida”, “el camino” y “la verdad”. Una vida a vivir, un camino a seguir y una verdad a creer. “Porque separados de mí no pueden hacer nada” (Juan 15, 5).

Figura 19

Copia de una ilustración de un ostensorio, usada como material en algunas entrevistas virtuales



Fuente: *De Colores* (abril del 2012, p. 11).

2.2.3. La potencia infinita: lo vivificante que no se agota

“Pero el que a mí me guía en la vida, en mi trabajo y todo, no es un sacerdote. Es Dios”. Del otro lado de la pantalla, Ana me decía que lo vivificante de su creencia es Dios, y no un sacerdote. No eran los sacerdotes, ni podían serlo. Como la mayoría de los otros cursillistas, no los concebía como maestros de los laicos. “Yo creo que los sacerdotes son personas. Y, como personas, tienen defectos y tienen virtudes. Y están en la búsqueda, igual que nosotros”. Independientemente de que haya algunos cuyos defectos sean sobresalientes y otros que sobresalgan por sus virtudes. “Y que a lo largo de la historia han cometido aberraciones en nombre de Dios. Y que hay otros que son santos y han trabajado, por su compromiso pastoral, hasta dar la vida”. Entre las santificaciones estarían la lucha contra la pobreza en África. Entre las aberraciones, las quitas de tierras a las personas en el Medioevo, el asesinato de Túpac Amaru en el Virreinato del Perú y la oposición a Francisco de hoy. Así, su único guía es Dios.

Cuando le pregunté quién es ese Dios, el Dios que es su camino, Ana me respondió que es principalmente Jesús. De nuevo, un Jesús vivo. Pero un Jesús presente ante todo por intermedio del Espíritu Santo. O un Espíritu Santo “encarnado” en Jesús. Con una encarnación que la impacta con fuerza. “A mí me conmueve hasta las lágrimas”. “De caérseme las lágrimas. Y se me caen, y se me caen y se me caen, ¿viste?”. Se le caen las lágrimas, sin caerse ella misma. “Pero me inunda el alma como me hace sentir. Como una paz interior. Por más dificultades que tenga”. Se inunda de paz cuando escucha un “salmo” en una misa. “Cuando hacemos adoración al Santísimo. O cuando yo voy al Santísimo en el movimiento”.

Una semana antes le había mandado un mensaje de texto para conversar unos minutos, pero me avisó que no podía, porque en una media hora tenía una “adoración eucarística”. El movimiento reaccionaba a fondo ante el obstáculo para concretar la presencialidad como consecuencia de la pandemia. Activaba y profundizaba la virtualidad que ya había creado los años anteriores. La “adoración” que me mencionaba Ana era la primera que ella y los otros cursillistas hacían pantalla a pantalla.

Cada quien en su hogar, una semana después Ana ya no me hablaba como casi un año antes, cuando nos habíamos encontrado en la sede. Ya no se ubicaba “acá”. Pero la lejanía de la sede no le impedía describirla como si estuviera en su oratorio. “Que yo siempre digo que esa es mi casa donde yo me encuentro con Dios. Porque ese lugar para mí es sagrado, ¿viste? Yo ahí siento la presencia del Espíritu Santo”.

Escuchando cómo me contaba que Jesús “está ahí”, quise saber si Ana pensaba en el Jesús eucaristía. Después de que me lo confirmara, la interrogué por otro rostro del Jesús del Evangelio, el Jesús de la cruz. Para mi sorpresa, la clave de lo que me contestó no fue el Jesús crucificado, sino otra vez el Jesús vivo. Antes, cuando pensaba en la cruz, sí concebía a un Jesús doliente. “Mirá, hace mucho tiempo el Jesús de la cruz me conmovía con dolor”. Ahora, sólo concibe al Jesús cercano. “Pero una va aprendiendo, ¿viste?, en la vida. Y vas incorporándolo. Y el Jesús de la cruz no es mi Jesús de la cruz. Mi Jesús es el Dios vivo”. El Jesús íntimo, con los rasgos que ya vimos. Y otro nuevo. “Pero no es un Dios doloroso, sino un Dios vencedor, un Dios amor”. Un Jesús amor y vencedor que vuelve a inundarla. “Pero siento como una sensación de paz. Que me inunda y que me da energía para darle, ¿viste?, para adelante”. “El Dios de la vida”, le dije para corroborar si la comprendía. Como para despejarme cualquier duda, me llevó la idea aún más allá. “Sí, exacto. El Dios de la vida. No el Dios de la muerte”.

Mi sorpresa era que, cuando la invitaba a imaginarse la cruz donde según el Evangelio Jesús había enfrentado su pasión y muerte, Ana no lo imaginaba padeciendo, muriendo ni muerto. Lo imaginaba vivo, viviendo y dando vida. Poco a poco mi sorpresa se fue desvaneciendo. Sea que les planteara un juego de imaginación, que les señalara una pared, que les mostrara la copia de una ilustración o una foto, los cursillistas coincidían. Como eucaristía y también en la cruz Jesús es una potencia. Por amor a las personas, con su entrega en la cruz venció a la tristeza, el dolor, el sufrimiento y la muerte. Vencedor, devino fuente de energía, paz, alegría y contención. Y, con su gloria y resurrección posterior, la fuente de la redención o salvación. Es decir, su vivificación no frena ni con su mortificación. Es una potencia infinita. El “manantial de toda eficacia” (Caillois, 2006, p. 14). O lo vivificante que no se agota.

A diferencia de Ana, Pedro sí observó un Jesús de la cruz doloroso. Pero cuyo dolor no lo obstaculiza. Girando mi cabeza, le señalé con el índice de mi mano la cruz del cursillista que colgaba en la pared de atrás mío y le consulté por ella. Enfocándola, me informó la ambivalencia que veía. “Un Cristo sufriente. Pero con los brazos abiertos. Que te recibe. Y te abraza ahí”. Inmediatamente me ejemplificó la dualidad mencionándome otra cruz, de un templo de la ciudad de Santa Fe. En el centro de la Parroquia San Juan Bosco cuelga una cruz con un Jesús afín al Jesús de la cruz del cursillista. “Que está con los brazos abiertos. Pero como elevandose. No te lo representa como sufriente. Sino como glorioso. En realidad, este es el paso hacia la gloria”.

Juana, que justamente participa en la parroquia de Don Bosco, también visualizó un Jesús de la cruz sufriente y glorioso. “Y eso me genera dolor. Por verlo así. Por verlo así. Y un ‘gracias’ inmenso, porque su entrega me permitió a mí llegar a la salvación, que algún día es lo que pretendo. Llegar al cielo”. El Jesús que se entrega a sí mismo es tanto el camino-en esta vida como el camino-a la otra vida. No sólo es la salvación en la tierra, sino también la salvación en el cielo. “Él sí que es la llave. Él sí que es la llave”. Insistiéndome en que Jesús sí es la llave, Juana me precisó algo que me había comentado algunos minutos antes. Sin referenciarle los autores, para comprender su posición ante los sacerdotes le había citado dos expresiones del ámbito cristiano que sintetizan con claridad meridiana el antisacerdocio y el prosacerdocio. Una de Lutero (1967): que los sacerdotes son “la gente más incapaz del mundo” (p. 158). La otra de Juan María Vianney (1864): que “el sacerdote tiene la llave de los tesoros celestiales” (p. 418)⁵. Juana se había acercado a la posición de Vianney, argumentando que “son la llave” porque administran los sacramentos, administración que los laicos no están habilitados a hacer. Al instante volvió a equiparar a unos y otros. Y cuando hablamos de Jesús puso a los sacerdotes debajo de él. “Él sí que es la llave”.

Bartolomé y Susana siguieron ambas líneas, las de Pedro y Juana. Les mostré una copia de una ilustración del Jesús de la cruz, una imagen del Jesús de la cruz del cursillista, que también había sacado de la revista *De Colores*. Bartolomé volvió a divisar al Jesús sostén. “Es el abrazo, digamos. La contención. El abrazo de contención. Por eso, también está con las manos hacia abajo”. Susana volvió a entrever al Jesús vencedor. “La cruz, a mí, es redención. La cruz es salvación. La cruz es el amor de Jesús por todos nosotros. El perdón de los pecados. Y que yo soy redimido por él”. Aunque, de forma diferente a Pedro y Juana, Bartolomé y Susana no vislumbraron al Jesús doliente. Susana lo descartó. “Entonces, es alegría. No es tristeza. Yo no veo al Cristo sufriente. Yo veo al Cristo que se dio por mí. Y que me produce alegría en la resurrección”. Bartolomé directamente ni lo nombró.

⁵ En el punto 17 de *La libertad cristiana*, Lutero (1967) empieza con una pregunta retórica. “Acaso te preguntes qué diferencia hay entre los sacerdotes y los laicos en la cristiandad, sentado que todos los cristianos son sacerdotes”. Y termina con una respuesta categórica. “¿Y qué se nos ha dado en cambio? Muchas leyes y obras humanas, haciéndonos así verdaderos esclavos de la gente más incapaz del mundo” (p. 158). En el siglo XIX, tres siglos después de la Reforma Protestante luterana, Vianney construyó lo que terminó siendo un contrapunto. El párroco, conocido como el “Santo cura de Ars” y decretado en el 2009 por Benedicto XVI como el protector de los sacerdotes, sostuvo ante ellos una máxima legitimación. En *Catecismo sobre el sacerdote* Vianney (1864) los elogió. “El sacerdote tiene la llave de los tesoros celestiales: es él quien abre la puerta; él es el administrador de Dios, el administrador de su propiedad” (p. 418) [La traducción desde el francés es mía].

El mismo énfasis puso Salomé. Después de haber asistido a un cursillo en el 2002, Salomé dejó pasar varios años antes de incorporarse a las estructuras de servicio del movimiento. En el 2013 devino integrante del equipo “intendencia” de la escuela de dirigentes y, en el 2015, su coordinadora. En el 2021, cuando nos encontramos por primera vez en la sede, era subcoordinadora. Desde esos cargos fue y sigue siendo una de las encargadas de guiar las oraciones del movimiento. Principalmente, fue quien guio en la sede la primera oración al Santísimo con transmisión por el canal de YouTube. Antes de que me comentara cómo la guio, le mostré una foto que le había sacado a la cruz del cursillista de Pedro. La identificó. Y cuando la puse entre signos de interrogación tampoco me citó a un Jesús de la cruz doloroso. Sólo al Jesús amor.

- Germán. ¿Y qué pensás cuando ves al Jesús de la cruz?
- Salomé. Al Jesús de la cruz.
- Germán. ¿Qué se te viene a la cabeza?
- Salomé. Pienso en el amor. Pienso en el amor. O sea, cuando lo veo a Jesús en la cruz. Pienso en el amor. En la entrega que él hizo por nosotros.

Salomé y los otros cursillistas se expresan sobre el Jesús de la cruz como un Jesús a veces sufriente, otras no, pero siempre vivificante. Desde ya, lo hacen activando un acervo que excede sus pronunciaciones. Un bagaje de sentidos que también está registrado en la bibliografía del movimiento de Santa Fe y los documentos de Bonnín y Hervás. Un repertorio que incluye significados a recordar en el vía crucis. “Con Jesús en la cruz podemos descubrir que toda entrega no cae en el vacío porque la vida es un don que se realiza dándola” (Secretariado Nacional, 2018a, p. 91). Significados a revivir en la eucaristía. “Y el misterio amor/muerte/vida sigue siendo nuclearmente expresado por la Pasión y Muerte de Cristo”. A la que en el cursillo “el cursillista no está aún en condiciones de revivir (en la Eucaristía) pero sí de recordar -por medio del Vía Crucis-” (Bonnín, 2004b, p. 39). Y significados a predicar en el rollo *Cristiandad en acción* o *Comunidad cristiana* del cursillo. “El mejor estímulo para la acción es la consideración de los sufrimientos de Cristo”. Desde una “narración viva de la Pasión y Muerte de Cristo, que mueva a aliviar la carga de Cristo y calmar su sed” (Hervás, 1968, p. 193).

No sabemos cuán “viva” debía ser la “narración” de los últimos momentos de Jesús, según Hervás. Ni cuánto se debía recordarlos, acorde con Bonnín. Sí sabemos que los documentos de Santa Fe, acercándose a Bonnín, indican que se debe recordarlos en algún grado con el vía crucis. Y que, alejándose de Hervás, indican que el rollo *Comunidad cristiana* no debe narrar ninguno con ninguna intensidad. Su conclusión

debe volver a ser la predicación del Jesús vivo y vivificante. “Seguros de que el Señor no nos dejará solos, de que con su Gracia todo lo podemos y de que no nos cansaremos de gritar ‘Cristo y yo mayoría aplastante’” (Secretariado Nacional, 1997b, p. 108).

Precisamente, cuando los protagonistas se refieren a la cruz, si bien llegan a mencionar el dolor de Jesús, omiten la radicalización registrada en el Evangelio. No se pronuncian sobre el suplicio que los evangelistas redactaron que Jesús había enfrentado desde su arresto en el huerto de Getsemaní hasta su último suspiro en el Gólgota. No cabe el “me muerdo de tristeza, quédense aquí y vigilen conmigo” (Mateo 26, 38) ni el “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?” (27, 46).

En definitiva, quizás en los participantes sí habría cabida para “una mueca de dolor ante cualquier alusión mordaz a una cruz” (Frazer, 2011, p. 511). Pero, sin duda, no la hay ante preguntas de exploración como las que les hice. En sus respuestas de fe sólo hay cabida para una narrativa de un Jesús carente de “todo cálculo egoísta”, “porque el dios que se sacrifica se da sin retribución”. Y un Jesús de la “expiación” (Mauss y Hubert, 2010, pp. 179-180). Es como si el movimiento de Santa Fe hiciera cierta ruptura con la tradición de los evangelistas. Que siguiera enfatizando la creencia de que la crucifixión de Jesús fue su paso para la salvación de las personas. Pero que postergara el reverso, desdeñando la creencia de que también fue la cima de su dolor.

Figura 20

Foto de la cruz del cursillista de un informante, usada como material en una entrevista virtual



Herramienta de registro: cámara propia, 1 de marzo del 2021.

2.2.4. *La intersección entre la adscripción y la sacralización: la cruz del cursillista*

La cruz del cursillista que le mostré a Salomé es una cruz muy singular. Como si lo entrecruzado fueran más que dos maderos, cruza dos de las aristas que más me interesaron investigar durante todo mi trabajo de campo. Constituye una intersección entre la adscripción y la sacralización. Entre la adscripción de los participantes de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe al movimiento, que puntualizamos en el cuarto capítulo. Y su sacralización a Cristo, que estamos analizando ahora.

La intersección se fundamenta en las ideas de los participantes sobre la cruz del cursillista. En que conciban que, como adorno de los espacios físicos y virtuales, “es la cruz que nos identifica”. Que, como colgante del propio cuerpo, es la que “me identifica”. Y que, en ambos formatos, es desde el “amor” hasta la “salvación”.

Es decir, la intersección no se configura por los usos de la cruz del cursillista como colgante. La clave es que Pedro me dijera que “es la cruz que usamos nosotros” y que observara un Jesús “con los brazos abiertos” y dando su “paso hacia la gloria”. Y no que se la sacara del cuello para ponerla arriba de la mesa, mientras conversábamos sobre otra, que colgaba en la pared de atrás mío. Si pensáramos que la clave son los usos en lugar de las ideas, no comprenderíamos cómo Salomé la tenía “guardada” y, sin embargo, solía hablar del movimiento desde el “nosotros”. O cómo la usaba “por ahí en algún evento” y, no obstante, la veía como “la entrega que él hizo por nosotros”. No podemos plantear que, porque no siempre usan la cruz del cursillista, los participantes no adscriben al movimiento o no sacralizan a Cristo.

Ni podríamos plantearlo constatando que, en el ámbito cristiano, recién hacia el siglo III la cruz devino un símbolo de sacralidad (Veyne, [2007] 2008, pp. 25, 34). O que, en los dos primeros siglos, el símbolo central de Cristo no era la cruz, sino el pez (Figueras, 2016, p. 279). Independientemente del uso de un símbolo u otro, la idea que subyacía era casi siempre la misma. Alrededor del 312, cuando el emperador de Roma Constantino fortaleció al ámbito cristiano ante el no cristiano, “la Cruz era símbolo no de suplicio, sino de victoria”. “No se tenía continuamente ante los ojos la Pasión y la muerte de Cristo. No era la víctima expiatoria, el sacrificio del Crucificado en el Calvario lo que provocaba conversiones, sino el triunfo del Resucitado sobre la muerte” (Veyne, 2008, pp. 34-35). Y ya la frase que en las primeras catacumbas del ámbito solía acompañar al símbolo del pez, el acróstico en griego IXΘΥΣ, significaba “Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador” (Figueras, 2016, p. 279).

Sea como sea, los usos de la cruz del cursillista como colgante se asocian a las posiciones ante ella. Marta me contó “yo llevo la cruz” e inmediatamente me agregó “la llevo con orgullo. Me llena de orgullo, ¿viste?”. En cambio, cuando Salomé me comentó que “no es algo que uso continuamente, ¿viste?”, me argumentó que “no es algo que uso como para hacer ‘chapa’, digamos, como dicen algunos”.

A su vez, las posiciones ante la cruz del cursillista como colgante se asocian a las posiciones ante la propia comunidad y el entorno. Si concibiendo la cruz del cursillista los participantes hacen reemerger la adscripción, la pertenencia y la comunidad, posicionándose ante aquella también hacen que vuelva a emerger el comunitarismo. Susana no coincidiría con Marta, sintiéndose llena de “orgullo” al usar la cruz del cursillista. Pero sí se mostraba orgullosa cuando hablaba de su composición. Ocurre que su confección es otro de los componentes del movimiento que fundamentan su marca como comunidad en la configuración del ámbito cristiano. Su vanguardismo. O su originalidad respecto a otras áreas. “Ahora, la cruz del cursillista tiene una particularidad. El Cristo tiene la cabeza volcada para el otro lado, contrario a todos los crucifijos que vos vas a ver”. Nadie sabe por qué el Jesús de la cruz del cursillista, en lugar de mirar a su derecha como el Jesús de todas las otras cruces, mira a su izquierda. Pero la razón se relacionaría con que el movimiento es original. “Fue algo que produjo, digamos, no un cisma de la Iglesia”. Pero sí “tiene toda una faceta nueva de la Iglesia. Es un ‘nuevo pentecostés’, como le llamamos nosotros cuando el Espíritu Santo infunde un carisma nuevo”. “Porque en su momento fue revolucionario. Fue algo nuevo”.

Ahora bien, el significado del comunitarismo que reemerge alrededor de la cruz del cursillista es un sentido que a veces llega a ser intuido por los participantes. Incluso, legitimado o deslegitimado⁶.

⁶ También el término “comunitarismo”. Antes de nuestro primer encuentro en la sede Pedro me había buscado en internet. Después de descubrir mi artículo “Los Cursillos de Cristiandad. Un movimiento católico comunitario”, conversamos por celular, y me insinuó que lo de “comunitario” no lo convenía. Cuando nos encontramos me dijo que le sonaba a “organización” con un “fin” tipo “comedor”. Le expliqué que el término y el significado no constituyen un concepto social así, sino socio-antropológico. Y se lo bosquejé. Aunque no coincidió, tampoco disintió. Sea como sea, su narrativa sobre el movimiento también hacía reemerger el comunitarismo, por la marca de la comunidad en la configuración del ámbito cristiano, como vanguardismo. En el sentido de anticipación respecto a otros espacios de la institución católica. Concretamente, al Concilio Vaticano II y Francisco. Por otro lado, Pedro no se limitó a interiorizarse sobre un trabajo mío anterior. En ese primer encuentro le ofrecí algo de lo que estaba escribiendo. Dos meses después le mandé por mensaje electrónico el primer capítulo de la tesis actual. Lo leyó, corrigiéndome la fecha del “cursillo cero” de la Argentina. Me contó que no fue en 1958, como yo había leído en el sitio web del movimiento del país. Fue en 1956. A la fecha él ya la había planteado en un rollo que había dado en un “plenario nacional”. Pero no fue documentada como la oficial. Él sí la documentó, en un libro que publicó en abril del 2021 y que me facilitó en octubre del mismo año.

