



# ¿Una teología de la familia para el pueblo latinoamericano? La radicalización del Movimiento Familiar Cristiano en Argentina (1968-1974)

A Family Theology for Latin American People?  
Radicalization of the Christian Family Movement in  
Argentina (1968-1974)

ISABELLA COSSE  
CONICET/Universidad de Buenos Aires, Argentina  
*isabella.cosse@gmail.com*

**Abstract:** This article seeks to understand how the Catholic family model was disrupted by the climate of the Second Vatican Council, Liberation Theology, and sociocultural modernization. The analysis focuses on the Christian Family Movement in Argentina and allows an examination of the political and cultural radicalization of a conservative organization of the upper classes (created to strengthen the Catholic family) and the theological debates on the subject of the family that were sparked by the preferential option for the poor in Latin America. The analysis reveals that radicalization challenged the very foundations of the Catholic Church's family doctrine, and, at the same time, the swift reaction of the Episcopate that restored order and defended the essentialist view of the family, an ideological cornerstone in the 1976 *coup d'état*.

**Keywords:** Family; Radicalization; Catholic Theology; Sociocultural Modernization; Argentina.

**Resumen:** Este artículo apunta a entender cómo el modelo de familia católico fue conmovido por el clima del Concilio Vaticano II, la Teología de la Liberación y la modernización sociocultural. El análisis está centrado en el Movimiento Familiar Cristiano en Argentina, el que permite estudiar la radicalización política y cultural de una organización de clase alta (creada para fortalecer la familia) y los debates teológicos abiertos con el compromiso con los pobres en América Latina. La reconstrucción revela que la radicalización de dicho Movi-

miento puso en duda los cimientos de la doctrina católica de la familia, lo que movió a una rápida reacción del Episcopado para restaurar el orden y, con él, la visión esencialista de la familia, pilar ideológico de las fuerzas de la derecha y del golpe de Estado de 1976.

**Palabras clave:** Familia; Radicalización; Teología católica; Modernización sociocultural; Argentina.

El matrimonio sagrado, indisoluble y monógamo está en el corazón del modelo católico de familia. El carácter de la unión conyugal resulta una piedra central de la discordia aún hoy, con las nuevas discusiones teológicas, porque el matrimonio estableció los marcos normativos para la procreación, el parentesco y la transmisión del patrimonio durante siglos en las sociedades cristianas y occidentales (Godoy 2001). En América Latina, la vigencia de este modelo fue un objetivo crucial de la Iglesia católica y, al mismo tiempo, uno de sus mayores talones de Aquiles. En el continente la diversidad de arreglos y valores familiares ha sido potenciada por la larga pervivencia de las tradiciones indígenas, la centralidad de la doble moral sexual para el dominio de las élites, la emergencia de patrones propios de cada realidad sociocultural. Las uniones consensuales, los nacimientos fuera del matrimonio, la institución de la “casa grande” con la familia legítima y la “casa chica” para las relaciones extramaritales, constituyen rasgos de larga duración que, originándose en la conquista y la colonización española, siguieron teniendo igual importancia en los Estados liberales y modernos.<sup>1</sup>

Esos patrones pusieron de relieve la enorme divergencia entre las normas católicas y las prácticas y los valores sociales de gran parte de la población e, incluso, de los fieles católicos. Como sabemos la Iglesia católica debió lidiar –negociar, tolerar– esas realidades desbordantes que legitimaban su intervención moralizadora y, al mismo tiempo, mostraba su debilidad (Gonzalbo Aizpuru 2005). Sin embargo, el carácter a-histórico de la familia católica, concebida como una institución natural que es parte del plan divino de la creación, impidió durante siglos que esta divergencia fuese cuestionada teológicamente de modo radical porque hacerlo significaba atacar el corazón mismo de la doctrina católica surgida con el Concilio de Trento y la Reforma.

Las disputas en torno a la hegemonía del modelo católico de familia asumieron singularidades con las convulsiones abiertas en los años sesenta y setenta. En esa época, entendida como un momento histórico vertebrado por la contestación social, los embates al *statu quo* involucraron diferentes campos y diferentes movimientos sociales. En el campo católico, el Concilio Vaticano II abrió profundas discusiones que expresaron, a la vez que catalizaron, los dilemas abiertos con la modernización sociocultural y con la efervescencia social y política desatada en América Latina con la Revolución Cubana. Sabemos que la radicalización de importantes sectores de la Iglesia católica y el laicado en el plano político y social tuvo efectos políticos decisivos en las organizaciones sociales y de izquierda (Zanca 2006: 137-179; Obregón 2005: 25-53; Dona-

<sup>1</sup> Para una historia de los modelos de familia en América Latina véanse Rodríguez (2004); Milanich (2007), Ghirardi (2008) y Cosse (2006).

tello 2010: 99-139; Touris 2012: 184-237). Más recientemente, hemos comenzado a conocer cómo el catolicismo fue interpelado por los cuestionamientos a las normas familiares en los años sesenta, a raíz de los nuevos métodos anticonceptivos, los reclamos de la Segunda Ola Feminista o las confrontaciones con la moral sexual (Felitti 2012: 153-188; Cosse 2010 y Zanca 2016: 185-235).