Marta se sentía llena de “orgullo” no sólo usando la cruz del cursillista. También se sentía así pensando en lo que representa. “Es sentir orgullo de la pertenencia también”. La cruz del cursillista, y la pertenencia que vehiculiza, le daría tanto orgullo que la expresaría ante los no iniciados. “Y me preguntan a veces: ‘¿de dónde es eso?’. Y yo le explico. Y es un orgullo”.

Susana, por el contrario, enfatizó la crítica de considerar la cruz del cursillista como una “chapa”. “Siempre decimos los cursillistas que no nos tenemos que colgar la chapita del cursillista”. Y profundizó el argumento. El obstáculo no es su uso, sino su exhibicionismo. Que, por su parte, deviene la ostentación del mismo ser cursillista. Ser cursillista es algo que se debe obrar, y no presumir. “Porque eso es lo peor que podemos hacer. Claro. Porque, ¿qué nos dan, un título? ¿Nos dan el título por ser cursillistas? No. Tenemos la obligación. Una misión. No un título”.

Salomé, inclusive, amplió la crítica del exhibicionismo de la cruz del cursillista. Su narrativa sobre ella fue una excepción al comunitarismo. A diferencia de Marta, que cuando los no iniciados le preguntan qué le cuelga del cuello les responde con orgullo, Salomé ni quería expresarse. Ni con discursos ni con objetos. A la cruz del cursillista no anda “mostrandolá”. No la exhibe siempre para evitar ser exaltada en público por su adscripción al movimiento. “Porque por ahí, ¿viste?, sale eso de que ‘es cursillista’. Y como que sos una cosa especial”. Pertenece al movimiento. Pero, antes, a la institución católica y el ámbito cristiano. “Y no es así. Yo soy cristiana primero, ¿viste? Soy católica. Y mi fe está en eso. O sea, esto es un medio. No es el fin, digamos”.

En verdad, una parte de la narrativa de Salomé era una demarcación o una crítica del comunitarismo de otros participantes, expresado alrededor de la cruz del cursillista y en general⁷. Le pregunté qué era el movimiento en su vida, y me respondió “es una parte de mi vida”. No es una parte más. “Es una parte importante de mi vida. A la que le he dedicado tiempo”. Y es una parte buena. “Normalmente, cuando uno lleva a alguien le dice que, bueno, vos le estás haciendo un regalo, ¿m?”. Pero tampoco es la parte que se desvanece en el todo. “No te digo que es toda mi vida”. De forma diferente a otros cursillistas, que superponen la parte y el todo. “Porque hay gente que como que es toda su vida”. Además, cuando la interrogué por los participantes más recientes, me contestó

⁷ Aunque sólo con estrategias conscientes. Con operaciones inconscientes, Salomé también hacía reemerger el comunitarismo. Principalmente, por la marca de la comunidad en la composición de la sociedad, como inclusivismo. O como capacidad para hacer íntimas a personas que son diversas por su situación en la esfera cultural. Como personas con títulos universitarios y personas sin estudios formales.

con un elogio al movimiento y una crítica a la ostentación de la pertenencia. Por un lado, “el movimiento te puede llegar a enamorar”. Por el otro lado, “hay muchos que necesitan como hacerse ver”. Parecía querer elegir sus palabras con cuidado. “No quiero decir ‘figurar’”. Y la que terminó casi susurrando me sonó tan clara que se la repetí. “Figurar”, enfatiqué. “Claro. Porque, en serio, hay gente que lo ve como eso. Como mostrarse, ¿eh? Y como sentirse importante. Porque están dentro de un movimiento. Que tienen una participación, ¿eh?”⁸.

3. La “cristiandad”, no la “Cristiandad”

Los participantes de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe construyen juntos sacralizaciones a Cristo, concretándolas en sus interacciones corporales. Esa ritualización nos permite afirmar el planteo que ya insinuamos de que otro eje del movimiento es la “cristiandad”, no la “Cristiandad”. No está configurado como una diminuta institución católica de tipo total, al estilo de la institución hegemónica en el medioevo. Lo está como una comunidad del ámbito de Cristo.

Ahora bien, los participantes construyen juntos sacralizaciones capilares a Cristo y la otra persona, en interacciones intersectas. Pero, independientemente de su afinidad, esas creencias de ese doble proceso de ritualización no tienen equivalencia. Las sacralizaciones son valoraciones (Otto, 2008, p. 17). Pero las estimaciones a la otra persona, que la vuelven sagrada, no equivalen a las estimaciones que vuelven así a Cristo. Según ambas estimaciones, a toda la apreciación la podemos llamar “*jesuísmo*”.

⁸ La narrativa de Salomé, desplazada entre los extremos del comunitarismo y el anticomunitarismo, nos confirma que el comunitarismo es un eje del movimiento, y no de cada participante. El cursillista de Santa Fe, como persona, quizás sea muy comunitarista, quizás lo sea más o menos, quizás lo sea poco. Los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe, como colectivo, sin duda lo son. Si lo son mucho, entremedio o poco, dependerá de su comparación con otros movimientos católicos en trabajos posteriores. En la investigación presente constatamos principalmente las creencias colectivas del movimiento como fundamento del comunitarismo. Que no quita que en indagaciones futuras interese explorar ante todo las creencias personales de sus participantes. No para descubrir su singularidad, como podría hacerse desde una perspectiva psicológica. Sino para encontrar su mayor o menor afinidad o diversidad, como puede hacerse desde un enfoque socio-antropológico. Desde la etnografía actual podemos proponer una hipótesis a analizar en adelante. La adscripción, la pertenencia y el comunitarismo no varían por la trayectoria de los participantes en el movimiento, sino por la participación lograda o fallida en su sacralización y ritualización. El fallo explicaría por qué Felipe, que hace siete años no sentía que la visita al Santísimo lo impactara, se terminó alejando del movimiento para acercarse a una derivación suya. O por qué una persona que me referenció Bartolomé, que ni me respondió cuando la contacté, se excluyó del movimiento. Según Bartolomé, porque se enojó con algunos participantes más experimentados. Participantes que, agreguemos, conducen la pertenencia y también los ritos del movimiento.

3.1. El jesuísmo

El jesuísmo de los participantes consiste en sus estimaciones menos sobresalientes a la otra persona. “Menos”, respecto a sus estimaciones a Cristo. Hay una *valoración menor al hermano o la hermana ante la valoración a Jesús*. No sería del todo exacto plantearlo al revés, afirmando que hay una valoración mayor a Jesús ante la valoración al hermano o la hermana. Porque, para el cursillista, lo absoluto es el mismo Jesús. El hermano o la hermana es lo relativo ante él. Es que “lo esencial no es que Dios está sobre los hombres sino que el hombre está debajo de Dios” (Simmel, 2005, p. 54). Exactamente al revés de otros ámbitos religiosos, como el ámbito afrobrasileño candomblé, concretamente del Xangô de Recife. Donde la medida no es el ser central, el “*orixá*” o “santo” que es “dueño de la cabeza” de cada persona, sino la misma persona o su “hijo”. El santo es lo medido ante su hijo, dependiendo el estatus del primero del prestigio del segundo (Segato, [1995] 2020, pp. 47, 88).

Al respecto, retomando la descripción de Durkheim (2003), la sacralización a Jesús por parte de los participantes es atrayente y también retrayente. Consiste tanto en una *exaltación* como en una *separación*. En cambio, la sacralización al hermano o la hermana es sólo atrayente, consistiendo únicamente en una *exaltación*⁹. Que está complementada por una matización, y no por una separación.

Por un lado, los participantes exaltan al hermano dedicándole una *apología*. Una argumentación a favor que implica el deslizamiento de que es “ejemplar” (Weber, 2008, p. 193). Pero también lo matizan imponiéndole una atenuación. Deslizan que hay algo que le “falta” o algo en que “falla” (p. 194).

Por el otro lado, los participantes exaltan a Jesús dedicándole una *apología* aún más densa. Si su justificación que favorece a su hermano implica muchos elogios que deslizan su ejemplaridad, la que favorece a Jesús casi no implica ninguna alabanza que no deslice su esplendor: su ser “*augustum*” y “fascinante” (Otto, 2008, p. 73). Incluso, mientras que los elogios al hermano son contrapesados por algunos celos y algunas críticas, las alabanzas a Jesús no son contrarrestadas por resquemores ni reniegos. Más bien, los participantes contrastan su glorificación a Jesús separándolo. Y lo separan dedicándole otra narrativa, de *magnificación*. O una narración de purificación, hecha de santificaciones, que desliza su grandeza: su ser “*tremendum*” y “distanciador” (p. 49).

⁹ La exaltación sin protección vale también para el “Espíritu Santo”, “Dios”, “María”, los “santos” y el “uno mismo”. Pero son sacralizaciones que emergen mucho menos.

Su relato da a Jesús un estatus pleno y un prestigio total, volviéndolo la sacralidad que configura al panteón de la comunidad. A diferencia de otros ámbitos cristianos, tales como el ámbito protestante pentecostal de algunos barrios populares de Buenos Aires. Donde esa sacralidad, “el punto de inflexión a partir del cual se comienza a ser verdaderamente cristiano”, es el Espíritu Santo (Semán, 2000, p. 159; 2021, pp. 37-38).

A las apologías de los participantes al hermano y Jesús les escuché en mis interacciones con ellos. Pero también en sus interacciones con otros no iniciados, quienes no intentaban sumergirse en su mundo. En sus interacciones entre sí, como más o menos iniciados o celebrantes. Y en sus interacciones con el Jesús eucaristía, esa eucaristía que de forma diferente a la cruz no es un símbolo, sino la propia realidad de Jesús: como las “piedras” de los *orixás*, las hostias lo “presentifican”, y “no representan, evocan o están en lugar de” él mismo (Segato, 2020, p. 48). Los elogios al hermano que me traslucieron en nuestras conversaciones son los mismos que supo hacerle el auditorio cursillista de un taller sobre “adicciones” a sus conductores no cursillistas. Que eran otros laicos, sacerdotes, psicólogos y adictos en recuperación¹⁰. Y son los mismos que suelen hacerle los oyentes de un rollo, un testimonio o una canción al dirigente que los da o la guía. También las alabanzas a Jesús que me transparentaron los participantes en nuestros acercamientos y nuestras entrevistas son las mismas que suelen hacerle al Jesús eucaristía en una oración al Santísimo.

Lo mismo ocurre con la atenuación al hermano y la magnificación de Jesús. Nunca escuché una limitación de frente por parte de un hermano a otro hermano del seno o el entorno del movimiento. Pero sí llegué a escuchar algunas por detrás, con la ausencia del otro en la conversación. Sea que la conversación fuera entre sí, sea que fuera con otros no iniciados, sea que fuera conmigo. De manera distinta, sí escuché santificaciones de frente al Jesús eucaristía, y no sólo en sus pronunciaciones sobre él a otro. De nuevo, sea que el otro fuera uno de ellos mismos, sea que fuera yo.

En sus interacciones entre sí, los participantes complementan sus elogios dedicándose una “*aclamación*” (Weber, 2008, p. 248). Cuando el dirigente termina un rollo, un testimonio o una canción, suelen acompañar su cortesía con palmadas y aplausos que llegan a devenir ovaciones. Y casi siempre le brindan varios gritos de celebración, vítores de festejo de la omnipresente frase “de colores”.

¹⁰ El taller sobre adicciones fue el primer evento que registré como conducido por no cursillistas. Se hizo en tres jornadas, del 12 de agosto al 7 de septiembre del 2021, en la sede. Y fue transmitido por el canal de YouTube, grabado y cargado al mismo. Otro taller, sobre el aborto, no fue virtualizado.

En sus interacciones con el Jesús eucaristía, a sus alabanzas y santificaciones los participantes las complementan haciendo otra dramaturgia, una teatralización con dos performances. Con una lo vuelven el centro de la situación. Con la otra le dan lejanía a su cercanía. En la primera estarían delante de su “guía”. En la segunda, no sólo ante un “maestro” que es un “compañero de ruta”, un “amigo” y un “hermano”, sino también ante el santo con mayúscula: ante el “Santísimo”.

Por una parte, en la oración al Santísimo los participantes le dedican una “*búsqueda*” al Jesús eucaristía, van “hacia ahí” (Simmel, [1912] 2012, p. 60). Se acercan a él, que reposa en el sagrario de la capilla grande de la casa de retiro o del oratorio de la sede. O se orientan a él, que luce en el ostensorio usado en algún evento. En ambos desplazamientos, se perfilan hacia él, se enfocan en él y conversan con él.

Por la otra parte, en una visita al Santísimo o una adoración al mismo los participantes le imponen al Jesús eucaristía una “*reclusión*”, “a manera de aisladores eléctricos” (Frazer, 2011, pp. 131, 142). Y sostienen ante él una “*reserva*”, cierta “distancia física” (Maisonneuve, [1999] 2005, p. 70). Así como un “*recogimiento*”, con el que “lo numinoso”, el “sentimiento numinoso”, “puede ser suscitado, excitado, despertado” (Otto, 2008, p. 83). Lo guardan justamente en el sagrario o el ostensorio, que también es una “custodia”. Recipiente que, si como ostensorio lo muestra, como custodia lo protege, tal como lo resguarda el sagrario. No lo tocan sin la mediación de alguno de los dos contenedores. Y se silencian y arrodillan ante él, reverenciándolo con alguna gesticulación, como la de agachar sus cabezas.

Pude observar la aclamación de los participantes entre sí, y su búsqueda, reclusión, reserva y recogimiento respecto al Jesús eucaristía, principalmente por su recurso a la virtualidad. Esa virtualidad que fue su respuesta ante la traba para materializar la presencialidad a causa de la pandemia. Mi situación de no iniciado, y la consiguiente reticencia de los participantes a mi propia participación en sus encuentros, había devenido un límite de mi trabajo de campo. La pandemia, al inicio, había fortalecido la restricción. Pero, forzando a los participantes a crear una estrategia nueva, no sólo la fue disminuyendo, sino que poco a poco la fue convirtiendo en una habilitación. Ante todo accediendo al canal de YouTube, pude participar en múltiples y diversas oraciones, ultreyas y talleres. “Participar”, en el mínimo sentido socio-antropológico, tomando parte en las interacciones mientras se desarrollaban. Y no en el sentido nativo, que implicaría, más que observar cómo rezan, conversan y cantan los iniciados y los celebrantes, rezar, conversar y cantar con ellos.

La virtualidad a la que recurrieron los participantes les permitió a ellos mismos crear un registro nuevo sobre sus encuentros, haciendo grabaciones de sus transmisiones. Transmitiendo desde sus casas, construían otro lugar de reunión en internet. Transmitiendo desde la sede o alguna subsele, quienes conducían el encuentro permitían a quienes no habían asistido con sus pies hacerlo con la tecnología. Grabando las transmisiones y subiéndolas al canal, permitían a quienes tampoco habían observado el encuentro en directo hacerlo en diferido. Aunque en diferido perdían la oportunidad de participar mediante el chat, no perdían el encuentro en sí mismo. Así es que hoy pueden visitar, entre otros encuentros, muchas misas de los lunes, varias adoraciones al Santísimo y algunos rosarios. Dos ultreyas marianas arquidiocesanas y una ultreya mensual. El taller sobre adicciones y un taller sobre jornadas de metodología. Desde ya, el registro es un beneficio para los mismos participantes. Pero también para mí tuvo un valor incalculable. No sólo me permitió participar en los encuentros que me estaban vedados. Sino también observar con el máximo detalle el clamor de los asistentes a los expositores, así como su acercamiento y alejamiento al Jesús eucaristía. Descargando las grabaciones a mi computadora, y usando un reproductor básico, pude avanzar, pausar, retroceder y reanudar los videos con exactitud, pudiendo divisar sus “microexpresiones” (Ekman, [2001] 2005, p. 15).

Sin embargo, también llegué a observar el proceso en la presencialidad. Esa presencialidad que atraviesa la historia del movimiento y que, cumplido medio siglo de su existencia y con la pandemia dándole un respiro, volvió a concretarse. El sábado 27 de noviembre del 2021 el movimiento de Santa Fe conmemoró sus 50 años. Tres días antes, y dos meses después de decidir terminar la segunda etapa de mi trabajo de campo, recibí a mi celular un mensaje de voz. Habiendo obtenido la legitimación de Susana, Pedro me hizo la invitación que tantas veces había esperado y que nunca había llegado. Me invitó a asistir ese sábado, a las 19:30, a la casa de retiro, para participar en el encuentro de conmemoración: una ultreya “nacional”. Con reducción del aforo, fui uno de los 200 invitados, con 199 cursillistas de toda la Argentina.

En la presencialidad y la virtualidad también percibí que la exaltación y la matización del hermano implica una *jerarquización*. Los participantes le dedican una apología y le imponen una atenuación al hermano del entorno y el seno del movimiento, pero diferenciándolo en rangos de ejemplaridad. Rangos que van elevándose a medida que el hermano es cada vez más un hermano de la comunidad. Y que casi nunca dejan de alojar la arista de la falta o la falla.

En la base de la jerarquía está la otra persona como humana. El dicho que mejor lo sintetiza es uno que escuché varias veces, que describe que cada cual tiene “virtudes” y “defectos”. Ahí está también el lejano o el cercano del ambiente. Como los “arquitectos” o los “policías”, que “son buenos, son malos”, “como profesionales”.

Un escalón más arriba está el miembro de la Iglesia, en especial el clérigo no cursillista. O los “curas”, los “sacerdotes”, los “obispos”, el “Papa”, las “estructuras”, el “clero santafesino”, la “conferencia episcopal”, “Benedicto”, “Francisco”. Donde hay “santos”, que son la “llave”, que son “más buenos”, que son “muy capaces”, que tienen una “vocación a la que han dedicado su vida”. Pero donde también hay hacedores de “aberraciones”, por quienes “hay que rezar mucho”, que son “más malos”, que tienen “debilidades”, que “como todos, cometen errores”. Por ejemplo, al sacerdote se lo elogia por su identificación con Jesús cuando celebra una misa. “Es Jesús en la tierra”. Y se lo recela y critica por su ignorancia, miedo y molestia respecto al movimiento. Que lo lleva a creer que el movimiento le quita fieles a la parroquia o que su fin debe ser proveerle esos fieles. “Los celos apostólicos: el cura tiene su quintita”.

En otro escalafón por encima está el miembro del movimiento, la persona, el clérigo o el laico cursillista más o menos nuevo o viejo. Son los asesores espirituales y los dirigentes con mayor o menor poscursillo. Con la particularidad de que los asesores son elogiados sin ser también recelados o criticados. Y de que los dirigentes sí son evaluados de ambas formas, pero sólo como categoría. Como individuos, los juicios que reciben casi nunca implican un agujereamiento.

De un lado, están los asesores en general, los seis de la historia del secretariado y alguno de un subsecretariado. Uno era el “responsable del movimiento”. Otro “fue casi un padre”. Otro más “la tiene muy clara”. Hay uno que “tiene mucho carisma”. Hay otro que “es un santo”. Hay otro más que es “excelente”. Todos “son maravillosos”. Y “no nos podemos quejar de ellos”. El argumento principal por el que no se quejan de sus asesores es su legitimación del movimiento. De modo divergente al sacerdote no cursillista, que a veces intolerancia, rechaza o estigmatiza al movimiento, el asesor cursillista lo tolera, acepta y valora. Son “un apoyo importante”, “han sido pilares fundamentales en esto”, “siguen siendo siempre nuestros puntales”, “han dado su vida por el movimiento”, “entendieron la importancia del laico”.

Del otro lado, están los dirigentes en sus cargos y papeles diversos y con sus nombres, apellidos o apodos concretos. “Son toda gente buena”, a quienes “respeto y admiro muchísimo”, por quienes “somos unos bendecidos”. De hecho, “son las personas

que me hacen crecer”. “En lo bueno y en lo malo. En los buenos testimonios y en los malos testimonios” o “anti-testimonios”. Ninguno de mis informantes daría un anti-testimonio a los otros cursillistas. Pero entre los que darían uno bueno sí habría muchos de ellos, además de otros que les son cercanos y que no contacté. Todo esto, según ellos mismos. Cuando le decía a uno que iba a conversar con otro, el primero solía elogiar al segundo. “Es un grande”. “Es una genia”. Cuando alguno me preguntaba si había hablado con otro más, y le respondía que no, también lo elogiaban. “Nosotros lo adoptamos como padre”. Cuando los interrogaba por los otros en general, solían mencionarme a uno en particular, repitiendo el elogio. “Es un libro abierto”. “Una grandeza de corazón”. “También me ayudó mucho”. Cuando ni hablábamos sobre alguien en puntual, ocurría lo mismo. “Un tipo encantador”.

El justificativo predominante por el que los otros dirigentes resultan encantadores es su orientación, en el seno y el entorno del movimiento. “Son mis maestros”, de quienes “aprendo siempre”, “han sido como las boyas de un canal donde uno es difícil perderse”. El otro dirigente, como individuo, es quien con sus conductas actúa como un guía. “Es un referente”, “sabe muchísimo”, “en Santa Fe él nos fue marcando un camino”. El reverso del mismo criterio fundamenta que los otros dirigentes, como categoría, aparezcan dando anti-testimonios. Es su desorientación, respecto a sí mismos y los otros. Si bien a veces son quienes “buscan el bien de los demás”, otras veces alguno es quien “se cree más que el cura o que el Papa”. De este otro modo, el otro dirigente actuaría como perdido, desviando sus conductas. En lugar de llevar a decir: “mirá, que bueno esto, yo también lo puedo hacer”, “es una manera de servir”, lleva a lo opuesto: “ajá, aprendí que esto no lo tengo que hacer. Porque está mal”. El otro dirigente se conduciría bien amando a la otra persona. Como uno de mis informantes, que según otra, “es muy generoso”. Con una generosidad por la que me dedicaría mucho de su tiempo a mí mismo como investigador. Pero el otro dirigente se conduciría mal haciendo todo lo contrario. Tal como cuando se encumbra ante un clérigo. Que ocurre a veces, cuando un párroco nuevo llega a su parroquia y el dirigente lo exhorta a asistir a un cursillo para encontrarse con Jesús. “¡A un cura le decís eso!”.

Por último, en la cima de la pirámide están dos miembros del movimiento de Santa Fe, un clérigo y un laico cursillistas de los más experimentados de su historia. Son “el padre Julio Rodríguez”, nacido en 1912 en León, forzado a emigrar de España a la Argentina durante la guerra civil y fallecido en el 2006 en Santa Fe. A su lado, Juan, uno de mis informantes. El “padre Julio” y Juan, como los otros asesores y dirigentes,

son elogiados por los otros cursillistas. Respecto al “padre” no escuché ni una sola vez que se lo recelara o criticara. Respecto a Juan, sí. Pese a que sólo fue en una ocasión, por un participante que se terminó alejando del movimiento y con un contenido que, leído entre líneas, deviene otro elogio. Era una crítica a su distanciamiento, como presidente del secretariado, a los cursillistas más nuevos. Que alojaba, enmarañado, otro halago. El máximo grado de sacralización de la otra persona ocurre cuando, aparte de valorarla como fascinante, se la estima como distante. Si se la deja de apreciar como inalcanzable, si de repente se vuelve imitable, seguirá siendo cautivante, pero ya no tan especial. Sus fuerzas son para los otros “extracotidianas” precisamente por ser “no asequibles a cualquier otro”. Es lo que funda su “carisma”. Carisma que lo constituye en el “líder” de esos otros (Weber, 2008, p. 193).

Juan es un líder carismático de la historia del movimiento de Santa Fe. Pero su liderazgo no responde a que es el cursillista que fue más tiempo su presidente. Ni a que lo haya presidido alguna vez, como los otros 15 que lo hicieron antes o después. La clave no es su cargo, sino su papel. Analizando las narrativas de los otros cursillistas, Juan toma muchas decisiones que son las más legitimadas por ellos mismos. Resoluciones que valoran por su carisma. En el sentido de la extracotidianeidad que le dan a su carácter, y no de la gracia que le dio el Espíritu Santo. “Es un líder nato”, porque es “un libro abierto”¹¹. “Es una eminencia”, dado que “es excelente”, “una maravilla”, “muy valeroso”, de “una riqueza invaluable”. “Es el referente nacional por antonomasia”, puesto que asiste a “cuanto encuentro nacional hubiera”. “Es a nivel nacional” y “a nivel internacional”, ya que tiene “experiencia mundial”, con “su participación en encuentros mundiales”, donde “le piden autógrafos” y le dicen “ah, usted es” Juan. En el mundo, la Argentina y lo “local”, tiene “una impronta, tal vez, diferente”. Que lo hace fascinante y distante. Es “¡po!”. Pero “no lo podemos igualar nunca”. “Hay que seguirlo, eh”. Y “le faltaría un mayor acercamiento”.

¹¹ “Es un libro abierto” es un elogio que escuché varias veces y no sólo referido a Juan, sino también a otro cursillista. Es una metáfora que deviene otro indicio de la centralidad de la escritura y la lectura en el movimiento. Junto al arduo esfuerzo de sus participantes para traducir en narrativa escrita su narrativa oral. La amplia bibliografía que recogí. Las constantes referencias a los documentos que escuché en los encuentros de los protagonistas y las conversaciones con ellos. Los habituales préstamos y regalos de libros y números de la revista *De Colores* que me hicieron en nuestras entrevistas. Y, por qué no, que uno de los primeros objetos que observé cuando entré por primera vez al oratorio de la sede fue precisamente un libro abierto: el Evangelio. Entonces, la etnografía de un movimiento tan autodocumentado, como la etnografía que quise hacer sobre los Cursillos de Cristiandad, no puede ser un intento de “documentar lo no-documentado” (Rockwell, 2009, p. 21). Pero sí, entre otras tentativas, un esfuerzo por redocumentar en clave antropológica lo ya-documentado en clave nativa.

Como Juan, Julio tiene fama y reputación entre los otros cursillistas. Lo elogian, lo hayan conocido o no de forma personal. “Yo no tuve mucha relación de charlar con él”. Pero, “realmente, fue impresionante”. Su estatus y prestigio no se deben a su conducción de la marcha de todo el movimiento, sino del espíritu de cada participante. “Fue nuestro guía espiritual”. Y tal como Juan y los otros dirigentes, que son aclamados cuando terminan un rollo, un testimonio o una canción, Julio recibe una aclamación. En 1986 dos cursillistas publicaron *Misceláneas del Padre Julio*, libro de compilación de meditaciones suyas, dedicado a divulgar su pensamiento y homenajearlo. Antes de que falleciera, algunos decidieron usar su nombre como denominación de la casa de retiro. Después, como él había querido, lo enterraron en una amplia esquina del patio central de la casa, llamándola “el rincón del silencio”. “Vamos a los retiros y siempre vamos a pedirle que nos dé su luz y su fuerza y todo”. Cualquier visitante de la casa, apenas entra al salón de recepción, puede observar una buena parte de la pared derecha cubierta de expositores con fotos suyas junto a otros cursillistas. Y, enmarcado, un cartel en papel papiro que afirma: “Padre Julio Rodríguez OMI [Oblato de María Inmaculada]. Al servicio y promoción de los laicos en el Movimiento de Cursillos de Cristiandad del que fue un gran impulsor”. Algo afín ocurre si un visitante de la sede llega hasta su sala trasera. Donde puede ver encuadrado y colgado el número 348 de la revista *De Colores*, publicado dos meses después de la muerte de Julio, como otro homenaje.

Ahora bien, mientras que la exaltación y la matización del hermano implica una jerarquización, la exaltación y la separación de Jesús implica cierto *predominio* de la primera instancia. Los participantes alcanzan el máximo grado de apología de Jesús, pero no el de magnificación.

De un lado, está el Jesús vivo y vivificante que no se agota. Que ya no sólo es el camino, fuente de paz y alegría aun como Jesús de la cruz. Ahora los participantes también lo califican como “amor”, “el sentido” y “la felicidad”. En general, con todos sus rostros, es fuente de “cariño” y “perdón”, así como “el ideal”. En particular, como Jesús histórico, es “la cumbre”. Como Jesús eucaristía, “el centro” y “el culmen”. Como ambos, “el premio”. En última instancia, por su “plenitud”, es el “todo”.

Ocurre que a estas valoraciones de Jesús los participantes las llevan hasta un punto aún superior. Suelen deslizar que quieren unirse con él por lo que es él mismo, lograr su “posesión” como “un fin en sí mismo” (Otto, 2008, p. 51). Desean todavía algo más que acercarse a él en el sagrario u orientarse a él en el ostensorio. Desean la incorporación de su propia corporización en la eucaristía, accediendo a la comunión.

Antes de asistir a un cursillo “comulgaba re poco. Y, ahora, bueno, hace dos fines de semana que no comulgo, por diferentes cuestiones, y ya me pongo loca. Ya estoy mal”.

Del otro lado, está el Jesús santo, el ser más santo, el Santísimo. Que, como Jesús eucaristía, los participantes suelen deslizar que es un Jesús puro, que no quieren profanizar, contaminar ni manchar. O que desean proteger en el sagrario o la custodia. Y un Jesús majestuoso, que no quieren incorporar en un estado de profanización o sin atravesar un proceso de expiación. O bien, que desean incorporar en la comunión purificándose, purgándose o limpiándose antes en la confesión, dados sus pecados. Pecados que el mismo Jesús los interpela a revisar. “Necesito irme a confesar”. Es que, para “poder recibir la eucaristía”, “tenemos que hacer las cosas bien”. “Incluso, confesarnos ya es hacer algo bien, ¿no es cierto? Por más que vos vayas a pecar o estés pecando”. Los “pecados” pueden ser generales, como el “juzgar” de cualquier persona. O particulares, tales como los “abusos” y la “pedofilia” de algunos sacerdotes, o el “concubinato” y el estar “casado por civil, y no por Iglesia”, de ciertos laicos. Sea el pecado que sea, visualizar a Jesús ya es rever si se cometió uno. “¿Qué estoy haciendo? ¿Estoy haciendo las cosas bien?”.

No obstante, a estas otras valoraciones de Jesús los participantes no las llevan hasta el extremo, como suele ocurrir en el misticismo. En verdad, cuando escriben sobre él no lo redactan como yo estoy haciendo, como “él”, sino con mayúscula o como “Él”. Con todo, cuando hablan de él o con él no lo nombran con sinónimos ni lo pronuncian en la tercera persona del singular. Lo llaman sin rodeos “Jesús” o “Señor” y lo verbalizan en segunda persona, llegando a tutearlo. Inclusive, como me dijo José, algunos llegan a apodarlo “el Flaco” o “el Barbudo”. Difícilmente habría mayor contraste entre la voz de un cristiano que se refiere a Jesús como su íntimo y la de otro que, enmudeciendo, ni lo menciona. Jesús sigue siendo el “Altísimo” (Otto, 2008, p. 46). Pero un altísimo mucho más cercano.

A algunas valoraciones los participantes las hicieron hablándole al Jesús eucaristía o hablándome por su propia cuenta de él en general. A otras, cuando les pregunté por alguno de sus rostros. A modo de ejemplo, cuando los invité a imaginarse qué respuesta darían al Jesús de Nazaret ante la pregunta que según el Evangelio él mismo les hizo a sus discípulos: “y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?”. Pero también cuando les mostré aquel que en el ámbito cristiano suele creerse como su verdadero “rostro” en cuanto Jesús que habitó la tierra: una copia del sudario de Turín que, como las otras ilustraciones que les exhibí, había sacado de la revista *De Colores*.

3.1.1. El jesuismo en una situación ritual

Es 27 de noviembre del 2021 y el movimiento de Santa Fe conmemora sus 50 años. Del 25 al 28 del mismo mes, pero hace cinco décadas, algunos cursillistas condujeron su primer cursillo en la estancia El Carmen. Lejos queda la casa de campo y también el viejo Seminario Metropolitano, donde durante largos años se hicieron muchos de los cursillos siguientes. La casa de retiro Padre Julio Rodríguez vuelve a abrir sus puertas, como teatro de conmemoración. Algunas paredes del salón de recepción están cubiertas de guirnaldas de colores que caen hasta el piso. Al fondo de la pared izquierda, enmarcando una tarima con algunas sillas, una mesa y un altar, cuelgan un cuadro de la Virgen y la cruz del cursillista. Al lado se eleva una inscripción en letras, también de colores: “Cristo cuenta contigo. Y yo con su gracia”.

Algunos cursillistas ya estaban en la casa, concretando el segundo plenario nacional en el salón de exposición. Otros, recién están llegando. Mientras saco una foto a la entrada sur al predio, escucho el motor de un auto que me advierte que me corra del paso. Giro y del otro lado de la ventanilla observo a Pedro. Nos saludamos con la mano y, mientras lo espero, veo cómo él y su esposa se saludan con los otros cursillistas. En el salón de recepción Pedro se está por encontrar con Juan, María, Juana, Susana, Andrés y Bartolomé. Muchos se sonríen, se besan, se abrazan, se hacen chistes, se ríen a carcajadas, se preguntan cómo andan, se dicen que se alegran de verse. No están todos mis informantes ni mucho menos todos los cursillistas más activos de Santa Fe. La pandemia restringe la participación y sólo pueden estar algunos representantes. De acá y toda la Argentina. De Salta, donde hoy se asienta la mesa directiva nacional. Pero también de Paraná, Corrientes, Santiago del Estero y varias otras zonas.

La ultreya nacional es la bisagra de la noche. Tiene como antesala una misa y, como sellado, una cena. Como piezas, hay testimonios, canciones y otras oraciones. Como eslabones, saludos, presentaciones, regalos y redondeos.

Pasadas las 19:30 Susana toma el micrófono de la banda de música que se prepara junto a la tarima. Demanda más de cinco veces que sus “hermanos” y “hermanitos” se silencien, bromeando por el bullicio. Cuando la efervescencia de la conversación disminuye, indica que las mesas que se acomodaron en el centro del salón están destinadas a la mayoría de los asistentes. Y, las sillas que se dispusieron a un costado, a algunos. La describe como la misma distribución que usan en las clausuras de los cursillos. En las sillas del costado se sienta ella misma, con Andrés, Juan y Pedro.

Con otros presidentes de la historia del movimiento de Santa Fe. Con los otros integrantes de su secretariado de hoy. Y con otros cursillistas que colaboraron en su inicio y consolidación. Faltan muchos, que ya fallecieron, están muy grandes o están demasiado enfermos para asistir. En representación suya, hay otros cursillistas. Quienes sí están aptos para concurrir, pero no pudieron hacerlo por la reducción del aforo, participan desde la transmisión que se hace por el canal de YouTube.

Otra cursillista toma el lugar de Susana, anunciando la *misa*. La define como una misa de “adviento”, de camino a la Navidad, que “nos llama a prepararnos al encuentro con el Señor Jesús”. De celebración y agradecimiento a Dios, por el 50 aniversario del movimiento de Santa Fe. Y de petición, por la salud de un cursillista del primer cursillo y las estructuras y los eventos del movimiento de todo el mundo.

Mientras el coro interpreta la canción *Qué lindo es llegar cantando*, 10 sacerdotes suben a la tarima de dos en dos, reverenciado al altar. Son el asesor espiritual del movimiento de Santa Fe, ocho de zonas diversas del movimiento de la Argentina y un sacerdote no cursillista de una parroquia de la ciudad. El párroco reemplaza al arzobispo Fenoy, que no pudo presentarse por la coincidencia del evento con su visita a una parroquia que creó este año. Quien celebra es el cura no cursillista. Los otros curas concelebran. El celebrante da la bienvenida a los cursillistas de todo el país. Bendice la “corona” del adviento, o un encastre de ramas con cuatro velas ensambladas. Y llama a Juan y su esposa para que enciendan la primera.

Su homilía tematiza las “bodas de oro” del movimiento de Santa Fe, usando una metáfora del oro. A la persona que asiste a él, el cursillo lo beneficia. Desde entonces, como el oro después de ser extraído de su fuente, el cursillista debe refinarse, o bien purificarse. Quizás los cursillistas que están presentes se sienten suficientemente purgados después de haberse confesado. Excepto un par, todos comulgan.

Hacia el final cantan a todo pulmón *Alma misionera*. El asesor de Santa Fe comienza a marcar el tempo aplaudiendo y la mayoría lo sigue. Terminado el canto agradece al celebrante, sus “hermanos” concelebrantes, los integrantes de la mesa directiva, del secretariado, y sus “hermanos de colores” de toda la Argentina. El celebrante los elogia a todos, argumentando que en las seis parroquias donde él estuvo hubo cursillistas. Como cierre entonan con la misma fuerza *Virgen de Guadalupe*. En el fondo algunos acompañan las palmas bailando al compás del ritmo. Otros lanzan gritos de celebración: “¡eh!”, “¡vamos!”. Terminada la música, y con ella la misa, resuena el “de colores”, con las entonaciones diversas de las regiones del país.

Inmediatamente, un rato después de las 20:30, otra cursillista toma el lugar de presentadora. Avisa que en 10 minutos comienza la *ultreya*. Transcurrido el descanso, y después de que Susana volviera a exigir varias veces a sus “hermanos” y “hermanitos” que hagan silencio, la nueva guía empieza el evento central. Lo hace guiando la *invocación al Espíritu Santo*, a la que abre y cierra recitando y gesticulando la señal de la cruz. La invocación implica una conversación entre la guía y el público, en la que la guía va pronunciando y, el público, confirmando¹².

- Guía y público. Ven Espíritu Santo, llena los corazones de tus fieles y enciende en ellos el fuego de tu amor.
- Guía. Envía tu Espíritu para darnos nueva vida.
- Público. Y renovarás la faz de la tierra.
- Guía. Dios, que iluminas los corazones de tus fieles con las luces del Espíritu Santo, danos gustar de todo lo recto según el mismo Espíritu y gozar para siempre de sus consuelos. Por Cristo nuestro Señor.
- Público. Amén.
- Guía. Madre de la divina gracia.
- Público. Ruega por nosotros.
- Guía. Nuestra Señora de Guadalupe.
- Público. Ruega por nosotros.
- Guía. San Pablo.
- Público. Ruega por nosotros.

Después de invocar al Espíritu Santo, pidiendo que ante Yahvé intercedan Jesús, María y San Pablo, la guía saluda al público. Se presenta, “a la manera de cursillo”. Dice cuál es su nombre y apellido, su número y año de cursillo, su cargo en el movimiento, su apostolado y su parroquia, y cómo se compone su familia. Su marido también es cursillista. Aunque ella participa en la Parroquia San José, su lugar en la Iglesia se juega en las estructuras del mismo movimiento, desde hace 23 años. Hoy integra el equipo ultreya de la escuela de dirigentes, que en la pandemia intentó seguir guiando las ultreyas en la virtualidad.

El secretariado llamó a esta ultreya “homenaje”, porque implica homenajear a algunos “hermanos laicos y sacerdotes”, varios de quienes están sentados de forma separada del resto. Lo siguiente será un testimonio, que dará otro “hermano”: Pedro.