En el cruce de estos dos problemas –la radicalización política y el cuestionamiento al *statu quo* familiar y sexual– este texto apunta a entender cómo la siempre precaria hegemonía del modelo de familia católico fue conmovida por las discusiones abiertas por el Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación nacional y por la modernización sociocultural, en función de entender los movimientos dentro del campo católico en relación con la diversidad de formas de organización familiar, características de América Latina. Con la mira puesta en este problema, la reconstrucción está centrada en el Movimiento Familiar Cristiano en Argentina, la conocida organización de laicos que asumió escala latinoamericana en los años sesenta. Dicha elección tiene un doble interés. Por un lado, permite entender el modo en que una organización de clase alta de signo conservador, surgida para fortalecer el modelo católico, fue convulsionada por las ideas conciliares y de la teología de la liberación. Por el otro, posibilita explorar los debates teológicos que abrió la idea del compromiso con los pobres en América Latina al punto de permitirse dudar sobre uno de los cimientos de la doctrina católica como es la condición natural de la institución familiar.

Con esta intención, el artículo se divide en tres secciones. La primera analiza el surgimiento del Movimiento Familiar Cristiano, sus objetivos y características, para comprender las convulsiones que enfrentó en el contexto de los años sesenta. La segunda describe las discusiones surgidas dentro del Movimiento en el marco del Concilio Vaticano II respecto a la familia y el matrimonio. La última aborda los efectos del documento emanado de Medellín (1968), considerando los debates internos, las intervenciones en la opinión pública y las posturas del Episcopado. Para esta reconstrucción se utilizan documentos y publicaciones oficiales de dicho Movimiento, revistas y prensa de circulación masiva y entrevistas a algunos de sus dirigentes. Estas fuentes permiten entender cómo la radicalización política se engarzó con una politización de la familia. El análisis muestra que el compromiso con la liberación de los pueblos habilitó una reflexión sobre el relativismo cultural y otorgó entidad a la diversidad familiar en América Latina.

## ORÍGENES DEL MOVIMIENTO FAMILIAR CRISTIANO

En los años sesenta, en la Argentina, la alarma eclesial por la pérdida de los valores familiares cristianos no era nueva. Sabemos que la familia fue una institución decisiva en el redoblamiento de los esfuerzos de la Iglesia por la recristianización del pueblo argentino y la formación de una nación católica, emprendidos en las décadas del veinte y el treinta del siglo xx. En esa dirección, las organizaciones de laicos –y la redefinición de

su papel— asumieron una importancia central. La jerarquía promovió la centralización y el verticalismo en la relación de los fieles con la institución. Con esta idea, creo la Acción Católica en 1931 y unificó al activismo católico en sus distintas ramas bajo la órbita del Episcopado, que definía a las autoridades en todos sus niveles y a los asesores eclesiásticos en cada una de ellas. Entre los objetivos de la Acción Católica estaba promover el modelo católico de familia legitimado en el carácter divino del orden natural que implicaba la unión de un varón y una mujer concebidos como seres con naturalezas diferentes, mediante el vínculo sacramental del casamiento religioso para amarse y perpetuar a Dios en la tierra. Esta misión exigía no solo la promoción de la moral familiar católica sino también defenderla frente a las políticas del Estado que no fuesen confesionales (Zanatta 1996: 95-163; Cosse 2006: 139-176 y Miranda 2015: 163-190).

Con el peronismo, las organizaciones de laicos católicas asumieron creciente importancia a medida que fueron creciendo las tensiones entre el Estado y la Iglesia en el campo de la educación y la familia (Bianchi 2001: 149-224). Con la agudización de los conflictos, renacieron estas organizaciones, nutriéndose de la retirada de muchos cuadros católicos del peronismo y el retorno de los sectores antiperonistas (Caimari 1995: 297 s.) Los enfrentamientos se situaron con especial fuerza en el campo de la moral y los valores familiares. La militancia católica hizo suya la defensa de las buenas costumbres y del dogma católico en el marco de la ofensiva del peronismo en pos de organizar a los jóvenes —con la discutida Unión de Estudiantes Secundarios— y del empuje de las posturas más jacobinas dentro del bloque oficial respecto al orden familiar (como mostraron las leyes sobre los hijos extramatrimoniales y el divorcio). En este contexto, surgieron nuevas organizaciones de laicos que asumieron la doble tarea de defender la moral familiar y de movilizar a la clase media para derrocar al peronismo. En 1954, ante la propuesta del peronismo respecto a la equiparación completa de los hijos legítimos e ilegítimos, la ofensiva católica antiperonista se desplegó con especial fuerza. De hecho, esas organizaciones consideraron una victoria que el peronismo sustituyera el proyecto original por otro que mejoraba los derechos de los hijos nacidos fuera del matrimonio, pero no los igualaba con los nacidos de una unión matrimonial (Cosse 2006: 139-163).