¹² La conversación de la invocación al Espíritu Santo está formulada en la *Guía del peregrino*. Aunque la escuché repetirse muchas veces en las ultreyas y los rollos, también la escuché variar en algunos detalles. Acá la cursillista que actúa como guía agrega entre las peticiones de intercesión de la “Madre de la divina gracia” y “San Pablo” a la de “Nuestra Señora de Guadalupe”. Que es un agregado que escuché otras veces, idéntico o en otras líneas de la conversación y con otros nombres. También escuché otros agregados, como “María” o “apóstol”. Y algunos reemplazos, tales como “carismas” en lugar de “corazones”. Que un rito como este sea redundante no quita que sea abierto. Su recurrencia no obstruye su flexibilidad, como consecuencia de la indexicalidad de la situación donde se desarrolla y también de los rasgos de los actores que intervienen en él (Tambiah, 1980).

Pedro hablará sobre “los primeros hermanos, aquellos que cimentaron esta estructura tan maravillosa”. Y “nos va a deleitar hablandonós de una persona que nosotros amamos profundamente, que fue nuestro primer asesor: el padre Julio Rodríguez”.

Sin esperar que la guía lo convoque a la tarima, Pedro se acerca, le agradece y se para ante el ambón. Evita la invocación al Espíritu Santo que los expositores suelen hacer para empezar una exposición, dado que la guía ya lo hizo para empezar la ultreya que la aloja. Acoge y agradece al público. Repite la valorización de la virtualidad. Hace su presentación como cursillista. Y da el testimonio que preparó.

El *testimonio* que Pedro da en esta ultreya se inscribe en la cadena de las otras exposiciones que él mismo y los otros cursillistas suelen dar en las otras instancias: en los testimonios de las otras ultreyas y en los rollos de los cursillos, las preparaciones, las jornadas de metodología y los talleres. Como tal, el testimonio de Pedro es una *técnica*. Es una conducta de exposición, con una indicación y una proyección que la anteceden, establecidas en el corpus correspondiente. Pedro se dispone a dar el testimonio no sólo habiendo leído los documentos que instruyen sobre cómo exponer, sino habiendo contribuido a escribir esos libros. Sabe que a este testimonio, como a un rollo, debe darlo con cierta retórica, con cierto “tono y tiempo” y ciertas “palabras claves”. Y que a ese estilo debe apuntarlo a una “finalidad”, que es la transmisión de alguna vivencia. Ocurre que este testimonio es nuevo, de su propia elaboración, una cristalización de su investigación de la historia del movimiento de Santa Fe. Entonces, a ese fin y ese estilo amplios pudo y debió precisarlos él mismo, innovando, pero revisando los esquemas de las otras exposiciones. Como el de la historia del movimiento más allá de Santa Fe, el esquema del rollo *Historia, carisma y mentalidad*, incluido en *Jornadas de metodología*. Pedro insinúa que el fin de su testimonio es transmitir lo que viene documentando de lo no documentado de la historia del movimiento de Santa Fe. Lo transmite durante 30 minutos, hablando lento y enunciando. Narra algunas historias sobre la génesis, el desarrollo y la contemporaneidad en Santa Fe. Y cuenta algunas anécdotas que los “iniciadores” le transmitieron a él mismo.

Sin embargo, el testimonio de Pedro es una *técnica con una gran ritualidad*. Implica varias sacralizaciones. Como expositor, Pedro da valor a otros cursillistas, laicos y sacerdotes, llamándolos “hermanos” y elogiándolos. Ante todo, llenando de elogios al sacerdote Julio Rodríguez. Como público, los otros cursillistas le adjudican valía a él mismo, ovacionándolo en la apertura y el cierre. De forma que, lo que él da en el transcurso, ya le llega antes de hablar y le vuelve como en espiral después de hacerlo.

Es un “intercambio” (Mauss, [1925] 2009, p. 71). Los otros cursillistas hacen lo mismo con otros más, presentes y ausentes, cuando Pedro los nombra y ellos les ofrecen otras ovaciones. Aplausos tan cerrados que hacen que una dirigente del primer cursillo de mujeres, de entre 80 y 90 años, se pare mostrando una amplia sonrisa.

En adelante, toda la secuencia se reitera. La guía va notificando otros cuatro testimonios. Uno de un cursillista que, como Pedro, empezó a participar en el movimiento en los 80. Otro de uno que empezó a hacerlo en los 70 y que está representando a otro, asistente del primer cursillo, quien por su salud no puede estar presente. Otro más de una cursillista, la esposa de Juan, asistente del primer cursillo de mujeres, a conmemorarse en el 2022. Y el último de una no cursillista, nieta de cursillistas, participante de una derivación del movimiento. El primero habla de la estructura en Santa Fe. El segundo, de quien está representando. La tercera, del primer cursillo de mujeres. La cuarta, del movimiento visto desde su ambiente. Entre los tres testimonios de cursillistas, hay quien introduce un poco más de anécdotas y quien desarrolla un poco más de historias. Entre las conexiones con las que la guía va hilvanando sus mensajes, a veces hay más notificaciones, otras hay más valorizaciones. En general, por momentos hay bocas que sonrían o gargantas que arrojan carcajadas, por otros hay ojos que lagrimean o voces que se quiebran. Sea como sea, por doquier emerge el “hermano”, la “hermana”, el elogio, la ovación y el “de colores”.

Desde ya, la dinámica implica otra sacralización. Los cursillistas también dan valor a Jesús, alabándolo. En especial, le hacen alabanzas por la inspiración que les viene dando en estos 50 años. Es como si la existencia de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe fuera difícil sin la vida de muchos de ellos. Pero imposible sin la vivificación que Jesús les da a todos. En definitiva, mientras alzan voces diversas y se prestan oídos heterogéneos, en la pared que es el telón de fondo de sus miradas se eleva una única inscripción. “Cristo cuenta contigo. Y yo con su gracia”.

Hacia las 22:30 pasan al frente el presidente y el asesor de la mesa directiva, quienes le hacen un regalo al movimiento de Santa Fe, que recibe Susana. Mientras escucho cómo el asesor les dirige unas palabras a los cursillistas de Santa Fe, me dispongo a irme. No estoy invitado a comer el pollo que se asa a la parrilla, a la *cena* que está por comenzar. Al fondo un cursillista de Corrientes, con quien ya conversé, me insinúa que advirtió que no soy cursillista. Charlamos otro instante y me despido. Al calor de esta situación ritual en la que participé, pude refrescar el jesuísmo que venía percibiendo como otro eje del movimiento.

Unos días después revisé la grabación cargada al canal de YouTube y advertí que, cuando me fui, faltaban más de 20 minutos de ultreya. Pero también que el proceso siguió igual. Con los otros integrantes del secretariado a su lado, Susana agradeció al público. Se presentó como cursillista. Llamó a los otros cursillistas “hermanos”. Les agradeció. Y los elogió. Mientras el público los ovacionaba, les regaló a Juan y Pedro unas copas de vino y, a otros, un libro del mismo Pedro que ella acababa de presentar: *Historia del Movimiento de Cursillos de Cristiandad de la arquidiócesis de Santa Fe*.

Con mayor o menor fuerza, el homenaje llegó a todos los presidentes de la historia del movimiento de Santa Fe, como José y Andrés. A sus asesores y vice. A los sacerdotes no cursillistas, pero colaboradores. A dos impulsores de la escuela de dirigentes. A otros integrantes del secretariado y la escuela de hoy, incluyendo a los organizadores de todo el evento. A la secretaria, Marta. A la guía de la ultreya. A los subsecretariados. A la mesa directiva. Y a todos los cursillistas de Santa Fe.

Después de homenajearlos, Susana pidió perdón por si se había olvidado de alguien. Pero, a cada instante, mostró que a quien tenía bien presente era a Jesús. Le agradeció por haber podido concretar todo el evento, lo que hubiera sido imposible por la gravedad de la pandemia de hace unos meses. Infirió que su voluntad siempre prevalece. Y aseguró que él recompensará la entrega de los dirigentes. Dirigentes más o menos cercanos o alejados del movimiento. Pero que creen de lleno en él como un “Cristo vivo”, para quien “nada es imposible” y con quien “todo lo podemos”.

Qué el Señor nos siga bendiciendo con muchos más hermanos. Que, a ejemplo de esos primeros cursillistas, se enamoren de él y amen al movimiento, viviendo su carisma y compartiendo su mentalidad, para cumplir la finalidad de evangelizar los ambientes, que no es otro que el mandato de Jesús, cuando nos dijo: “vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos”. De colores.

3.1.2. *El jesuísmo en una concreción de un rito paradigmático a Cristo*

La cámara enfoca hacia el fondo del salón de la sede. Atrás, en la pared, cuelga el tríptico de la Sagrada Familia, del que sólo emergen de lleno los retratos del rostro del Jesús adulto y del cuerpo del Jesús niño. En el medio está el altar, cubierto con un mantel y adornado en sus esquinas con dos candelabros que tienen sus velas apagadas. En el centro, exactamente en el centro, sobre la superficie de blancura del mantel y ante el trasfondo de color del tríptico, reposa un *ostensorio-custodia*. Es un recipiente con la figura de un sol, chico, de un metal como el oro o el cobre, con ondulaciones y dorado.

De repente irrumpe una voz. Es Salomé, quien empieza a guiar la *oración al Santísimo*. Como las exposiciones que ella y los otros cursillistas suelen dar, esta oración se inscribe en una cadena, en un encadenamiento de oraciones constitutivo de todo el movimiento. En un hilo que une múltiples y diversos rezos: las otras adoraciones al Santísimo, las visitas al mismo, las horas apostólicas, los vía crucis, los rosarios, las invocaciones al Espíritu Santo, las acciones de gracias, las misas, entre otros.

Desde el comienzo queda claro que esta oración al Santísimo es un rito paradigmático a Cristo. Se perfila como una *conducta contundente de conversación con Jesús, con un mandato y una sacralización*. Un mandato y una sacralización que la anteceden, pero que también la atraviesan o que, incluso, son recreadas en su transcurso.

Salomé empieza a guiar la oración habiendo leído incontables veces la sección de la *Guía del peregrino* que exhorta a orar al Santísimo y a orarle de una forma. Sabe que a esta oración, como a cualquier otra adoración o cualquier visita al Santísimo, debe hacerla. Y que debe hacerla pidiéndole a Jesús por las otras personas y silenciándose para poder escucharlo. Lo sabe y también lo cumple. De entrada marca la tónica de lo que será su pronunciación, encastrando su voz con su silencio. La oración no comienza con ella hablando, sino callando, durante un minuto y medio. Y, a poco de empezar a hablar, insinúa que esta es una oración de petición por los pobres. “Por Cáritas y por los hermanos que necesitan de nuestra ayuda”.

Además, Salomé ya participó innumerables veces en oraciones como esta, como guía o asistente. Sabe qué le dijeron ella misma y los otros cursillistas a Jesús. Y sabe qué contaron sobre el mismo Jesús, en esta y otras prácticas, como en los rollos. Con esa clave, Salomé empieza a resacralizar a Jesús, deslizando que es un Jesús vivo y vivificante que no se agota. Un Jesús cuya “presencia es fruto del amor que nos tiene”.

En paralelo, Salomé empieza a sacralizar a los otros cursillistas y, más ampliamente, a todas las personas. Llama a unos y otras “hermanos”. A Marta y el asesor espiritual, que están ahí con sus pies. Al resto, que lo está con la tecnología. Y a cualquier necesitado, que ni sabe que un 3 de junio del 2021 y durante 45 minutos hay miembros de un movimiento católico que están rezando por su bienestar.

Sin embargo, desde el principio queda claro que esta oración al Santísimo es a la vez una práctica *con cierta tecnicidad*. Como guía, Salomé también usa la oración para transmitir algunas creencias, algunas ideas. Como la certeza de que, aunque Dios es misericordioso y perdona todos los pecados, al católico el perdón le llega mediante la confesión con un sacerdote. Debe entrar al “confesionario”.

Hermanos, la adoración eucarística es un momento de intimidad, de confianza y de amistad con Dios. En esos ratos de oración ante el Santísimo, ante Jesús sacramentado, recordamos que su presencia es fruto del amor que nos tiene. Es un momento oportuno para renovar nuestro propósito de ser santos y de responder generosamente al amor de Dios. En la adoración a Cristo Jesús también podemos pedir perdón por nuestras faltas y pecados, reconociendo, así, con humildad que sólo él tiene el poder para perdonarnos y que lo ejerce por medio de sus sacerdotes en el confesionario, renovando nuestra confianza en su misericordia. En este día ofrecemos esta adoración por las siguientes intenciones. Por Cáritas y por los hermanos que necesitan de nuestra ayuda, para que la Buena Noticia de la salvación se realice en la caridad de la Iglesia.

A continuación Salomé y Marta empiezan a cantar a capela y en re mayor la primera estrofa de la canción *Alabado sea el Santísimo*. “Alabado sea el Santísimo sacramento del altar. Y la Virgen concebida sin pecado original. Y la Virgen concebida sin pecado original”. Mientras cantan, el asesor entra en escena, cantando con ellas.

Al compás del canto, el asesor empieza a interpretar ante el público su papel de celebrante, complementando la pronunciación de Salomé con una serie de ejecuciones. Vestido de blanco, y moviéndose lento, pone sobre el altar la “patena”, el recipiente con el que se traslada la fracción de pan consagrada desde el sagrario. Saca la hostia y la guarda en la “luneta”, o la parte de vidrio que se puede extraer del ostensorio y que muestra la misma hostia. Coloca la luneta en el ostensorio. Y cierra el ostensorio.

Después de tapan la patena, y llevarla del altar a una mesa que está a un lado, vuelve a deslizar que la eucaristía es el Jesús vivo. “Vamos a ponernos en la presencia de Jesús sacramentado”. Agradece a todos por asistir. E insinúa que la oración también es de petición por los varios cursillistas que fallecieron durante la pandemia.

Mientras se arrodilla ante la custodia, pide por los fallecidos, y también por la finalización de la pandemia y el deseo que cada asistente guarda para sí. Arrodillado y mirando la eucaristía, pronuncia la primera línea de la canción que entonó con Salomé y Marta. Agacha la cabeza cuando ambas, y quizás los otros cursillistas desde sus casas, lo confirman. Él glorifica a Dios en sus tres personas, mirando la eucaristía cuando menciona a Jesús. Ellas lo vuelven a corroborar, como una realidad de la eternidad, mientras él mira hacia adelante. Y repiten la primera parte de la conversación.

- Celebrante. Alabado sea el Santísimo sacramento del altar.
- Público. Sea por siempre bendito y alabado Jesús sacramentado.
- Celebrante. Gloria al Padre, y al Hijo y al Espíritu Santo.
- Público. Como era en un principio, ahora y siempre, por los siglos de los siglos.
Amén.
- Celebrante. Alabado sea el Santísimo sacramento del altar.
- Público. Sea por siempre bendito y alabado Jesús sacramentado.

Tras unos segundos arrodillado el asesor se para y se retira del cuadro. Al instante vuelve y prende las dos velas que están en el altar, poniendo una a cada lado de la custodia. Entretanto, Salomé sigue su pronunciación, pero cambiando su entonación y destinatario. Ahora habla admirando con lentitud, y no enunciando con rapidez. Y ya no les habla a sus hermanos sobre Jesús, sino que le habla directamente a él, junto a ellos.

Así comienza el momento central. Con el foco puesto de lleno en la eucaristía, Salomé le dice a Jesús que ella cree que está presente, ahí. Y profundiza su sacralización empezando a alabarlo. Él está al lado de todos los asistentes para alojarlos y escucharlos, con un rostro cercano e íntimo que es fruto de su amor, un “milagro”.

Una vez más estamos ante ti, Señor. Ante el milagro y misterio de tu gran amor. Tú, Señor, tienes el oído atento para todo el que llega, para todo el que quiere decir algo. Penas, anhelos, sueños, alegrías y tristezas. Tu corazón abierto está para quien a ti llega. Y yo sé que te quedaste ahí.

Pasados unos 10 segundos de silencio Salomé reproduce la canción *Dios está aquí*, interpretada por la cantante Cindy Barrera y su banda en formato acústico. “Dios está aquí. Tan cierto como el aire que respiro. Tan cierto como en la mañana se levanta el sol. Tan cierto que, cuando le hablo, él me puede oír”. Le letra de la estrofa, que se repite durante toda la canción, traduce en poesía la verbalización que Salomé le dirige a Jesús. Aún más lo hace el estribillo, que se va intercalando. “Estás aquí, Señor. Estás aquí, Señor. Estás aquí, te puedo sentir. Siempre estás aquí”.

En adelante el proceso sigue igual. El enfoque se dirige a la eucaristía. Salomé le habla a Jesús, admirándolo. Lo llena de alabanzas por su gran amor, que se expresa en situaciones diversas. Intercala su pronunciación con el silencio. Y con la reproducción de canciones del cancionero del ámbito cristiano, católico y protestante, de la sociedad moderna. Una lista de otras cuatro canciones de alabanza a Jesús y, una, a la Virgen.

Terminada la guía de Salomé el asesor reaparece en el cuadro y le agradece a ella, Marta y todos los asistentes. Anuncia que después de esta adoración sigue una misa. Y se vuelve a arrodillar ante la custodia. Con Salomé y Marta vuelven a cantar la primera estrofa de *Alabado sea el Santísimo*. Y rezan a una sola voz la “Consagración a Cristo”, leyéndola de las páginas 71 y 72 de la *Guía del peregrino*.

¡Sagrado corazón de Cristo!
Míranos a tus pies, adorándote.
Nos llamaste, entre muchos, para ser apóstoles de tu Reino.
Queremos ser tuyos de veras, Señor.

Por mediación de María, nuestra Madre, nos consagramos decididamente a Ti.
Queremos tener el alma vestida siempre de Gracia.
Danos fuerza para cargar la cruz, mientras nos dure la vida.
Aunque todos a nuestro alrededor sean cobardes, queremos, Señor, ir contra corriente
detrás de Ti, que eres el Camino, la Verdad y la Vida.
Jesús nuestro, haznos apóstoles, enséñanos a rezar, danos el ansia de la Sagrada
Comunión.
Enséñanos a predicarte con nuestro ejemplo y con nuestra palabra.
Haz, Señor, que abramos en todos los hombres un ancho camino a tu Gracia.
Haz que el mundo vuelva a Ti, aunque nos cueste la vida.
Amén.

Inmediatamente rezan a dos voces la “Bendición con el Santísimo”, de la página
72 de la *Guía del peregrino*.

- Celebrante. Les diste el pan del cielo.
- Celebrante y público. Que contiene en sí todo deleite.
- Celebrante. Oremos. [Se vuelve a parar]. Oh, Dios, que en este sacramento admirable
nos dejaste el memorial de tu pasión te pedimos nos concedas venerar de tal modo los
misterios de tu cuerpo y de tu sangre, que experimentemos constantemente en nosotros
el fruto de tu redención. Tú, que vives y reinas por los siglos de los siglos.
- Celebrante y público. Amén.

Acto seguido el asesor deja la *Guía del peregrino* abierta arriba del altar. Agarra
su “estola”, o bien la prenda de su indumentaria que rodea su cuello de atrás hacia
delante y que cae hasta debajo de su cadera. Con la estola en mano, agarra la custodia.
Lento, la sube frente sus ojos, por encima de su cabeza. La baja a la altura de su
ombligo. La sube a la altura de su pecho. La mueve a su izquierda, al centro, a la
derecha, de nuevo al centro. Y la apoya sobre el altar. Suelta su estola y la retira con su
mano derecha. Con su mano izquierda acomoda la custodia. Se arrodilla otra vez ante
ella y reza con Salomé y Marta las “Preces en reparación de las blasfemias”. Él va
diciendo cada línea y ellas van repitiéndola.

Bendito sea Dios.
Bendito sea su santo Nombre.
Bendito sea Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre.
Bendito sea el nombre de Jesús.
Bendito sea su Sagrado Corazón.
Bendita sea su preciosa Sangre.
Bendito sea Jesús en el Santísimo Sacramento del Altar.
Bendito sea el Espíritu Santo Consolador.
Bendita sea la excelsa madre de Dios, María Santísima.
Bendita sea su santa e inmaculada concepción.
Bendita sea su gloriosa asunción.
Bendito sea el nombre de María, Virgen y Madre.
Bendito sea San José, su castísimo esposo.
Bendito sea Dios en sus Ángeles y en sus Santos.