A la cabeza de la movilización contra la propuesta de equiparación estuvieron los Grupos Nazaret y las Conferencias de Caná que nucleaban matrimonios católicos. Habían surgido por iniciativa de las mujeres de la Parroquia de San Martín de Tours, situada en el corazón del barrio de Recoleta, que participaban de la obra de la congregación Pasionista que había alentado la formación de los grupos matrimoniales en Francia, Bélgica y Estados Unidos. Sabiendo de esta experiencia, un grupo de mujeres le pidieron al sacerdote Pedro Richards que dictase una serie de charlas y retiros espirituales.<sup>2</sup> La idea fue rechazada por el párroco de San Martín de Tours. Sin embargo, supuestamente, la realización de una cadena de oración —y seguramente la puesta en marcha de presiones de diferente índole— hizo que la iniciativa fuera permitida. En

<sup>2</sup> “MFC en la Argentina”. En: < <https://www.mfcarg.org/nosotros/historia/> > (04.03.2018).

forma más o menos simultánea, una idea similar parecería haber sido promovida por el jesuita Juan Berro García en Córdoba. Luego parecería haber tomado cuerpo en San Juan y Mendoza. Es decir, estos grupos, a diferencia de las Ligas de Madres Católicas y la Liga de Padres Católicos (1952), no surgieron por iniciativa del Episcopado. Además, desde sus primeras reuniones, no funcionaron en espacios eclesiales sino en las más acogedoras residencias familiares. Entre sus objetivos figuraba la promoción de la vida espiritual de los cónyuges, de la santidad matrimonial y de la participación de los varones en la tarea. Tenían, por tanto, una composición mixta que los diferenciaba de las organizaciones existentes. El origen social de los impulsores del Movimiento parecería haber sido decisivo para que prosperase una idea surgida en forma independiente de las jerarquías y que haya logrado tener, como veremos, mayor autonomía que las otras organizaciones de laicos.

En consonancia con la denominación en Estados Unidos, la organización asumió el nombre de Movimiento Familiar Cristiano, manteniendo las denominaciones anteriores para las diferentes áreas de acción. En 1953, se realizó la primera Asamblea Nacional en Córdoba, que contó con cien matrimonios, en el marco de la ofensiva católica contra el gobierno. Derrotado el peronismo, en 1955, el Movimiento continuó consolidándose y fue siendo reconocido por diferentes Arzobispos. De todos modos, los propios matrimonios temían que el reconocimiento oficial les quitara autonomía. Fue recién en 1959 que el Episcopado aprobó los Estatutos y reconoció oficialmente al Movimiento Familiar Cristiano. La organización quedaba bajo la dependencia del Episcopado. La dirección recayó en una Comisión Central formada por cinco matrimonios elegidos por los presidentes de las Comisiones Diocesanas o sus delegados de una lista propuesta por la Comisión saliente previa autorización de la Jerarquía, a los que se sumó un asesor y un vicesesor designado por el Episcopado que también elegía al matrimonio que la presidiría. Si bien algunos dirigentes integraban la Acción Católica, el Movimiento defendió su autonomía respecto a ella. Entre los asesores más activos se contaron, además del sacerdote Pedro Richards, Carlos Mujica y José Antonio Ingr.

El espacio de los grupos matrimoniales y de novios no tenía solo fines religiosos. Por el contrario, eran círculos de sociabilidad familiar que tenía fuertes connotaciones de clase. En la ciudad de Buenos Aires, la organización ostentaba en sus filas a miembros como Damián Beccar Varela y Solange Soulas de Beccar Varela y César Augusto García Belsunce y Alicia Lartigue de García Belsunce que pertenecían a las familias acomodadas. Pero no todos los matrimonios gozaron de igual prestigio social. A medida que el movimiento fue creciendo fueron incorporándose matrimonios de clase media, con frecuencia profesionales.

Sin embargo, el Movimiento cultivó una serie de anécdotas o tradiciones que referían especialmente a la condición elevada de sus integrantes. En sus orígenes, por ejemplo, los matrimonios supuestamente se reunían luego de misa en el Café Petit, cuyo nombre dio origen el término “petitero” como equivalente de la clase acomodada de Buenos Aires, mientras los niños eran cuidados por el personal de servicio en las casas de la familia. Más allá de la posible relativización de estos recuerdos, la organiza-

ción realizaba con frecuencia los retiros espirituales en campos y estancias de algunos de sus miembros (Cavallero 2008: 23-38; y 66 s.). Esto delataba la condición social de parte de sus integrantes. También permite pensar que la sociabilidad familiar habilitó a los matrimonios menos encumbrados relacionarse con sectores de la élite católica y prestigiarse socialmente.

Según los Estatutos, el Movimiento tenía por finalidad la promoción del matrimonio cristiano y la espiritualidad conyugal mediante la intensificación de la vida comunitaria y el apostolado familiar. La organización priorizó el trabajo en los grupos matrimoniales (que continuaban realizándose en los hogares), los retiros espirituales y los cursos de catequesis prematrimonial. En 1959, el curso dictado para novios comprendía reflexiones sobre el amor, las características del noviazgo y el matrimonio, sus aspectos legales, económicos, litúrgicos. Cuando los novios estaban próximos al casamiento se agregaban clases sobre las primeras etapas del matrimonio, maternidad y paternidad y “aspectos médicos sobre el matrimonio” que debían referir a la sexualidad (Cavallero 2008: 74).

De hecho, la inclusión de educación sexual en los cursos para los futuros matrimonios fue una innovación que identificó a la organización. En 1963, como recuerda un entrevistado, el curso se dictaba por separado a varones y mujeres y luego cada pareja charlaba en conjunto sobre el tema. Las clases estaban a cargo de médicos, sacerdotes y psicólogos. Apuntaban a valorizar la castidad prematrimonial y la compatibilidad sexual en el matrimonio. Para ello se daban nociones de fisiología y de sexología y se explicaban los métodos naturales de control de la natalidad. Cuando diferentes diócesis incorporaron los cursos de preparación para el matrimonio con carácter obligatorio, contaron con el asesoramiento del MFC.<sup>3</sup>

A mediados de 1960, el Movimiento entró en pleno desarrollo. Tenía carácter nacional y latinoamericano y logró el reconocimiento del Consejo Episcopal Latinoamericano. En 1965 sumaba 35.000 matrimonios en toda América Latina. Carecemos de una cifra global para la Argentina, aunque probablemente sus integrantes no superasen los cinco o seis mil matrimonios, entre los cuales escaseaban los jóvenes. Esta cifra indica que la organización tenía un alcance limitado en comparación con otras organizaciones nucleadas en la Acción Católica como era la Liga de Madres de Familia que se atribuía la representación de 75.000 familias, a las que ofrecía importantes servicios sociales (Vázquez Lorda 2013: 60-84). El Movimiento, por su composición de clase, sus finalidades y sus propias formas de reclutamiento basadas en los contactos y las redes de sociabilidad personales, era reluctante de los trabajadores y los sectores populares. Un símbolo de esa inscripción social era la ubicación de la sede nacional y diocesana en pleno Barrio Norte de Buenos Aires. Como veremos en el próximo apartado, estas características estuvieron en el centro de las críticas abiertas con la renovación conciliar.

<sup>3</sup> Entrevista de la autora con T. G., Buenos Aires, 16 de marzo de 2009; “Cursos obligatorios de preparación al matrimonio”. En: *Boletín de la Agencia Informativa Católica*, n° 434, 20 de octubre de 1964, p. 1 y anexo sin paginar.

## LA PASTORAL FAMILIAR EN TIEMPOS CONCILIARES

Sabemos que en Argentina las discusiones conciliares conmovieron al campo católico en su conjunto y agudizaron los conflictos preexistentes en la Iglesia, articulándose con las tensiones entre el laicado y el episcopado a raíz de las discusiones sobre el papel que debían jugar las organizaciones de laicos en la intervención social y política. Las discusiones fortalecieron a quienes buscaban reformar a la Iglesia y comprometerla activamente con los dilemas contemporáneos pero, también, pronunciaron las reacciones conservadoras (Scirica 2014: 47-65). Sin embargo, no siempre existieron correlaciones nítidas entre las posiciones renovadoras en lo teológico y en la moral familiar (Cosse 2010: 80-101).

De allí que las discusiones dentro del Movimiento Familiar Cristiano resulten especialmente significativas. En principio, notemos que el Concilio favoreció la visibilidad del Movimiento. En 1964, el Concilio Vaticano II estableció que el matrimonio podía ser un camino a la perfección de la santidad, revirtiendo la doctrina que exigía el celibato. También asociaba la familia a una Iglesia doméstica y resaltaba que los cónyuges debían ayudarse uno al otro unidos por el amor y la fidelidad a lo largo de toda la vida. Explicaba:

De esta manera ofrecen al mundo el ejemplo de un incansable y generoso amor, construyen la fraternidad de la caridad y se presentan como testigos y cooperadores de la fecundidad de la Madre Iglesia, como símbolo y al mismo tiempo participación de aquel amor con que Cristo amó a su Esposa y se entregó a sí mismo por ella.<sup>4</sup>

El padre Pedro Richards y José Luis y Luz María Álvarez Icaza en representación del Movimiento Familiar Cristiano participaron del Concilio Vaticano. Aportaron, supuestamente, al capítulo referido a la familia de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, publicada en 1965 (Cavallero 2008: 169). El documento refrendaba el carácter natural de la familia y establecía que el matrimonio era la “íntima comunidad conyugal de vida y amor establecida sobre el consentimiento personal e irrevocable” que se coronaba con la procreación y, por lo tanto, debían evitarse el uso de medios de anticoncepción rechazados por la Iglesia. Los cónyuges (que no eran dos, sino “una sola carne”) debían estar unidos en sus personas y actividades, en cuerpo y en alma, mediante la ayuda y el sostén mutuo con una clara y plena conciencia de su unidad. Dentro de esta unidad, el hombre y la mujer tenían igual “dignidad personal” y el plan divino excluía toda forma de discriminación, incluyendo al sexo. Pero esto no eliminada las diferencias en las tareas adjudicados a cada uno. Se pensaba que era importante la presencia del padre para la formación de los hijos y del cuidado de la madre en el hogar, sobre todo cuando los niños eran pequeños, advirtiéndose que esto no significaba abandonar la promoción social de la mujer.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965). En: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html)> (consultado, 4 de marzo de 2018).