Al final el asesor se para por última vez. Con Salomé y Marta cantan como cierre la tercera estrofa de *Alabado sea el Santísimo*. “Celebremos con fe viva este pan angelical”. Mientras tanto, él busca la patena, la apoya sobre el altar y la destapa. Abre la custodia y saca la luneta. De la luneta saca la eucaristía y la guarda en la patena. Guarda la luneta. Tapa la patena. Con la estola una vez más en mano agarra la patena, se arrodilla ante ella, la saca del altar y sale de escena.

Así es que esta oración al Santísimo termina. Con su finalización acabamos de percibir lo más de cerca posible cómo, en una concreción de un rito paradigmático a Cristo, ocurre el jesuísmo en el movimiento.

Conclusión. Tesis antropológica

En cada estudio no se crean de nuevo enteramente las ideas teóricas; como ya dije, las ideas se adoptan de otros estudios afines y, refinadas en el proceso, se las aplica a nuevos problemas de interpretación. Si dichas ideas dejan de ser útiles ante tales problemas, cesan de ser empleadas y quedan más o menos abandonadas. Si continúan siendo útiles y arrojando nueva luz, se las continúa elaborando y se continúa usándolas

Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*

1. Una síntesis del último capítulo

Con el capítulo que acabamos de terminar finalizamos la tercera y última parte de la tesis, llegando a una segunda gran inferencia. Pasémosla en limpio. Las sacralizaciones que construyen juntos los participantes de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe son capilares. Son creencias de que cualquier otro y Jesús son valiosos. Que trascienden a las interacciones de base, referidas a la otra persona o Cristo, donde son impulsadas. Pero, independientemente de su afinidad, esas creencias no tienen equivalencia. A toda la apreciación la llamamos “jesuísmo”, enfatizando las estimaciones menos sobresalientes a la otra persona, respecto a las estimaciones a Cristo: la valoración menor al hermano o la hermana ante la valoración a Jesús.

En esta conclusión del escrito revisaré esta y las otras inferencias de la investigación que ya expusí. Anunciaré otras conclusiones que se derivan de estas inferencias. Y definiré algunos alcances de estas conclusiones.

2. Una hipótesis como solución para el problema de investigación

Usando el enfoque de la etnografía, fundamentada en algunas categorías sensibilizadoras, en el desarrollo de este trabajo intenté describir en profundidad las interacciones de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe. Sus reglas de participación, sus adscripciones recíprocas y sus limitaciones comunes. Sus reglas de conducta y sus sacralizaciones compartidas. Más ampliamente, traté de desarrollar una descripción profunda de sus pertenencias, al movimiento, la institución católica y la sociedad moderna. Y de sus ritos, entre sí, a los no participantes y Cristo. De forma aún más amplia, me esforcé en hacer una descripción densa de sus socializaciones como movimiento católico. Entretanto, me empeñé en explorar si algo habilita que en la Argentina se acostumbre pensar a los Cursillos como un simple medio de la cúpula de la institución. O denunciarlos como una conspiración.

Así, primero busqué hacer un aporte a las ciencias sociales de la religión de la Argentina. Pretendí profundizar la tradición de investigaciones que abordan a los movimientos católicos analizando sus relaciones religiosas. Y procuré empezar a cubrir la vacancia de investigaciones que aborden a los movimientos analizando sus relaciones societales más actuales y sus relaciones religiosas sacerdotales y cristianas.

Pero, en paralelo, aspiré a hacer aunque sea una mínima contribución a la vida social de la Argentina. Me propuse ayudar en algo a producir una mejora en la opinión cotidiana sobre los movimientos católicos como los Cursillos de Cristiandad. Y, en definitiva, en las relaciones entre la sociedad argentina y el fenómeno religioso.

Durante el desarrollo del trabajo también ya fui haciendo el intento de elaborar algunas inferencias descriptivas. Inferencias que ahora recuperaré y que, sintetizadas, conforman lo que pienso como mi “tesis antropológica”: las conclusiones que quisiera compartir, discutir y argumentar para seguir profundizando, como ideas de la escena de la antropología de la religión de la Argentina. Desde ya, las conclusiones son respuestas tentativas para las preguntas disparadoras de la indagación. Son una solución para el problema de investigación del que partimos, pero una resolución *provisoria*, una hipótesis. Una conjetura de llegada que combina continuaciones, innovaciones y alternativas respecto a otras anteriores. Y que sería interesante que fuera retomada en investigaciones posteriores, para el mismo caso en otras coyunturas o zonas o para otros casos del mismo universo. Que fuera contrastada con nuevos datos. Y que fuera reforzada o descartada con nuevos análisis y nuevas inferencias. Incluso, que se hiciera menos la tentativa de verificarla que de refutarla. Como mostró Karl Popper ([1963] 1983), las hipótesis consistentes no son las que se confirman defendiéndolas. Sino las que, siendo atacadas, resisten, al menos hasta la próxima vez que se las critique. Por supuesto, no porque sean la verdad, el conocimiento revelado. Pero sí dado que son verosímiles, o lo más afín a esa veracidad que la ciencia quiere alcanzar. Y puesto que crean interrogantes nuevos, o bien inquietudes novedosas para otras investigaciones¹.

¹ La academia, como institución de la ciencia, suele coaccionar a quienes investigan para que, al comienzo de los canales habituales de producción, planteen un problema e inmediatamente una hipótesis. A menudo demanda que los anteproyectos, proyectos, informes y tesis empiecen con una pregunta que de inmediato tenga una respuesta. Así, lo que se debe indagar no es la interrogación de origen, sino la contestación de cobertura. Ahora bien, como mostró César Tello (2011) en un artículo excepcional, sincronizar ambas claves al principio de la investigación le quita consistencia a la misma, porque sus fundamentos son diversos. Incluso, podríamos ir aún más lejos, sosteniendo que ese proceder deviene de lleno un obstáculo. Puede que la disposición que predomine en mi mente cuando pienso en un fenómeno sea la duda, y no la sospecha. En ese caso, ¿por qué cubrir lo que creo que no sé con lo que aventuraría que sí sé? De esa forma, lo único que logro es obturar mi duda y volver mi pregunta de investigación en una pregunta de comunicación. Mi pregunta deviene parte de la retórica, dejando de ser parte del “oficio” (Giupponi, 2021). Del oficio de investigar en las ciencias sociales, incluyendo el de hacerlo en antropología, social, cultural o de cualquier otra rama (Achilli, 2015). Desde ya, plantear de entrada un problema sin tapanlo al instante con una hipótesis no debe llevar a evitar proponer una hipótesis de orientación. Todo lo contrario. Pero conviene hacerlo después de haber empezado el desarrollo de la investigación. De hecho, en el transcurso lo adecuado no es proponer una, sino varias hipótesis. Ir contrastándolas. Y, en definitiva, ir reforzándolas o descartándolas al ir verificándolas o refutándolas. La idea que se extraiga de todo ese arduo proceso será la mejor hipótesis posible para ser publicada.

La hipótesis que propongo implica varias respuestas, correspondientes a las varias preguntas implicadas en el problema de investigación. Son respuestas sobre las pertenencias de los participantes del movimiento católico de Cursillos de Cristiandad de Santa Fe. Sobre sus ritos. Sobre sus socializaciones. Sobre las habilitaciones cursillistas para algunas creencias sociales sobre los Cursillos. Y sobre las relaciones singulares de los Cursillos de Santa Fe con otros movimientos católicos de la Argentina.

2.1. Pertenencias comunitaristas

Con una primera serie de preguntas, planteada al comienzo de la indagación, problematicé una primera dimensión de los participantes. Me pregunté cuáles son los rasgos de sus interacciones, sus reglas de participación, sus adscripciones recíprocas y sus limitaciones comunes. Queriendo interpretar, así, cuáles son las características de sus pertenencias al movimiento, la institución católica y la sociedad moderna. O, en general, qué caracteriza a sus pertenencias. Un primer bloque de respuestas, propuesto durante el desarrollo de mi etnografía y que ahora sintetizo, hipotetiza varios puntos.

2.1.1. *Interacciones directas y mediatizadas*

Las interacciones establecidas por los participantes son directas y mediatizadas (Goffman, 1979). Cara a cara y mediante algo, principalmente, pantalla a pantalla. Son establecidas en círculo. En el curso, la planificación y la extensión, que se suceden en bucle. Y van desde atracciones hasta asambleas, pasando por ponencias.

2.1.2. *Reglas de participación más tradicionales*

Las reglas a las que están sujetos los participantes de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe para participar en ellos son más tradicionales y menos jurídicas. Conforman más una costumbre que un derecho. Son menos leyes que usos (Simmel, 2014; Merton, 2002; Maffesoli, 1990). Algunas son éticas. Son de excelencia, principios (Barth, 1976; Cohen, 2001). Unas son iniciadoras y otras reafirmadoras. Pero ninguna es finalizadora. Hay varias de entrada y una de consolidación. Aunque falta una de salida (Rosaldo, 2000; Simmel, 2014). Todas remiten al círculo de interacciones del movimiento. Son para participar en el curso, la planificación y la extensión. Una, de entrada al curso, es

demostrar la voluntad de asistir. Otra, de consolidación en el movimiento, es atraer personas a otro curso.

2.1.3. Adscripciones recíprocas y limitaciones comunes fuertes, moderadas y débiles

Las adscripciones que construyen juntos los participantes son diversas. Al movimiento, son fuertes. A la institución católica y la sociedad moderna, moderadas. Son creencias de ser entre sí partes combinadas de un todo. Que respecto al movimiento emergen con recurrencia y, a la institución y la sociedad, con intermitencia. Las limitaciones que trazan también son diversas. En el movimiento, son débiles. En la institución y la sociedad, fuertes. Son otras ideas, de que otros son partes de otro todo interno. Que en torno al movimiento muestran volatilidad y, a la institución y la sociedad, estabilidad.

2.1.4. Comunitarismo

Pero esa comprensión de los participantes está unida a su evaluación. Evaluación a la que llamamos “comunitarismo”, enfatizando los juicios más positivos sobre el movimiento y los juicios menos positivos o hasta negativos sobre la institución católica y la sociedad moderna: la mayor legitimación de la comunidad ante la menor legitimación o, en el límite, deslegitimación del entorno.

Es decir, el comunitarismo implica que las pertenencias de los participantes al movimiento son las primarias, las que predominan. Mientras que sus pertenencias a la institución y la sociedad son las secundarias o las que acompañan. Entonces, tiene sentido que hablemos de las pertenencias de los participantes como “comunitaristas”.

2.2. Ritos jesuísticos

Con una segunda serie de preguntas planteada al comienzo de la indagación, problematicé una segunda dimensión de los participantes. Me pregunté cuáles son los rasgos de sus reglas de conducta y sus sacralizaciones compartidas. Volviendo a querer interpretar, de esa forma, otros rasgos más amplios. Ahora, cuáles son las características de sus ritos entre sí, a los sacerdotes y Cristo. Pero, avanzada mi búsqueda, dejé de preguntarme por sus ritos a los sacerdotes. Descubrí que los ritos centrales son a la otra

persona, sea el sacerdote, sea el otro participante, sea el no participante. Y que también, y aún más, son centrales los ritos a Cristo. Lo que quise interpretar, en sentido genérico, es qué caracteriza a sus ritos. Un segundo bloque de respuestas propuesto durante el desarrollo de mi etnografía y que ahora sintetizo hipotetiza varios otros puntos.

2.2.1. *Interacciones rituales*

Las interacciones establecidas por los participantes también son rituales. Incluso las interacciones que en apariencia son sólo técnicas, en el fondo también son ritos. Implican proyecciones y también sacralizaciones. Los participantes tienen un proyecto. Suelen creer que sus prácticas en el curso, la planificación y la extensión son un medio para un fin. Un fin mediato y un fin último, cristianizar la persona para, así, cristianizar la sociedad. Pero en las tres etapas recrean sacralidades. Principalmente, Cristo, el ser central del ámbito cristiano. Y la otra persona o la figura nuclear de la arena humanista.

2.2.2. *Reglas de conducta positivas, negativas y habilitantes*

Las reglas a las que están sujetos los participantes para conducirse alrededor del movimiento son positivas, negativas y habilitantes. Son prescripciones, tabúes y facultades (Durkheim, 2003). Son corporales, perceptivas, respaldatorias y correctoras. De alimentación, gesticulación y habla, de mirada y escucha, de donación, y de disculpa (Goffman, 1970, 1979). Todas remiten principalmente a la figura nuclear de la arena humanista y el ser central del ámbito cristiano. Son para conducirse ante todo con la otra persona y Cristo. De lejos, se nos aparecen como caóticas. De cerca, ordenadas. Hay una de fondo que encadena a muchas. Es la regla del amor. Que tiene validez para el entorno y el seno del movimiento. Aunque hay otras dos de moderación, que en algo la restringen. A las que podemos sintetizar como las reglas del sigilo y la gracia.

2.2.3. *Sacralizaciones compartidas capilares*

Las sacralizaciones que construyen juntos los participantes son capilares. Son creencias de que cualquier otro y Jesús son valiosos. Que trascienden a las interacciones de base, referidas a la otra persona o Cristo, donde son impulsadas.

2.2.4. Jesuismo

Pero, independientemente de su afinidad, esas creencias no tienen equivalencia. A toda la apreciación la llamamos “jesuismo”, enfatizando las estimaciones menos sobresalientes a la otra persona, respecto a las estimaciones a Cristo: la valoración menor al hermano o la hermana ante la valoración a Jesús.

Esto es, el jesuismo implica que los ritos de los participantes a la otra persona son los secundarios, los que trascienden en el culto del movimiento, pero debajo de otros. Esos otros son sus ritos a Cristo, que son los primarios o los configuradores de todo el sistema de ritos. Por ende, es válido que hablemos de los ritos de los participantes como “jesuísticos”.

2.3. Socializaciones comunitaristas y jesuísticas: “el Cristo De Colores”

Con esas preguntas, en definitiva, busqué problematizar una última dimensión de los participantes. Cuando me pregunté qué caracteriza a sus pertenencias y sus ritos, lo hice como una forma más concreta de preguntarme qué especifica otro proceso más abstracto. Como una manera más palpable de comprender cómo son sus socializaciones.

Al análisis de las socializaciones lo hice mediándolo con el de las pertenencias y los ritos. Por tanto, todas las inferencias sobre las pertenencias y los ritos valen para las socializaciones. A lo que sintetiqué recién podemos reintroducirlo ahora. Pero, de todos esos procesos, los dos que emergieron con más claridad durante mi etnografía fueron el comunitarismo y el jesuismo. Comunitarismo y jesuismo que, en conclusión, surgen como dos ejes de las socializaciones del movimiento.

En otras palabras, las socializaciones del movimiento, comunitaristas y jesuísticas, son socializaciones configuradas por dos tendencias de dotación de importancia. En ellas las personas dan más importancia a su comunidad que a su entorno. Y no dan la misma importancia a sus hermanos o hermanas que a Jesús. *El “de colores” importa más que la Iglesia y el mundo. Y el prójimo, del mundo, la Iglesia y “de colores”, no importa lo mismo que “Cristo”.*

Ahora bien, en el movimiento esas dos tendencias circulan tan juntas que no es absurdo agregar otro punto: también son las dos vías de un gran proceso de “conciencia colectiva” (Durkheim, 2008, p. 158). Un proceso donde la comunidad es de Jesús y, Jesús, de la comunidad. Donde el “de colores” es de “Cristo” y, “Cristo”, “de colores”.

2.4. Habilitaciones cursillistas

A medida que fui rastreando al “Cristo De Colores” de los Cursillos de Santa Fe, fui explorando otros puntos más. Me pregunté si hay alguna tendencia en sus socializaciones que sea una habilitación para que en la sociedad argentina los Cursillos estén sometidos a cierta ignorancia habitual. O a un prejuicio tradicional. Para lo que también propuse dos hipótesis particulares. Un par de conjeturas implicadas en la hipótesis general. Con las que sugiero, para esas dos creencias sociales, dos habilitaciones “cursillistas”.

2.4.1. La divulgación del verticalismo de Hervás

Por un lado, hipoteticé que la divulgación del verticalismo de Hervás fue una condición para el reduccionismo con el que los Cursillos suelen ser concebidos en la sociedad argentina. Una habilitación para que estén sometidos a cierta ignorancia habitual, para que se acostumbre pensarlos como un simple medio de la cúpula de la institución católica. Como cursos, Hervás les adjudicó justamente ser un método orientado al cumplimiento del fin de la cúpula. Les negó desde el inicio hasta la más mínima autonomía para definir algún fin propio. Pero no lo hizo en cualquier libro, sino en un manual editado al menos seis veces. Que le sirvió a él mismo para revisar cómo introdujo los Cursillos en Ciudad Real y fundamentar la difusión a otras zonas. Y que unos 50 años después de su primera publicación en Madrid llegó a mis manos en Santa Fe durante mi primer encuentro con un protagonista.

2.4.2. El cumplimiento del sigilo en los Cursillos

Por el otro lado, hipoteticé una afinidad entre el cumplimiento del sigilo en los Cursillos y el conspirativismo con el que suelen ser juzgados en la sociedad argentina. El primero sería una condición para el segundo. Una habilitación para que estén sometidos a un prejuicio tradicional, para que se acostumbre denunciarlos como una conspiración. El sigilo contribuiría a que la prensa impute a los Cursillos. Que les impute ser un movimiento que, actuando en silencio y contra la ley, logra instalar su autoritarismo en el centro del campo político. Ayudaría a que le adose desde el comienzo una máxima capacidad para cumplir su fin autoritario.

2.5. Relaciones singulares con otros movimientos católicos de la Argentina

La tesis del “Cristo De Colores” también permitió hacer algunas precisiones sobre las relaciones singulares de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe con otros movimientos católicos de la Argentina.

2.5.1. *No integrismo, sí comunitarismo y jesuismo*

Primero. Algunos movimientos católicos de zonas y coyunturas diversas de la Argentina tendrían como eje al integrismo (Poulat, 1985; Mallimaci, 1985, 1988, 1995, 2008, 2015). Como la Acción Católica Argentina de los 30, la Ciudad Católica de los 60 y la Comunión y Liberación de los 80 (Mallimaci, 1992; Scirica, 2010; Fabris, 2015). Incluso, los Cursillos de Cristiandad de los Buenos Aires de los 60 (Crespo, 2007).

Sin embargo, las socializaciones del movimiento católico que analizamos no están configuradas por el integrismo. Sólo lo están por su primer proceso, el holismo (la creencia de que el fin de cristianización debe apuntar a toda la sociedad). No por la intransigencia (la intolerancia a la modernidad de esa sociedad). Ni el estatismo (el plan de actuar desde el centro del campo político de esa misma sociedad). En este caso, el holismo sí está implicado. Tal como en la Renovación Carismática Católica de la Argentina y la Italia de los 90 (Roldán, 1999). Pero la intransigencia está acompañada por la transigencia (su opuesto). Y el estatismo no está implicado (en cambio, hay cierto personalismo, como medio de actuar desde la persona). Entonces, es más preciso plantear que su eje es el comunitarismo. Al estilo de la Renovación, los Seminarios de Formación Teológica y la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino de la Argentina (Giménez Béliveau, 2007, 2016). Un eje unido a otro, que es el jesuismo.

2.5.2. *No medievalismo, sí clasicismo*

Segundo. Otros movimientos católicos de la Argentina de hoy pueden tener como eje al medievalismo, el catolicismo medievalista o la neo-cristiandad (Esquivel, 2004), como defensa de la Cristiandad (Iogna-Prat, 2016). De hecho, hay grupos católicos así, como la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (Bargo, 2017).