<sup>5</sup> “Pastoral de monseñor Plaza sobre el Movimiento Familiar Cristiano”. En: *Boletín de la Agencia Informativa Católica*, n° 624, 3 de septiembre de 1968, p. 16. Véase, además, Touruzzi (2009).

Según la Constitución, la familia cristiana estaba siendo desvirtuada por los efectos de las “deformaciones” (como la poligamia, el divorcio y el amor libre, el hedonismo) y situaciones sociales, económicas y demográficas que supuestamente la desvirtuaban. Ello conducía a subrayar la importancia de las asociaciones familiares, los profesionales y los sacerdotes en la promoción de la familia cristiana. Este énfasis otorgó mayor centralidad al Movimiento que se embanderó con la lucha en contra de una supuesta crisis triple, que atacaba las bases del amor (con el divorcio), de la especie (con la anticoncepción) y de la comunidad (con el aislamiento de la familia) mediante el reforzamiento de la mística matrimonial.<sup>6</sup>

El giro decisivo se abrió con la discusión del documento de Medellín (1968). En el plano de la familia, este retomaba la *Gaudium et Spes*, pero prestaba especial atención a las singularidades de América Latina y al compromiso con la liberación de los pueblos. Lo hacía con dos perspectivas que estaban en tensión. El documento, siguiendo la Constitución, engarzaba una aproximación más sociológica a la familia (desde la cual se reconocía la diversidad familiar) con una visión pastoral y teológica. En términos sociológicos se asumía la teoría de la modernización aunque se reconocía la diversidad de las familias latinoamericanas, explicadas en función del proceso social y económico. Así, la familia en el continente se ubicaba en el cruce de distintos fenómenos. Se consideraba que la urbanización y la industrialización estaban conduciendo a un cambio de una familia patriarcal a una de “nuevo tipo” que suponía “mayor intimidad”, “mejor distribución de responsabilidades” y mayor dependencia de otras “microsociedades”. Además, entendía que las desigualdades producidas por el desarrollo conducían a la marginalidad de muchas familias y que el rápido crecimiento demográfico producía dificultades de orden social, económico y religioso. Finalmente, se identificaba un “proceso de socialización” que restaba importancia a la familia aunque no modificaba su condición de “institución básica de la sociedad global”.<sup>7</sup> Más concretamente, el diagnóstico mencionaba la alta proporción de “uniones ilegales, aleatorias y casi sin estabilidad” y los nacimientos “ilegítimos” así como la importancia de la “disgregación familiar”. Los mismos eran considerados resultado de un amplio conjunto de fenómenos: el divorcio, el abandono del hogar en general del padre, los “desórdenes sexuales nacidos de una falsa noción de masculinidad” y la “acentuación del hedonismo y del erotismo”, propiciada por la sociedad de consumo y los problemas sociales como los bajos salarios, la escasez de viviendas, de acceso a los bienes de consumo y las desigualdades materiales de muchos jóvenes. Como vemos, se colocaba en igualdad de importancia a diferentes cuestiones: en algunos casos, relacionadas con la desigualdad social, en otros con los valores y las dinámicas familiares.<sup>8</sup>

Estas ideas daban sentido a las consideraciones pastorales. Estas estaban encaminadas a promover lo que se consideraban los valores y la misión “fundamentales” de la fa-

<sup>6</sup> “Cursos obligatorios de preparación al matrimonio”. En: *Boletín de la Agencia Informativa Católica*, n° 434, 20 de octubre de 1964, p. 1.

<sup>7</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano (1968: Sección I).

<sup>8</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano (1968: Sección III).

milia latinoamericana, especialmente en sintonía con *Gaudium et Spes*, su papel como formadora de personas, educadora en la fe y promotora del desarrollo. El documento insistía en los principios de la familia cristiana que requería,

La presencia e influencia de los modelos distintos y complementarios del padre y de la madre (masculino y femenino), el vínculo del afecto mutuo, el clima de confianza, intimidad, respeto y libertad, el cuadro de vida social con una jerarquía natural pero matizada por aquel clima, todo converge para que la familia se vuelva capaz de plasmar personalidades fuertes y equilibradas para la sociedad.<sup>9</sup>

Esto implicaba difundir la espiritualidad matrimonial, hacer de la familia una Iglesia doméstica (comunidad de fe, oración y amor), inculcar la paternidad responsable, promover el diálogo conyugal que los lleve a una profunda unidad y un espíritu corresponsabilidad y colaboración. De allí que se exigiera que la familia tuviera condiciones para poder realizarse, lo que suponía las posibilidades para afianzar la espiritualidad católica. Notemos, además, que el documento presuponía hogares formados por un matrimonio y sus hijos lo que, como planteamos, era una organización familiar que escondía la diversidad de formas familiares en América Latina, especialmente, la importancia de los hogares con jefatura femenina.