No obstante, las socializaciones del movimiento católico que analizamos no están configurada por el medievalismo (la intolerancia a la modernidad y el fin de

restaurar la “Cristiandad”, el medioevo donde la institución católica era una institución total). Están configuradas por el clasicismo (la valoración y el fin de continuar la “cristiandad”, el ámbito de Cristo).

2.5.3. *Alteración y satisfacción, comunitarismo y holismo*

Por último. Otros movimientos católicos de la Argentina, expandidos en el mundo y que hoy dejan una marca en la cúpula de la institución católica, pueden asemejarse al movimiento católico que analizamos.

En este caso, hay evidencias muy claras de la alteración y la satisfacción históricas y simultáneas del movimiento a la cúpula (su capacidad de alterar y en simultáneo satisfacer históricamente al Papado, la Curia Romana, el obispado y el sacerdocio). También las hay respecto al comunitarismo y el holismo del movimiento de Santa Fe. La hipótesis particular que propusimos es que dos condiciones de la alteración y la satisfacción serían el comunitarismo y el holismo. El comunitarismo sería una habilitación para la alteración (a la cúpula le molestaría la mayor legitimación de los participantes a su comunidad ante su menor legitimación o, en el límite, deslegitimación del entorno). Y el holismo sería una habilitación para la satisfacción (a la cúpula le agradaría la creencia de los participantes de que el fin de cristianización del movimiento debe apuntar a toda la sociedad).

Quizás, esta hipótesis particular pueda investigarse respecto a otros casos. Como alguno de los que la Curia Romana admitió tardíamente o que aún no lo hizo (Suárez, 2014). Por ejemplo, la Comunidad Papa Juan XXIII. Que, fundada en 1968, fue admitida de forma definitiva recién en el 2004 y que ya lo había sido en 1998, aunque por un período de prueba. O el Camino Neocatecumenal y la Comunidad Mundial para la Meditación Cristiana. Que aún hoy no tienen una admisión final.

3. Alcances de la tesis

Como aclaramos, esta hipótesis particular es más fuerte si la consideramos sólo en la Santa Fe de hoy. Pero es más débil si lo hacemos más allá. Sólo tenemos atisbos más o menos nítidos del comunitarismo y el holismo de los participantes fundacionales de Mallorca. Y no tenemos ningún tipo de indicio de ambos procesos por fuera de la Santa Fe de comienzos del siglo XXI y la Mallorca de mediados del siglo XX.

Agreguemos, ahora, que la salvedad también rige para la generalidad de las hipótesis particulares que sintetizamos recién.

En otros términos, en general la tesis propia tiene un alcance *local y actual*. No vale para los Cursillos de Cristiandad de otra arquidiócesis, otra ciudad y municipios, pueblos y parajes de alrededores, otra región o todo el país. Ni para los de todo el subcontinente, todo el continente o todo el mundo. Tampoco para los Cursillos de ayer. Desde ya, no vale como hipótesis de llegada. Pero, sin duda, sí vale como hipótesis de partida. Sí valdría enfocarse en los Cursillos de Lomas de Zamora de hoy, primera y fallida cuna de los Cursillos de la Argentina, hipotetizando que sus interacciones también son mediatizadas. Pero sólo si a la hipótesis etnográfica se la contrastara, para ser reforzada o descartada, analizando las interacciones establecidas por sus participantes. En cambio, no valdría suponer que los Cursillos de Tucumán, Córdoba o Mendoza de los 60, emplazamientos logrados y siguientes al de Lomas, no tuvieron reglas de salida. Si no las tuvieron, se descubrirá con un análisis historiográfico de las reglas de participación que establecieron para sus participantes.

Las primeras razones para evitar ampliar el alcance local y actual de la tesis propia son justamente historiográficas. Como vimos cuando historizamos a los Cursillos, hay indicios de que su difusión ocurrió entre dos grandes tendencias. Una a la luz de lo fundacional y, la otra, de lo institucional. Quizás, en las zonas donde los Cursillos empezaron con un sello más institucional que fundacional, aún hay sedimentos del predominio del primero sobre el segundo. Las fuertes experiencias de la institución católica, que se interpondrían a las experiencias de la zona fundacional, impedirían suponer al comunitarismo como un eje de las socializaciones de esos Cursillos.

Los Cursillos de Segovia, Toledo, Madrid o Ciudad Real de los 50 se impulsaron sobre diagnósticos de la alteración del movimiento a otros espacios de la institución. De algún vaciamiento de esos espacios. O de cierta ausencia de los mismos en el campo político. Y no sobre el diagnóstico de la descristianización de la sociedad moderna. Esos otros diagnósticos los llevaron a no siempre definir un fin y un medio afines a los Cursillos de Mallorca de los 40. Su fin no siempre fue cristianizar la sociedad. Su medio no siempre incluyó apuntar a cualesquiera personas que pudieran ser cristianos activos. A veces, quisieron modificar la deslegitimación de los conductores de la Acción Católica Española a los mismos Cursillos, engrosar sus filas, cristianizar el campo político. Otras, quisieron evitar que las fricciones que los Cursillos habían creado en el clero de Mallorca volvieran a emerger. Para eso, a veces, apuntaron a los conductores

de la Acción Católica. Otras, apuntaron poco a las personas descristianizadas, ni apuntaron a aquellas de las zonas donde los párrocos rechazan a los Cursillos, apuntaron mucho a aquellas reconocidas de la sociedad. Si en los Cursillos de Segovia, Toledo, Madrid o Ciudad Real del siglo XXI todavía estaría vigente ese sello institucional, no se podría suponer que sus socializaciones son comunitaristas. ¿Cómo suponer que sostienen una mayor legitimación de la comunidad ante el entorno si lo que quieren es aumentar los participantes de otros grupos católicos? ¿O si lo que quieren es atraer a las personas famosas de otros colectivos modernos?

Las siguientes razones para evitar llevar el alcance de la tesis propia más allá de lo local y lo actual son epistémicas. Sobre la base de múltiples investigaciones etnográficas, las epistemologías antropológicas más productivas establecen que las investigaciones nuevas deben evitar el universalismo y el esencialismo. Es decir, el planteo de la universalidad de un fenómeno en todo espacio. De su “uniformidad”, “entre las varias sociedades de la humanidad” (Tylor, 1920, p. 1). Y el planteo de la esencia de un fenómeno en todo tiempo. O de su sustancia, naturaleza o identidad carente de cualquier cambio, modificación o transformación. En este caso, debemos omitir la generalización por especulación, como: “todos los Cursillos de Cristiandad del mundo tienen una regla del amor”. Y la sustancialización, tal como: “los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe siempre tuvieron una regla de la gracia”. Naturalización que aloja una eternización implícita y solapada, al estilo de: “como los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe siempre tuvieron una regla de conducta así, cuando conmemoren otros 50 años de existencia, la seguirán teniendo”.

Sin embargo, que en sí misma esta tesis propia tenga un alcance local y actual no quita que, en diálogo con las otras tesis ajenas, trascienda más allá. Que, con ellas, desborde aunque sea en parte *hacia lo mundial y lo histórico*. También hay razones epistémicas para evitar los opuestos de los paradigmas anteriores: el particularismo y lo que podemos llamar “liquidismo”. Esto es, el planteo absoluto de la no universalidad, de la particularidad de un fenómeno en un solo espacio y un solo tiempo. Y el planteo absoluto de la no esencia, o de la liquidez de un fenómeno todo el tiempo y para todo espacio. Concretamente, se debe omitir el contrapunto pleno de la uniformidad, la idea de la “propia única historia” de “cada grupo cultural” (Boas, 1920, p. 317). Y el contrapunto pleno de la esencia, o la idea del devenir carente de cualquier materialización. Así como debemos omitir la generalización fantasiosa y tajante, debemos omitir la singularización que la contrarresta tanto que deviene otra restricción.

O bien, otro “obstáculo epistemológico” (Bachelard, [1938] 2002, p. 15). Estamos ante la enunciación del tipo: “sólo los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe tienen una regla del sigilo”. En paralelo, así como debemos omitir la sustancialización, debemos omitir la licuación. Se trata de la expresión de otro enunciado que falsea la temporalidad de un fenómeno, de la clase: “a fines del 2021 las socializaciones de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe son jesuísticas; a mediados del mismo año, aún no lo eran; y, a comienzos del siguiente, dejarán de serlo”.

3.1. No universalismo

Para eludir el universalismo, traté de describir con amplitud a los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe de hoy. Así, pude verificar la *singularidad* de un fenómeno concreto en un espacio acotado y un tiempo circunscripto. Fue “atendiendo al detalle descriptivo” que pude “representar, lo más plenamente posible, un modo de vida particular” (Marcus y Fischer, [1986] 2000, pp. 43, 49).

También hice el esfuerzo de comparar algunos aspectos del fenómeno con los de otros: con los aspectos de otros Cursillos de Cristiandad de otras zonas y coyunturas, otros movimientos católicos, otros espacios católicos, otras áreas cristianas y otros ámbitos religiosos. Por supuesto, hice más que comparar las dimensiones de mi caso con las dimensiones de otros en mi propia investigación. Principalmente, comparé las conclusiones sobre mi caso con las conclusiones sobre los otros de las investigaciones ajenas. De esa forma, pude verificar la *especificidad* de mi caso, su diversidad respecto a los otros. Usando la “perspectiva comparativa”, pude inscribirlo en el “mundo”, ese mundo que “es un lugar diverso” (Geertz, 1994, pp. 195, 262). Además de su heterogeneidad como Cursillos y como movimiento, que sintetice en el apartado anterior, pude ver su variedad como actor católico, cristiano y religioso. Por ejemplo:

- Las canciones de la Orden Benedictina de Buenos Aires son gregorianas: entonadas con la tónica del silencio y sólo con voces (Ludueña, 2002). Las de los Cursillos de Santa Fe suelen ser festivaleras: interpretadas con la tónica de la vocalización y también con instrumentos básicos.

- Los grupos del liberacionismo de Latinoamérica, las Comunidades Eclesiales de Base, proyectan una mejora económica planificando una lucha política (Löwy, 1999).

Los de los Cursillos de Santa Fe, las reuniones de grupo, comparten sus experiencias del movimiento, la institución católica, el ámbito cristiano, su cotidianeidad y sus hitos.

- La sacralidad que configura al panteón del ámbito protestante pentecostal de algunos barrios populares de Buenos Aires es el Espíritu Santo (Semán, 2000, 2021). La que configura al panteón de la comunidad de los Cursillos de Santa Fe es Jesús.

- Las meditaciones del ámbito budista de la Argentina o de la Nueva Era de Buenos Aires son corporales: gimnasias, introspecciones configuradas por el silencio, la postura, la respiración, la concentración, la relajación, la recitación (Carini, 2011; Viotti, 2010). Las de los Cursillos de Santa Fe son reflexivas: guías, o autoexámenes de cada cursillista configurados por la escucha de la voz del director espiritual.

- El ser central del Xangô de Recife, el *orixá* o santo que es dueño de la cabeza de cada persona, es lo medido ante su hijo (Segato, 2020). El de los Cursillos de Santa Fe, Jesús, es lo absoluto para el cursillista.

3.2. No particularismo

Por otro lado, para eludir el particularismo, me empeñé en seguir comparando, pero considerando también la afinidad de mi caso respecto a los otros. De esa manera, también pude verificar su *no unicidad*, su diferencia no tan excesiva como para devenir exclusiva respecto a los demás. Que complementa su *no igualdad* o su semejanza no total. Recurriendo a las “comparaciones interculturales”, pude reafirmar que “no todos los seres humanos piensan igual, pero no necesitan pensar todos de forma distinta. Las pautas del comportamiento social pueden repetirse y se repiten en contextos ampliamente diferenciados” (Leach, [1969] 1988, p. 171). A modo de ejemplo:

- La posición ante el entorno de los Caballeros del Templo del siglo XII bebe del esoterismo (Ferro, 2005). La de los Cursillos de Santa Fe de hoy, también.

- La posición ante la sociedad moderna del liberacionismo de Latinoamérica abreva en el tradicionalismo-modernista o modernismo-tradicionalista (Löwy, 1999). La de los Cursillos de Santa Fe, también.

- Las piedras del Xangô de Recife, a los *orixás*, los realizan, presentan o efectivizan, y no los simbolizan, representan ni evocan (Segato, 2020). Las hostias de los Cursillos de Santa Fe, a Jesús, también.

3.3. No esencialismo

Por su parte, para sortear el esencialismo, desde el inicio busqué historizar mi caso. Que mi enfoque sobre él fuera una “etnografía historizada” (Marcus y Fischer, 2000, p. 125). De ese modo, pude verificar su *dinámica societal*, sus procesos a través de períodos y territorios de la sociedad moderna. Ante todo, pude ver la transmisión entre épocas, y mientras se difundían por todo el mundo, de tres narrativas en disputa sobre su fundación como Cursillos en general: la que explica que su impulsor fue Bonnín, la que explica que fue Hervás y la que explica que fueron ambos, junto a Gayá.

Desde el comienzo también pretendí historizar mi caso desde otro ángulo. Aparte de hacerlo en una escala macro, atravesando décadas y continentes, procuré hacerlo en un nivel micro, recorriendo prácticas y creencias. Me propuse que mi análisis mostrara la *dinámica colectiva* de los Cursillos de Santa Fe de hoy: las ejecuciones, las pronunciaciones, las conversaciones, las ideas y los juicios que, como procesos, lo conforman como colectivo religioso. O las interacciones, las reglas, las adscripciones, las limitaciones y las sacralizaciones que son sus tendencias constitutivas. Flujos sobre los que se edifican sus pertenencias y ritos y, en definitiva, sus socializaciones. En una palabra, procuré que mi examen exhibiera al movimiento como “producto de la acción creativa” (Graeber, [2001] 2018, p. 110). Con lo que pude ver cómo su singularidad es el resultado de múltiples obras y representaciones movilizadas. Sin ir más lejos, las socializaciones de los Cursillos de Santa Fe de hoy son jesuísticas, porque sus ritos lo son. Pero esos ritos, en sentido estricto, son ritualizaciones. Son procesos, configurados por sacralizaciones, apoyados en reglas de conducta y basados en interacciones corporales, que también son tendencias.

Desde ambos ángulos, pude ver algunas rupturas de mi caso. A modo de ilustración, las interacciones de los Cursillos de Mallorca de los 40 eran directas. Si, aparte de cara a cara, eran mediatizadas, no lo eran pantalla a pantalla. No lo eran ni podrían haberlo sido, dado que la virtualidad aún ni asomaba en el horizonte moderno. Algún tiempo después de que internet irrumpiera en la cotidianidad, los Cursillos de Santa Fe agregaron a sus interacciones cuerpo a cuerpo sus interacciones dispositivo a

dispositivo. Pero no fue hasta la emergencia de la pandemia que las interacciones virtuales devinieron tan importantes como las interacciones presenciales. Con la finalización de la pandemia, las interacciones virtuales podrían seguir siendo centrales, consolidando un cambio respecto a la historia del movimiento. Un cambio impulsado por las proyecciones de las conductas de sus participantes. Que serían “acciones corrosivas” (Grimson, 2011, p. 167). O un cambio emergente como consecuencia imprevista de esas acciones. Que sería una “erosión” (p. 167).

3.4. No “liquidismo”

Por último, para sortear lo que pienso como “liquidismo”, me propuse historizar mi caso identificando también sus continuidades. Por lo que pude verificar la *solidificación* de su dinámica, las cristalizaciones que resultan de sus procesos. O su “sedimentación” (Grimson, 2011, p. 167). En especial, pude ver la tradición conformada entre los Cursillos fundacionales de la Mallorca de los 40 y los Cursillos inmediatos de la Santa Fe de hoy. Una tradición recreada por la legitimación por parte de los de Santa Fe de la herencia de prácticas y creencias desde los de Mallorca (Hervieu-Léger, 2005).

Hay dos últimas razones para concluir que esta tesis propia, concatenada a las otras tesis ajenas, desborda aunque sea en parte hacia lo mundial y lo histórico. Ya no razones epistémicas, sino societales. Todos los casos, los enfocados en las investigaciones ajenas y el enfocado en la investigación propia, refutan dos supuestos habituales de la sociedad moderna del siglo XXI: el de la secularización, como finalización del fenómeno religioso, y el de su retorno.

3.5. La secularización como gran cambio del fenómeno religioso

Los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe; la Orden Benedictina, los círculos pentecostales, los grupos de la Nueva Era de Buenos Aires; los Seminarios de Formación Teológica, la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino, la Comunidad Mundial para la Meditación Cristiana, los espacios budistas de la Argentina; el Xangô de Recife; el liberacionismo de Latinoamérica; la Renovación Carismática Católica de Italia; estos y todos los otros casos investigados en las ciencias sociales de la religión muestran que el fenómeno religioso está lejos de finalizar en el siglo XXI. Y, entonces, allanan el camino para el diagnóstico de lo que sí está ocurriendo en él.

En las últimas décadas el fenómeno religioso afronta un gran cambio: su *desinstitucionalización o individualización, relativa, que lleva a su comunitarización*. Enfrenta un debilitamiento de la coacción de sus instituciones a sus individuos. O, al revés, un fortalecimiento de la decisión de sus individuos ante sus instituciones. Un empoderamiento que no es absoluto. Y que conduce a un reforzamiento de la decisión de fundar comunidades o participar en las existentes.

Dicho de otra forma, las Iglesias tienen menos poder para exigir a los creyentes que sigan sus cánones, liturgias y dogmas. O, a la inversa, los creyentes tienen más poder para elegir qué deben hacer, qué practicar y qué creer. Aunque no pueden no elegirlo: deben elegir al menos una opción del abanico. Si eligen creer en Jesús, el Espíritu Santo, Yahvé, la Energía, Buda o Xangô; esa creencia no puede subsistir en soledad, sino sólo en compañía de los otros creyentes. Si eligen comunicarse con el Santísimo, presenciar exorcismos, confesarse, tomar sesiones de *reiki*, entonar *sutras* o cantos, acceder a los *jogos de búzios* u oráculos; esa práctica no puede persistir sin los otros cuerpos, sino sólo cuerpo a cuerpo. Si eligen vivir la regla del amor, de la abstinencia, de la castidad, de la conexión, de la austeridad, de la ofrenda; esa regla elegida, esa elección de una no elección, no puede perpetuarse en “mi vivencia”, sino sólo en la “nuestra”. Así es que crean redes de acompañamiento o entran en las que ya están disponibles. Para que su fe, su obra y su mandamiento querido no se desvanezcan.

En ese sentido, y no en el que devino hábito, sí podemos hablar de “secularización” (Berger, [1967] 1971, pp. 134, 164; Luckmann, [1967] 1973, pp. 49, 98, 110; Hervieu-Léger, [2001] 2008, pp. 19, 26-29; Beck, 2009, pp. 11, 20-23, 34, 38).

3.6. La larga vigencia del fenómeno religioso en la sociedad argentina

Ahora bien, en la sociedad santafesina, entrerriana o bonaerense ni el colectivo que se suele diagnosticar como el más “nuevo” del fenómeno religioso, la Nueva Era, es de hecho nuevo. Como lo mostró Floreal Forni (1993), los “Nuevos Movimientos Religiosos”, incluyendo al “New Age”, no eran “nuevos” ni en la sociedad argentina de hace tres décadas. Ya a comienzos de los 90 no implicaban “cambios significativos”. “A partir de un trasfondo ‘mágico’ siempre se han dado distintas maneras de manipulación de lo ‘sagrado’ (fuera de la ortodoxia católica) que han ido desde el esoterismo ocultista y la brujería a formas ‘folk’ de medicina o hechizo” (pp. 7-8, 16).

Si esto es así, no podemos suponer que en la sociedad argentina hay una afinidad con lo que ocurre en la sociedad berlinesa, alemana o europea. Que, como plantea Beck (2009), hay un “retorno de las religiones a principios del siglo XXI” (p. 29). En la Argentina, hoy no se da un “retorno de los dioses” (p. 29) por la sencilla razón de que *los “dioses” nunca emigraron*. No pueden volver de donde nunca salieron. Parafraseando a Mauss y Hubert (2010), en otras latitudes los dioses, cada uno a su turno, regresan a los templos. En nuestro país, nunca los abandonaron. Si los dejaron, sólo fue para circular por las calles y regresar a reposar en sus altares. Es verdad, esos “dioses” son más y más diversos que los que a veces enumeramos y narramos. Pero, si así lo hacemos, no sólo es por el prejuicio que puede llegar a infiltrarse, distorsionando y hegemonizando nuestra comprensión. También es porque no siempre usamos los conceptos que nos permiten elaborar percepciones sobre lo que siempre estuvo ahí.

En la sociedad argentina el fenómeno religioso tiene una larga vigencia. Sobre su desarrollo, nos advertiría Elias (1982), aún flotamos en “el océano de nuestra ignorancia”. Pero, como también nos aclararía el sociólogo alemán, en las últimas décadas venimos cultivando una “isla del saber asegurado” (p. 122). Quizás, en barco, quizás, en balsa, quizás, a nado, a la orilla de esa isla llegue “el Cristo De Colores”.

Tabla 1

Esquema de síntesis de la tesis antropológica de este trabajo

Caso / Dimensiones - Emergentes (Ejes)	<i>Movimiento católico de Cursillos de Cristiandad de Santa Fe</i>			
<i>Socializaciones</i>	No medievalistas	No implican la intolerancia a la modernidad y el fin de restaurar la Cristiandad, el medioevo donde la institución católica era una institución total		
	<i>Clasicistas</i>	Implican la valoración y el fin de continuar la cristiandad, el ámbito de Cristo		
	No integristas	Sí holistas	Sí implican la creencia de que su fin de cristianización debe apuntar a toda la sociedad	
		Tradicionalistas y modernistas	Implican una deslegitimación acompañada por una legitimación a la modernidad de esa sociedad	

<i>Socializaciones</i>	No integristas	No estatistas	No implican el plan de actuar desde el centro del campo político de esa misma sociedad
		Personalistas	Implican el medio de actuar desde la persona
	<i>Comunitaristas y jesuísticas</i>	En ellas el “de colores” importa más que la Iglesia y el mundo. Y el prójimo, del mundo, la Iglesia y “de colores”, no importa lo mismo que “Cristo”	
<i>Pertenencias</i>	<i>Comunitaristas</i>	Implican una mayor legitimación de la comunidad ante la menor legitimación o, en el límite, deslegitimación del entorno	
Limitaciones comunes	Débiles y fuertes	En torno al movimiento muestran volatilidad y, a la institución católica y la sociedad moderna, estabilidad	
Adscripciones recíprocas	Fuertes y moderadas	Respecto al movimiento emergen con recurrencia y, a la institución católica y la sociedad moderna, con intermitencia	
Reglas de participación	Más tradicionales	Conforman más una costumbre	
	Éticas	Son de excelencia	
	Iniciadoras	Hay varias de entrada	
	Reafirmadoras	Hay una de consolidación	
	No finalizadoras	Falta una de salida	
Interacciones	Directas	Son cara a cara	
	Mediatizadas	Son mediante algo, principalmente, pantalla a pantalla	
<i>Ritos</i>	<i>Jesuísticos</i>	Implican una valoración menor al hermano o la hermana ante la valoración a Jesús	
Sacralizaciones compartidas	Capilares	Trascienden a las interacciones de base, referidas a la otra persona o Cristo, donde son impulsadas	
Reglas de conducta	Positivas	Son prescripciones	
	Negativas	Son tabúes	
	Habilitantes	Son facultades	
	Corporales	Son de alimentación, gesticulación y habla	
	Perceptivas	Son de mirada y escucha	
	Respaldatorias	Son de donación	
	Correctoras	Son de disculpa	
Interacciones	Rituales	Incluso las que en apariencia son sólo técnicas, en el fondo también son ritos	

Bibliografía

- Achilli, E. (2015). *Investigar en antropología social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Rosario: Laborde.
- Alberigo, G. (2005). *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965). En busca de la renovación del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Ameigeiras, A. (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Trilce (1996).
- Austin, J. L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Buenos Aires: Paidós (1962).
- Auyero, J. (2000). Cultura política, destitución social y clientelismo político en Buenos Aires. Un estudio etnográfico. En M. Svampa (ed.), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales* (pp. 181-208). Buenos Aires: Biblos.
- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno (1938).
- Bargo, M. (2017). Ritualizando la identidad tradicional. La misa tridentina de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X. *Sociedad y Religión*, 27(47), 83-101.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica (1969).
- Bastian, J.-P. (2012). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica (1997).
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (2000).
- Beck, U. (2008). *Qué es la globalización. Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós (1997).
- Beck, U. (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós (2008).
- Becker, H. (2009a). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno (1963).
- Becker, H. (2009b). *Trucos del oficio. Cómo conducir su investigación en ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno (1998).

- Berger, P. (1971). *El dosel sagrado. Elementos para una teoría sociológica de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu (1967).
- Berger, P. y Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu (1967).
- Boas, F. (1920). The methods of ethnology. *American Anthropologist*, 22(4), 311-321.
- Bourdieu, P. (1988). Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos (1982). En *Cosas dichas* (pp. 93-97). Buenos Aires: Gedisa (1987).
- Bourdieu, P. (2003). Culto a la unidad y diferencias cultivadas. En *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía* (pp. 51-133). Barcelona: Gustavo Gili (1965).
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno (1980).
- Bourdieu, P. (2009). Génesis y estructura del campo religioso (1971). En *La eficacia simbólica. Religión y política* (pp. 41-89). Buenos Aires: Biblos.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.-C. (2018). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema educativo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno (1970).
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C. y Passeron, J.-C. (2008). *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno (1973).
- Cabrera, P. (1999). Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica. *ILHA*, 3(1), 121-137.
- Caillois, R. (2006). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica (1939).
- Carini, C. (2011). *Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad*. La Plata: Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Castel, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós (1995).
- Cavarozzi, M. (2006). *Autoritarismo y democracia (1955-2006)*. Buenos Aires: Ariel (1985).
- Cohen, A. (2001). *The symbolic construction of community*. Milton Keynes: The Open University (1985).
- Collins, R. (2009). *Cadena de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos (2005).
- Comte, A. (2004). *Curso de filosofía positiva*. Buenos Aires: Libertador (1830-1842).
- Corcuff, P. (2013). *Las nuevas sociologías*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno (2007).

- Cosso, P. (2014). Sanaciones y experiencias carismáticas en el catolicismo contemporáneo. La corporización del Espíritu Santo en “la renovación” carismática salteña. *Revista Cultura & Religión*, 8(2), 112-137.
- Crespo, C. (2007). Orígenes de Cursillos de Cristiandad: la diócesis de Morón. *VII Jornadas de Sociología*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Buenos Aires.
- Csordas, T. (1997). *The sacred self. A cultural phenomenology of charismatic healing*. London: University of California Press (1994).
- De la Cueva Merino, J. (2013). Razón laica, pasión anticlerical: republicanismo y secularización en España. En R. Di Stefano y J. Zanca (comp.), *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano* (pp. 25-64). Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- De la Torre, R. y Gutiérrez Zúñiga, C. (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Secretaría de Gobernación.
- Di Stefano, R. y Zanca, J. (2013). El anticlericalismo argentino. En *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano* (pp. 289-329). Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- Díaz Cruz, R. (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. México: Anthropos.
- Dilthey, W. (2015). *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica (1883).
- Donatello, L. (2003). Religión y política: las redes sociales del catolicismo post-conciliar y los Montoneros, 1966-1973. *Estudios Sociales*, 24(1), 89-112.
- Donatello, L. (2010). *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.
- Durkheim, É. (2000). La enseñanza de la moral en la escuela primaria (1909). *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*(90), 275-287.
- Durkheim, É. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Alianza (1912).
- Durkheim, É. (2008). *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Gorla (1893).
- Durkheim, É. y Mauss, M. (1996). Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas (1901-1902). En É.

- Durkheim, *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva* (pp. 23-104). Barcelona: Ariel.
- Eisenstadt, S. (2013). Las primeras múltiples modernidades. Identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas (2002). *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*(218).
- Ekman, P. (2005). *Cómo detectar mentiras. Una guía para utilizar en el trabajo, la política y la pareja*. Barcelona: Paidós (2001).
- Elias, N. (1982). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa (1970).
- Elias, N. (1990). Compromiso y distanciamiento (1956). En *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento* (pp. 9-60). Barcelona: Península (1983).
- Elias, N. (1991). *Mozart. Sociología de un genio*. Barcelona: Península.
- Elias, N. (2016). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica (1939).
- Elias, N. y Scotson, J. (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México: Fondo de Cultura Económica (1965).
- Esquivel, J. C. (2004). *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- Esquivel, J. C., García, F., Hadida, M. E. y Houdin, V. (2001). *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- Evans-Pritchard, E. (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama (1937).
- Fabris, M. (2015). El movimiento eclesial Comunción y Liberación en la Argentina de la década de 1980. Su lucha contra la secularización y su apuesta por un catolicismo militante. *Revista Cultura & Religión*, 9(2), 100-119.
- Favret-Saada, J. (1994). Weber, les émotions et la religion. *Terrain*, 93-108.
- Ferro, J. F. (2005). *Los templarios y el grial. Leyenda y realidad*. Buenos Aires: Lumen.
- Figueras, P. (2016). *Introducción al cristianismo primitivo. Los primeros siglos del cristianismo*. Barcelona: CLIE.
- Firth, R. (1940). *The work of the Gods in Tikopia*. London: The London School of Economics and Political Science.

- Forni, F. (1993). Nuevos movimientos religiosos en Argentina. En *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales* (pp. 7-23). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (1997).
- Frankl, V. (2015). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder (1946).
- Frazer, J. (2011). *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica (1890).
- Freud, S. (1986). *Obras completas XIII. Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)*. Buenos Aires: Amorrortu (1913).
- Frigerio, A. (1991). “La Umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres”: la estigmatización de las religiones afro-brasileñas en Buenos Aires. *Revista de Antropología*(10), 22-33.
- Frigerio, A. (1993). La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, 10/11, 32-69.
- Frigerio, A. (2005). Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes. *Ciencias Sociales y Religión*(7), 223-237.
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina. En M. J. Carozzi y C. Ceriani (ed.), *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate* (pp. 87-118). Buenos Aires: Biblos/ACSRM.
- García Bazán, F. (2015). Cuando la razón no alcanza (2011). En B. Nante y L. Pinkler (comp.), *Gnosis y tradiciones sagradas. Ensayos y epistolario en torno de la obra de Francisco García Bazán* (pp. 340-342). Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós (1988).
- Geertz, C. (1993). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa (1973).
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós (1983).
- Giddens, A. (2011). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu (1984).
- Giddens, A. (1997). Vivir en una sociedad postradicional. En U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno* (pp. 75-136). Madrid: Alianza (1994).

- Giménez Béliveau, V. (2007). Carreras militantes. Comunidades católicas y formación de los sujetos en Argentina. *Ciencias Sociales y Religión*, 9(9), 31-58.
- Giménez Béliveau, V. (2016). *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ginzburg, C. (1999). Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales (1979). En *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia* (pp. 138-175). Barcelona: Gedisa (1986).
- Giorgi, G. y Mallimaci, F. (2012). Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970). *Cultura & Religión*, 6(1), 113-144.
- Giupponi, G. (20 de Noviembre de 2019a). Entrevista sobre la “Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina”. (S. Cian, entrevistadora).
- Giupponi, G. (20 de Noviembre de 2019b). Entrevista sobre la “Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina”. (F. Gianre y J. Yribas, entrevistador y entrevistadora).
- Giupponi, G. (2014). Comunidad. Desde Weber hasta los Cursillos de Cristiandad. *III Jornadas CAI+D Sociología*. Santa Fe: Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral.
- Giupponi, G. (2015a). *Los Cursillos de Cristiandad. Un caso de relación religiosa moderna tardía*. Santa Fe: Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral.
- Giupponi, G. (2015b). Ritos colectivos y sentidos de pertenencia. El caso de algunos grupos católicos laicales. *IV Jornadas CAI+D Sociología*. Santa Fe: Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral.
- Giupponi, G. (2016). Ritos y pertenencias en grupos laicales del ambiente católico. El caso de los Cursillos de Cristiandad de la ciudad de Santa Fe. *XX Encuentro de Jóvenes Investigadores*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- Giupponi, G. (2017a). Los Cursillos de Cristiandad. Un movimiento católico comunitario. *Revista de la Escuela de Antropología*, XXIII, 191-208.
- Giupponi, G. (2017b). Pertenencias integristas en movimientos católicos. El caso de los Cursillos de Cristiandad de Santa Fe. *XXI Encuentro de Jóvenes Investigadores*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral. Ponencia con mención.

- Giupponi, G. (2017c). Movimientos eclesiales y pertenencias. El caso de los Cursillos de Cristiandad de la arquidiócesis de Santa Fe. *IX Jornadas Internacionales Ciencias Sociales y Religión*. Buenos Aires: Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
- Giupponi, G. (2018a). Pertenencias transigentes en movimientos católicos. El caso de los Cursillos de Cristiandad. *XXII Encuentro de Jóvenes Investigadores*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral. Ponencia con mención.
- Giupponi, G. (2018b). Movimientos eclesiales y modernidad. El caso del Movimiento de Cursillos de Cristiandad. *XIX Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. Santiago: Asociación de Cientistas Sociales de la Religión el Mercosur, Universidad de Santiago de Chile.
- Giupponi, G. (2019c). Ritos jesuísticos en movimientos católicos. El caso de los Cursillos de Cristiandad. *XXIII Encuentro de Jóvenes Investigadores*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- Giupponi, G. (2019d). Movimientos religiosos y ritos. El caso de los Cursillos de Cristiandad. *Workshop Dinámicas religiosas del presente*. Rosario: Centro de Estudio sobre Diversidad Religiosa & Sociedad, Universidad Nacional de Rosario.
- Giupponi, G. (2021). La investigación en ciencias sociales. Un oficio imprescindible y compartido. *Conversatorio El oficio de las Ciencias Sociales: ¿la imprescindible investigación compartida?* Santa Fe: Universidad Católica de Santa Fe.
- Gluckman, M. (2009). *Costumbre y conflicto en África*. Lima: Fondo Editorial (1956).
- Goffman, E. (1967). *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*. New York: Pantheon Books.
- Goffman, E. (1970). *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo (1967).
- Goffman, E. (1979). *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza (1971).
- Goffman, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu (1959).
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu (1963).

- Graeber, D. (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor. La moneda falsa de nuestros sueños*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (2001).
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus (1981).
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus (1988).
- Halbwachs, M. (2011). *La memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila (1950).
- Halbwachs, M. (2014). *La topografía legendaria de los Evangelios en Tierra Santa*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (1941).
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder (1993).
- Hervieu-Léger, D. (2008). Algunas paradojas de la modernidad religiosa. Crisis de la universalidad, globalización cultural y reforzamiento comunitario (2001). *Versión*(21), 15-29.
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica (1994).
- Howitt, A. W. (1904). *The native tribes of South-East Australia*. London: Macmillan.
- Iogna-Prat, D. (2016). *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Kusch, R. (2007). Esbozo [de una antropología filosófica americana] (1978). En *Obras completas. Tomo III* (pp. 241-434). Rosario: Fundación Ross.
- Lahire, B. (2005). *El espíritu sociológico*. Buenos Aires: Manantial.
- Leach, E. (1975). *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin*. Barcelona: Anagrama (1954).
- Leach, E. (1988). El método comparativo en antropología (1969). En J. Lloberá (comp.), *La antropología como ciencia* (pp. 167-178). Barcelona: Anagrama (1975).
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós (1949).
- Lévi-Strauss, C. (1978). El hechicero y su magia (1949). En *Antropología estructural* (pp. 195-210). Barcelona: Paidós (1958).
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama (1983).
- Löwy, M. (1999). *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo Veintiuno (1996).

- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme (1967).
- Ludueña, G. (2002). El silencio como práctica de ascesis corporal en una comunidad de monjes benedictinos. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*(17-18), 65-78.
- Ludueña, G. (2014). Ritual, narrativa e imaginación religiosa descentrada en espiritualidades católicas contemporáneas. Una mirada desde la periferia. *Miriada*, 6(10), 89-114.
- Lyotard, J.-F. (1987). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra (1979).
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en la sociedad de masas*. Barcelona: Icaria (1988).
- Maisonneuve, J. (2005). *Las conductas rituales*. Buenos Aires: Nueva Visión (1999).
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Planeta-De Agostini (1922).
- Mallimaci, F. (1985). Eglise contre bourgeoisie. *Sociedad y Religión*(1), 32-39.
- Mallimaci, F. (1988). *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Biblos.
- Mallimaci, F. (1992). El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar. En AA.VV., *500 años de cristianismo en Argentina* (pp. 197-365). Buenos Aires: Centro Nueva Tierra.
- Mallimaci, F. (1995). El catolicismo latinoamericano a fines del milenio. Incertidumbres desde el Cono Sur. *Nueva Sociedad*(136), 164-176.
- Mallimaci, F. (2008a). Globalización y modernidad católica: papado, nación católica y sectores populares. En A. Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 109-139). Buenos Aires: CLACSO.
- Mallimaci, F. (2008b). Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina. En *Modernidad, religión y memoria* (pp. 75-90). Buenos Aires: Colihue.
- Mallimaci, F. (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Mallimaci, F. (2015). *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

- Mallimaci, F., Giménez Béliveau, V. y Esquivel, J. C. (2019). *Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina. Sociedad y religión en movimiento*. Buenos Aires: CEIL-CONICET.
- Marcus, G. y Fischer, M. (2000). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu (1986).
- Marx, K. (1980). *Manuscritos. Economía y filosofía*. Madrid: Alianza (1844).
- Marx, K. (2009). *El capital. Crítica de la economía política. Tomo III. El proceso global de la producción capitalista. Volumen 8*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno (1894).
- Mauss, M. (1971). Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de “yo” (1938). En *Sociología y antropología* (pp. 307-334). Madrid: Tecnos (1950).
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz (1925).
- Mauss, M. y Hubert, H. (2010). *El sacrificio. Magia, mito y razón*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Merton, R. (2002). *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica (1949).
- Merton, R. y Barber, E. (1980). Ambivalencia sociológica (1963). En R. Merton, *Ambivalencia sociológica y otros ensayos* (pp. 15-48). Madrid: Espasa-Calpe (1976).
- Montenegro, S. (2004). El problema del Islam como “identidad axiomática”: destejando vínculos entre religión y etnicidad. *Clarooscuro*, 4, 31-50.
- Morgan, L. H. (1975). *La sociedad primitiva. Investigaciones del progreso humano desde el salvajismo hasta la civilización a través de la barbarie*. Madrid: Ayuso (1877).
- Morin, E. (1998). Sobre la interdisciplinariedad. *Primer Congreso Mundial de Transdisciplinariedad*. Setúbal: Comunidad de Pensamiento Complejo (1994).
- Nisbet, R. (2001). *La formación del pensamiento sociológico I*. Buenos Aires: Amorrortu (1966).
- Obregón, M. (2005). *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del “Proceso”*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- Otto, R. (2008). *Lo sagrado*. Buenos Aires: Claridad (1917).