Finalmente, en confrontación con los planes norteamericanos, que abogaban por el control de los nacimientos, lo que supuestamente evitaría el empeoramiento de las condiciones de vida de las clases populares y la conflictividad política, el documento de Medellín explicaba que era necesario contemplar la complejidad que asumían en América Latina los problemas demográficos. Consideraba que, en el continente, el rápido crecimiento demográfico (efecto de la reducción de la mortalidad infantil y no de los nacimientos) se sumaba el aumento de la esperanza de vida. Pero, aclaraba, este fenómeno no impedía que la mayoría de los países requiriese del aumento de la población, incluso como factor de desarrollo. De ello se desprendía que era igual de perjudicial adoptar una política demográfica antinatalista como olvidar las políticas para el desarrollo. Desde este ángulo, se enfatizaba en la importancia de la *Huamanae Vitae* en conjunto con la *Populorum progressio*. En términos más concretos, recomendaba denunciar la política de control indiscriminado, defender los valores de la persona (en especial de los pobres y marginados) y del amor conyugal, promover la autoeducación de los matrimonios y un nuevo humanismo libertado del erotismo de la civilización burguesa.<sup>10</sup>

En función de estos diagnósticos y definiciones se recomendaba una pastoral familiar que promoviese la educación sexual en la adolescencia, la preparación matrimonial, el diálogo conyugal, la conciencia de una “paternidad realmente responsable”, el espíritu de “corresponsabilidad” y la superación de los conflictos intergeneracionales. Se trataba de lograr que la familia fuese una iglesia doméstica y que se abriese a otras

<sup>9</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano (1968: Sección III).

<sup>10</sup> Episcopado Latinoamericano y del Caribe (1968: Sección III).

familias y confesiones cristianas, especialmente a las que denominaba “familias marginales” o en “proceso de desintegración”.

## ¿UNA TEOLOGÍA DE LA FAMILIA PARA AMÉRICA LATINA?

El documento de Medellín tuvo fuertes resonancias en Argentina. Impactó en un clima de radicalización al que, a la vez, vigorizó. En 1968, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, surgido a mediados de 1967, llegó a nuclear a 400 sacerdotes, lo que equivalía aproximadamente al 10% del clero. Su impacto traspasó al clero e involucró una “constelación tercermundista” en la que confluyeron diferentes expresiones renovadoras con disímiles grados de organicidad, según Claudia Touris (2012: 195). El proceso abierto en el Movimiento Familiar Cristiano resulta interesante para entender el modo en que la radicalización involucró al conjunto del campo católico, la forma en que esas ideas articularon diferentes tradiciones de pensamiento en relación a la familia y las reacciones que provocaron dentro de la organización y entre las jerarquías de la Iglesia católica.

En 1968 la presidencia nacional recayó en el matrimonio Domingo y Matilde Quarracino y el cargo de asesor en el padre Enrique Fabbri SJ, quienes plegaron el Movimiento a las discusiones posconciliares y a los postulados del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. En 1970 el matrimonio Quarracino otorgó importancia del Documento de Medellín. Creía que era necesario asumir posición frente a las necesidades de los pueblos latinoamericanos y el compromiso de la familia con la formación de sus miembros como personas libres y responsables, invitando a sumarse al compromiso con los más desposeídos.<sup>11</sup> Esta posición diferenció al Movimiento de otras organizaciones católicas, en especial, de las Ligas de Madres y Padres de Familia que fueron refractarias a la renovación e insistieron en privilegiar la lucha contra la inmoralidad y la represión de las nuevas costumbres que atacaban a la familia cristiana (Cosse 2010: 148-149; Manzano 2014: 249-250; y Vázquez Lorda 2013: 96-114).

En 1971, el Movimiento Familiar Cristiano realizó una Asamblea Nacional en la localidad de Huerta Grande, Córdoba. En la reunión, se asumieron expresamente los lineamientos emanados de Medellín en relación a la familia, considerando su tarea de guardiana de la dignidad humana frente a las nuevas formas de opresión. Esto implicaba reconocer el compromiso con las necesidades de la familia en forma integral, sobre todo de las más marginadas. Para ello, el Movimiento debía superar dificultades como la falta de capacidad de diálogo con las nuevas generaciones, la ausencia de espíritu de pobreza, el “aburguesamiento” y la distancia de los sectores populares. En términos de las relaciones familiares, esa toma de conciencia exigía a nivel conyugal que cada cónyuge tomase a su cargo la realización plena del otro y asumieran sus responsabilidades

<sup>11</sup> “Declaración del MFC por el aniversario de la Asamblea de Medellín”. En: *Boletín de la Agencia Informativa Católica*, n° 720, 16 de septiembre de 1970, pp. 14 s. y Cavallero (2008: 187).

en la realización plena de sus hijos y formarlos para la libertad. De este modo, el compromiso con los pobres implicaba un doble movimiento. Por un lado, la lucha por la liberación implicaba descentrar al matrimonio de la comunidad familiar y dotarlo de sentido en función de lo social. Por el otro lado, suponía una apertura a los problemas de las clases populares, no solo urbanas sino rurales, y de los jóvenes. Estas ideas provocaron fuertes controversias dentro del Movimiento.<sup>12</sup> Simbólicamente, este cambio se expresó en la localización de la sede de la organización en la ciudad de Buenos Aires: las autoridades vendieron la sede situada en el coqueto Barrio Norte y se instalaron en el barrio de Monserrat, un barrio de trabajadores y clases medias bajas.<sup>13</sup>

La elección de autoridades afianzó las corrientes más renovadoras. Según el procedimiento electivo, creado por las jerarquías para intervenir en una organización que había surgido desde el laicado, establecía que el Movimiento proponía una terna de matrimonios al Episcopado y este tomaba la decisión final. Entre los matrimonios propuestos por los Quarracino estaban Juan Alberto Echeverry y María Elena Martino, de 31 y 27 años, respectivamente, quienes tenían una larga trayectoria iniciada cuando eran muy jóvenes. Cercanos a los presidentes salientes, el matrimonio fue elegido por las jerarquías entre los votados por la Asamblea. Fue una decisión que sorprendió a algunos miembros del Movimiento. Según algunas versiones, la decisión se tomó en función de priorizar los esfuerzos para darle un perfil juvenil a la organización pero hay quienes piensan que existió una confusión y, según otras hipótesis el Episcopado había identificado ideológicamente al matrimonio Etcheverry con la familia de Juan Alberto, cuyos tíos eran reconocidos por su conservadurismo y sus vínculos con las jerarquías de la Iglesia. Las autoridades eclesásticas no imaginaron, entonces, que el matrimonio había comenzado a explorar las nuevas ideas producidas por la doctrina social de la Iglesia y las nuevas corrientes teológicas.<sup>14</sup>

El Movimiento acompañó la radicalización política del país. En 1972, en la exposición inaugural de la Asamblea Nacional de presidentes diocesanos, el matrimonio llamaba a la lucha por el cambio en las estructuras económicas y la implantación de un sistema popular. Decía el matrimonio: “En un momento dado en que todo nos llama a la apertura y donde es perentoria la organización en pro de los marginados, nos preguntamos si tenemos derecho a fijarnos únicamente en nosotros mismos [...] urge al M.F.C. adecuarse al cambio y comprometerse a fondo con el sufrimiento humano”. En la visión de Etcheverry, eso implicaba un nuevo desafío renovador: dejar atrás la inscripción en los sectores más pobres y asumir una “conciencia popular” del lado de la “masa del pueblo fiel”. La Iglesia “comienza a hacerse carne en los más necesitados, acepta el pluralismo ideológico, social y religioso, abandonándose la actitud de con-

<sup>12</sup> “Declaración del MFC por el aniversario de la Asamblea de Medellín”. En: *Boletín de la Agencia Informativa Católica*, n° 720, 16 de septiembre de 1970, pp. 14 s. y entrevista de la autora con E. G. Buenos Aires, 28 de agosto de 2009.

<sup>13</sup> Cavallero (2008: 220).

<sup>14</sup> Entrevista de la autora con E. G., Buenos Aires, 15 de septiembre de 2015.

quista por la reconciliación”.<sup>15</sup> Para los sectores más comprometidos del Movimiento los cambios debían llegar a las raíces, actuar en forma enérgica y revolucionaria.

Este compromiso condujo a la creación de una agenda de políticas de Estado, la redefinición de las metas de la familia y el amor conyugal. Dentro de las políticas de Estado se exigía la protección familiar. Esto implicaba asegurar a las familias más necesitadas trabajo, alimentación, salud, vivienda, educación, recreación y participación. Simultáneamente se defendían los derechos de la familia para ejercer su misión sin sufrir la intromisión del Estado en el cumplimiento de sus deberes y derechos, como eran decidir sobre la procreación y la orientación de la educación de sus hijos. En ese sentido, se consideraba a la familia como un “actor intermedio” en la organización social y política que tenía un papel de importancia en la ampliación de la participación popular. El compromiso con los pobres se engarzó con la doctrina natural católica por la cual la familia era una institución con entidad política contrapuesta al republicanismo. Sin embargo, en el contexto de la radicalización, algunas de las ideas del matrimonio, como veremos, ponían en crisis la idea de una nación católica.

El compromiso con la liberación modificaba el lugar de las acciones dirigidas al matrimonio y el sentido del amor conyugal. En una de las primeras *Carta informativa* —como se llamaba el boletín de comunicación de los presidentes con los miembros del MFC—, el matrimonio Etcheverry afirmaba:

Creemos que antes de obsesionarnos por la eficiencia de nuestros cursos y reuniones con novios, debemos cuestionar los criterios que aplicamos en la preparación de esas jóvenes parejas, si las ayudamos a crecer en un amor personalizante [sic] y liberador o las alienamos con una imagen de matrimonio y familia, que no tiene nada que ver con el momento que vivimos.<sup>16</sup>

En esa dirección, enfatizaban en que el amor era el “centro más profundo del hombre” en el que debían confluír la libertad, la conciencia y la responsabilidad. El matrimonio testimoniaba la unión personal de los cónyuges y su compromiso ante ellos mismos y ante los hijos a quienes debía formar en una relación humana y sana que facilitara el advenimiento de un mundo mejor.