- Peirce, C. S. (2012). Del razonamiento en general (1895). En *Obra filosófica reunida. Tomo II (1893-1913)* (pp. 59-76). México: Fondo de Cultura Económica.
- Piñero, A. (2009). *Todos los Evangelios. Traducción íntegra de las lenguas originales de todos los textos evangélicos conocidos*. Madrid: EDAF.
- Popper, K. (1983). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós (1963).
- Poulat, É. (1985). La querelle de l'intégrisme en France. *Social Compass*, 32(4), 343-351.
- Poulat, É. (1986). *L'Eglise, c'est un monde. L'Éclésiologie*. Paris: Du Cerf.
- Radcliffe-Brown, A. (1986). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Planeta-De Agostini (1952).
- Rappaport, R. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press (1999).
- Renold, J. M. (2008). El Padre Ignacio: sanación y eficacia simbólica. En *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa. El padre Ignacio: sanación y eficacia simbólica, y otros ensayos*. Buenos Aires: Ciccus.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- Roldán, V. (1999). La religiosidad en el movimiento carismático católico: un estudio comparativo Buenos Aires - Roma. *Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*(7), 7-11.
- Rosaldo, R. (2000). La pertenencia no es un lujo. Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 3, 39-49.
- Sánchez, L. (2018). *Orden del caos. Una exploración de la emergencia de nuevas espiritualidades en Gran Santa Fe y Paraná*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- Schütz, A. (1995). La elección entre diversos proyectos de acción (1951). En M. Natanson (comp.), *El problema de la realidad social. Escritos I* (pp. 86-108). Buenos Aires: Amorrortu (1962).
- Scirica, E. (2010). Visión religiosa y acción política. El caso de Ciudad Católica - Verbo en la Argentina de los años sesenta. *PROHAL Monográfico*, 2(2), 26-56.
- Segato, R. (2020). *Santos y daimones. El politeísmo afrobrasileño y la tradición arquetipal*. Buenos Aires: Prometeo (1995).

- Semán, P. (2000). El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares. En M. Svampa (ed.), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales* (pp. 155-180). Buenos Aires: Biblos.
- Semán, P. (2021). *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Simmel, G. (2005). *El problema religioso*. Buenos Aires: Prometeo.
- Simmel, G. (2012). *La religión*. Buenos Aires: Gedisa (1912).
- Simmel, G. (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica (1908).
- Smith, W. R. (1927). *Lectures on the religion of the semites. The fundamental institutions*. New York: Macmillan (1889).
- Soneira, J. (1999). ¿Quiénes son los carismáticos? La Renovación Carismática en la Argentina. *Sociedad y Religión*(18/19), 86-106.
- Soneira, J. (2001). Tradición y campo católico en América Latina. *Sociedad y Religión*(23/24), 107-117.
- Soneira, J. (2003). *Los movimientos eclesiales y la realidad latinoamericana*. Buenos Aires: Instituto de Investigación en Ciencias Sociales.
- Spencer, W. B. & Gillen, F. J. (1899). *The native tribes of Central Australia*. London: Macmillan.
- Spencer, W. B. & Gillen, F. J. (1904). *The northern tribes of Central Australia*. London: Macmillan.
- Spoto, D. (2004). *Francisco de Asís. El santo que quiso ser hombre*. Buenos Aires: Vergara (2002).
- Stark, R. & Bainbridge, W. (1980). Networks of faith: interpersonal bonds and recruitment to cults and sects. *American Journal of Sociology*, 85(6).
- Suárez, A. (2014). Nuevos movimientos y comunidades eclesiales “católicas”. ¿Qué renuevan? *Sociedad y Religión*, 24(42), 92-131.
- Tambiah, S. (1980). A performative approach to ritual. *Radcliffe-Brown Lectures in Social Anthropology* (pp. 113-169). Londres: The British Academy-The Association of Social Anthropologists (1979).
- Tello, C. (2011). El objeto de estudio en ciencias sociales: entre la pregunta y la hipótesis. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*(42), 225-242.

- Tepper, G. y Ahumada, M. (2002). *Monseñor. Del poder a la caída del arzobispo de Santa Fe*. Santa Fe: Entre Líneas.
- Testa, S. (2010). *Identidades católicas en la universidad pública. El caso de Comunión y Liberación*. Santa Fe: Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral.
- Testa, S. (2016). "Communion and Liberation" Movement: Transnational practices and discourses. *Sociology and Anthropology*, 4(12), 1054-1065.
- Tremblay, M.-A. (1957). The key informant technique: A nonethnographic application. *American Anthropologist*, 59(4), 688-701.
- Trevignani, V., Stehli, M., Giupponi, G. y Beltramino, T. (2018). *Estudio socio-sanitario para la radicación de médicos en el norte santafesino 02. Análisis de los incentivos para la radicación de médicos y becas para estudiantes de medicina en los departamentos de General Obligado, Vera y 9 de Julio*. Buenos Aires: Consejo Federal de Inversiones.
- Troeltsch, E. (1931). *The social teaching of the christian churches*. Londres: George Allen & Unwin LTD (1912).
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México: Siglo Veintiuno (1967).
- Tylor, E. B. (1920). *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. London: John Murray (1871).
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza (1909).
- Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa (1985).
- Veyne, P. (2008). *El sueño de Constantino. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*. Barcelona: Paidós (2007).
- Viotti, N. (2010). El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires. *Apuntes de Investigación*(18), 39-68.
- Weber, M. (2006). La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social (1904). En *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 39-101). Buenos Aires: Amorrortu (1922).
- Weber, M. (2008). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. (J. M. Echavarría, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica (1922).
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica (1904-1905).

- Weber, M. (2012). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. (F. G. Villegas, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica (1922).
- Wright Mills, C. (2003). *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica (1959).
- Wright, P. (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.
- Zanatta, L. (1996). *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- Zaros, A. (2017). “Hay otro mundo y está dentro de éste”. Ciudades y pertenencia en el movimiento de los focolares. *Ciudades, Comunidades e Territorios*(34), 83-93.

Fuentes

- Alonso Álamo, J. (2005). *Esa mujer... tu madre. Apuntes autobiográficos*. La Rioja: Diócesis de La Rioja.
- Apóstol y Civilizador (marzo de 1981). *Mallorca misionera*. (77), pp. 13-15.
- Armengol Rodó, R. (2009). *Eduardo Bonnín en y desde Terrassa*. Quilmes: De Colores.
- Ávila, T. (2015). *Libro de la vida*. Barcelona: Penguin Clásicos (1588).
- Benedicto XVI (3 de junio de 2006). *Homilía en la Vigilia de Pentecostés*. Vaticano: La Santa Sede.
- Benedicto XVI (1 de agosto de 2009). *Alocución en la cuarta ultreya mundial de los Cursillos de Cristiandad*. Vaticano: La Santa Sede.
- Benítez, O. (2007). *Mis una noche y 3 días en la isla de Mallorca*. Palma de Mallorca: Fundación Eduardo Bonnín Aguiló.
- Bibiloni Vic, G. (2002). *Historia de los cursillos de cristiandad. Mallorca, 1944-2001*. Madrid: Libros Libres.
- Biblia de la Iglesia en América (2019). Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina.
- Bonnín Aguiló, E. (1993). *Inicios y “de colores”*. La Plata: Cursillo de Cursillos.
- Bonnín Aguiló, E. (1996). *Cursillos mixtificados*. Palma de Mallorca: Fundación Eduardo Bonnín Aguiló.
- Bonnín Aguiló, E. (2006a). *Historia de un carisma*. Palma de Mallorca: Fundación Eduardo Bonnín Aguiló (2003).
- Bonnín Aguiló, E. (2006b). *La contribución de los Cursillos de Cristiandad en la renovación de la parroquia. Asamblea General del Consejo Pontificio para los Laicos*. Palma de Mallorca: Fundación Eduardo Bonnín Aguiló.
- Bonnín Aguiló, E. (2006c). *Reflexiones. Paso a paso por los senderos de Dios*. Palma de Mallorca: Fundación Eduardo Bonnín Aguiló.
- Bonnín Aguiló, E. (2007). *Colaboración en la revista Testimonio*. Palma de Mallorca: Fundación Eduardo Bonnín Aguiló (1986-1994).
- Bonnín Aguiló, E. (2008). *Mi testamento espiritual*. Palma de Mallorca: Fundación Eduardo Bonnín Aguiló.
- Bonnín Aguiló, E. y Fernández Bosch, M. (1971). *El cómo y el porqué*. Madrid: Euramérica (1955).
- Bonnín Aguiló, E. y Forteza Pujol, F. (2004a). *Evidencias olvidadas*. Palma de Mallorca: Fundación Eduardo Bonnín Aguiló.

- Bonnín Aguiló, E. y Forteza Pujol, F. (2005). *Manifiesto. Los Cursillos de Cristiandad, realidad aún no realizada*. Palma de Mallorca: Fundación Eduardo Bonnín Aguiló (1981).
- Bonnín Aguiló, E., Forteza Pujol, F. y Vadell, B. (2004b). *Vertebración de ideas*. Palma de Mallorca: Fundación Eduardo Bonnín Aguiló (1962).
- Cantú Flores, B. (2009). *Temas sobre el carisma e ideas fundacionales*. Guadalajara: 4º día.
- Capó Bosch, J. (1965). *Echad vuestras redes. Criterios de selección y normas de actuación del precursillo*. Córdoba: Secretariado Diocesano de Córdoba.
- Capó Bosch, J. (1970). *Pequeñas historias de la historia de los Cursillos de Cristiandad*. México: Grupo Latinoamericano de Cursillos de Cristiandad.
- Capó Bosch, J. y Suárez Yufera, F. (2005). *Líneas básicas del Movimiento de Cursillos de Cristiandad*. México: Grupo Latinoamericano de Cursillos de Cristiandad (1972).
- Casaldáliga, P. (1977). *¡Yo creo en la justicia y en la esperanza!* Obtenido de <http://www.servicioskoinonia.org>.
- Catecismo de la Iglesia Católica (1992). Vaticano: La Santa Sede.
- Clarín (31 de mayo de 1998). El Papa habló ante 300 000 fieles.
- Código de Derecho Canónico (1917). Vaticano: La Santa Sede.
- Código de Derecho Canónico (1983). Vaticano: La Santa Sede.
- Concilio Vaticano II (7 de diciembre de 1965). *Gaudium et spes* (Los gozos y las esperanzas). Vaticano: La Santa Sede.
- Cordes, P. J. (1998). Eduardo Bonnín, fundador de los Cursillos de Cristiandad. En *Signos de esperanza. Retrato de siete movimientos eclesiales*. Madrid: San Pablo.
- Cursillos de Cristiandad de la Argentina (1982). Normas básicas. Argentina: Cursillos de Cristiandad de la Argentina.
- Cursillos de Cristiandad de la Argentina (5 de agosto de 2021). <http://mccargentina.com.ar>.
- Cursillos de Cristiandad de Mallorca (6 de enero de 2020). <https://www.facebook.com/MccMallorca>.
- Cursillos de Cristiandad de Palm Beach (6 de enero de 2020). <http://www.mccdepalmbeach.org>.

- Cursillos de Cristiandad de Santa Fe (1989). Estatuto. Santa Fe: Cursillos de Cristiandad de Santa Fe.
- Cursillos de Cristiandad de Santa Fe (2021a). Hoja de servicios. Santa Fe: Cursillos de Cristiandad de Santa Fe.
- Cursillos de Cristiandad de Santa Fe (5 de enero de 2021b). <http://mcsantafe.org.ar>.
- Cursillos de Cristiandad de Valparaíso (13 de enero de 2020). <http://www.cursilloscristiandadvalparaiso.cl>.
- De Aquino, T. (1994). *Suma de teología V*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (1265-1274).
- De Colores (enero de 2012-noviembre de 2021). (411-529).
- El Litoral (12 de mayo de 2012). Jesús sacramentado.
- El Litoral (25 de mayo de 2013). Cursillos de cristiandad, un movimiento de Iglesia.
- El Litoral (21 de octubre de 2014). Movimiento de Cursillos de Cristiandad de la Arquidiócesis de Santa Fe.
- Forteza Pujol, F. (2000). *Historia y memoria de Cursillos*. Palma de Mallorca: Fundación Eduardo Bonnín Aguiló (1992).
- Francisco (24 de noviembre de 2013). *Evangelii gaudium* (La alegría del Evangelio). Vaticano: La Santa Sede.
- Francisco (1 de mayo de 2015). *Alocución en la tercera ultreya europea de los Cursillos de Cristiandad*. Vaticano: La Santa Sede.
- García Lupo, R. (1973). Los Cursillos de Cristiandad, partido secreto de Onganía (1968). En *Mercenarios y monopolios en la Argentina. De Onganía a Lanusse. 1966-1973* (pp. 9-24). Buenos Aires: Achaval Solo (1972).
- Gobierno de Santa Fe (2011). *Comités de salud y seguridad en el trabajo en la provincia de Santa Fe. Logros y desafíos*. Santa Fe: Gobierno de Santa Fe. Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Grupo Latinoamericano de Cursillos de Cristiandad (20 de abril de 2020). <http://www.grupolatinoamericanocc.net>.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme (1972).
- Hervás Benet, J. (1 de enero de 1949). Carta a Bonnín.
- Hervás Benet, J. (1968). *Manual de dirigentes de Cursillos de Cristiandad*. Madrid: Euramérica (1960).
- Instrucción General del Misal Romano (2003). Vaticano: La Santa Sede.

- Jóvenes de Acción Católica (octubre de 1941-diciembre de 1945). (36-85).
- Juan Pablo II (20 de abril de 1985). Alocución en la segunda ultreya italiana de los Cursillos de Cristiandad. Vaticano: La Santa Sede.
- Juan Pablo II (24 de noviembre de 1990). Alocución en la tercera ultreya italiana de los Cursillos de Cristiandad. Vaticano: La Santa Sede.
- Juan Pablo II (7 de diciembre de 1990). *Redemptoris missio* (Misión redentora). Vaticano: La Santa Sede.
- La Gaceta (5 de junio de 2006). El Papa dijo que el egoísmo levanta muros de indiferencia.
- La Nación (19 de julio de 1999). Diálogo en Roma sobre movimientos.
- La Nación (19 de noviembre de 2019). Creencias religiosas: cayó a 62,9% la cantidad de argentinos que dicen ser católicos.
- La Voz del Interior (11 de junio de 2018). Obispos, sindicalistas y piqueteros, listos para formar gobierno.
- López Trujillo, A. (1974). *Liberación marxista y liberación cristiana*. Madrid: La Editorial Católica.
- Lutero, M. (1967). La libertad cristiana (1520). En Facultad Luterana de Teología (ed.), *Obras de Martín Lutero I* (pp. 149-167). Buenos Aires: Paidós.
- Nuevo Testamento. Biblia de la Iglesia en América (2015). Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina.
- Oficina de Prensa de la Santa Sede (5 de marzo de 2016). Anuario pontificio 2016 y *Annuario statisticum ecclesiae* 2014: dinámicas de una Iglesia en transformación. *Boletín*.
- Oficina de Prensa de la Santa Sede (6 de abril de 2017). El Anuario pontificio 2017, y el “*Annuario statisticum ecclesiae*” 2015. *Boletín*.
- Oficina de Prensa de la Santa Sede (13 de junio de 2018). Presentación del Anuario pontificio 2018 y del “*Annuario statisticum ecclesiae*” 2016. *Boletín*.
- Oficina de Prensa de la Santa Sede (6 de marzo de 2019). Presentación del Anuario pontificio 2019 y del “*Annuario statisticum ecclesiae* 2017”. *Boletín*.
- Oficina de Prensa de la Santa Sede (25 de marzo de 2020). Publicación del Anuario pontificio y del Anuario estadístico de la Iglesia. *Boletín*.
- Organismo Mundial de Cursillos de Cristiandad (1990). *Ideas fundamentales del MCC* (Segunda ed.). México: Grupo Latinoamericano de Cursillos de Cristiandad (1974).

- Organismo Mundial de Cursillos de Cristiandad (2004). Estatuto. Brasil: Organismo Mundial de Cursillos de Cristiandad.
- Organismo Mundial de Cursillos de Cristiandad (2015). *Ideas fundamentales del MCC* (Tercera ed.). Portugal: San Pablo.
- Orlandis, J. (2003). Consideraciones sobre la evolución estadística de la Iglesia en el último cuarto del siglo XX. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 12, 181-197.
- Pablo VI (14 de diciembre de 1963). Breve pontificio de patronización de los Cursillos de Cristiandad. Vaticano: La Santa Sede.
- Pablo VI (28 de mayo de 1966). Alocución en la primera ultreya mundial de los Cursillos de Cristiandad. Vaticano: La Santa Sede.
- Pablo VI (21 de mayo de 1970). Alocución en la segunda ultreya mundial de los Cursillos de Cristiandad. Vaticano: La Santa Sede.
- Peinó Agrelo, C. (s.f.). *Manuel Aparici. "Capitán de peregrinos". La Peregrinación a Santiago y los Cursillos de Cristiandad*. Obtenido de <http://www.peregrinosdelaiglesia.org>.
- Proa (enero de 1946-enero de 1955). (86-194).
- Robles, A. (2004). *Perejiles, los otros Montoneros*. Buenos Aires: Colihue.
- Romero, Ó. (2003a). *Día a día con Monseñor Romero (Meditaciones para todo el año)*. Obtenido de <http://www.servicioskoinonia.org>.
- Romero, Ó. (2003b). *Monseñor Óscar A. Romero. Su diario*. Obtenido de <http://www.servicioskoinonia.org>.
- Saiz Meneses, J. Á. (1998). Génesis y teología del Cursillo de Cristiandad. Barcelona: Facultad de Teología de Cataluña (1993).
- Saiz Meneses, J. Á. (2004). Prólogo. En S. Gayá Riera, *Etapas de un peregrinar. Frutos del espíritu* (pp. 9-11). Madrid: Fundación Sebastián Gayá (1945-1946).
- Saiz Meneses, J. Á. (2017). El Movimiento de Cursillos de Cristiandad: una espiritualidad cristocéntrica y paulina. *16º Encuentro Latinoamericano de Dirigentes de Cursillos de Cristiandad*. Talca: Fundación Sebastián Gayá.
- Santandreu Sureda, J. (20 de diciembre de 2006). El obispo nos ahogó la esperanza en el funeral de Ferran Bonnín. *Redes Cristianas*.
- Santandreu Sureda, J. (2 de enero de 2011). La Iglesia es la mayor de las dictaduras que existen, la más perfecta y cruel. *Diario de Mallorca*.
- Secretariado Diocesano de Mallorca (1993). Inventario incompleto de infidelidades al carisma fundacional. Palma de Mallorca: Fundación Eduardo Bonnín Aguiló.

- Secretariado Nacional de la Argentina (1997a). *Carpeta del rector. Uso oficial*. Buenos Aires: Claretiana.
- Secretariado Nacional de la Argentina (1997b). *Rollos laicos de cursillo. Uso oficial*. Buenos Aires: Claretiana.
- Secretariado Nacional de la Argentina (2007). *Memorial del peregrino. 70 preguntas y respuestas básicas sobre Cursillos de Cristiandad*. Mar del Plata: Mesa Directiva Nacional.
- Secretariado Nacional de la Argentina (2018a). *Guía del peregrino*. Salta: Mesa Directiva Nacional.
- Secretariado Nacional de la Argentina (2018b). *Lineamientos básicos oficiales del M.C.C. de Argentina para el cuatrienio 2018-2022*. Buenos Aires: Claretiana.
- Secretariado Nacional de la Argentina (2020). *Jornadas de metodología*. Buenos Aires: Claretiana.
- Suárez del Real Aguilera, E. (2010). *Eduardo Bonnín, un aprendiz de cristiano*. Palma de Mallorca: Fundación Eduardo Bonnín Aguiló (2001).
- Verbitsky, H. (2011). *La violencia evangélica. Historia política de la Iglesia católica. Tomo II. De Lonardi al Cordobazo (1955-1969)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Vianney, J. M. (1864). Catéchisme sur le prêtre. En A. Monnin (ed.), *Esprit du Curé D'Ars. M. Vianney dans ses catéchismes, ses homélies et sa conversation* (pp. 415-422). París: Douniol.