Con las premisas de Medellín, el compromiso con la liberación exigía reinstalar el contexto cultural en la que vivían las personas. Ello conducía a notar que la moral eclesíástica elaborada en el siglo xv se había tornado un absoluto que desconocía su carácter histórico. Esa moral había llevado a desconocer la existencia de muchas culturas en lo referente a la familia en América Latina:

Cuando se trata de familia ciertamente San Pablo insiste mucho en que ella sea fiel e indisoluble, mostrando esa exigencia como un precepto del señor. Pero ¿se trata de una exigencia del Señor, como elemento fundamental del Evangelio, o como exigencia de una cultura

<sup>15</sup> “Exposición inaugural de la Asamblea Nacional”. En: *Vínculo*, 50, mayo y junio de 1972, pp. 5 y 9.

<sup>16</sup> “Queridos amigos”, *Carta Informativa*, n° 12, diciembre de 1971 y n° 1, enero de 1972, p. 1.

determinada, en la cual vivía San Pablo? Es evidente que san Pablo tenía que exigir eso y reconocemos que la perfección de la familia supone la aceptación de esos valores. Pero nos preguntamos ¿aquellos que todavía no han llegado a este nivel cultural, tendrán que rendir cuentas ante el señor en la forma que de ellos exige la llamada ‘moral católica’? [...] ¿No deberíamos basarnos en una teología de la familia para el pueblo latinoamericano, teniendo en cuenta sus conceptos culturales con respecto a la familia?<sup>17</sup>

Estos interrogantes conducían a la relativización de los valores morales porque de lo contrario el Movimiento solo llegaría a las “familias burguesas” y a la “alta sociedad” que estaban constituidas bajo lazos legales y sacramentales, pero, que a pesar de ello, eran incapaces de vivir en el amor. La crítica moral, entonces, asumía una connotación de clase que habilitaba defender que las familias “incompletas” y las mujeres solas fuesen consideradas como familias. Esto no impedía, reconocer, la perfección inmanente a la codificación eclesiástica. Incluso, la relativización de los valores familiares podía llevar a pensar que, sin negar la importancia de la indisolubilidad del matrimonio, el Estado en ciertas circunstancias aceptase la “cesación del vínculo”, posición que fue tergiversada por los medios de comunicación.<sup>18</sup> De igual modo, la radicalización se expresaba en la visión de la igualdad femenina. María Elena [Martino de] Etchegaray explicaba que el Concilio había sido un avance al insistir en la “complementación” de la pareja pero que aún existían fuertes prejuicios contra las mujeres que aún arrastraba la Iglesia porque “Solemos imaginarnos un Dios masculino”.<sup>19</sup>

La reflexión sobre la diversidad familiar estaba en plena constitución y no tenía igual presencia e importancia en todos los documentos producidos por el sector radicalizado del Movimiento. De hecho, el Anteproyecto de política familiar –un documento realizado por el Movimiento Familiar Cristiano en vistas a intervenir en la acción parlamentaria– fue escrito por un equipo bajo la responsabilidad de Carlos Mastrorilli, sociólogo y peronista, quien fue contratado especialmente para ello. En el documento, marcado, entonces, por la formación de Mastrorilli, se amalgamaban diferentes vertientes sociológicas. Se planteaba que la “familia argentina” era una “entelequia” que carecía de “asidero” sociológico lo que suponía entender que existían diferentes realidades aunque, al mismo tiempo, se tomaba como “tipo básico” a la familia de la “clase media urbana”, dando por supuesto que era la más extendida en el país.<sup>20</sup> Ello conducía a asumir el diagnóstico de Gino Germani, figura central de la constitución del campo sociológico en Argentina, quien, desde el paradigma de la modernización, había planteado, a mitad de los años sesenta, que las dinámicas familiares estaban “en transición” (Cosse 2010: 49-50).

<sup>17</sup> Carta Informativa, n° 8 y 9, agosto y septiembre de 1973, p. 1.

<sup>18</sup> Entrevista con E. A., ciudad de Buenos Aires, 28 de agosto de 2009. Nota mimeografiada. Esta posición fue desvirtuada en la nota “La primera demostración pública”, publicada en *Siete Días*, Buenos Aires, n° 325, del 6 de agosto, 1973.

<sup>19</sup> *Carta Informativa*, n° 9 y 10, septiembre y octubre de 1972, p. 1.

<sup>20</sup> Movimiento Familiar Cristiano, Carlos Mastrorilli (responsable): “Anteproyecto de Política familiar. Área Política. Documento para la discusión, Comisión Nacional”, Buenos Aires, 1973 (mimeografiado), pp. 4-5.

El anteproyecto avanzaba sobre los más variados aspectos de la realidad nacional con el objetivo de luchar contra la crisis de la familia en función de la tarea pastoral (encauzar a quienes vivían en el hedonismo y fuera de las leyes divinas) y reclamar una serie de políticas de Estado que incluían los “derechos de la familia”, concebidos en términos del derecho natural católico, y las condiciones materiales, sociales y económicas de las familias. Así, establecía que “La familia tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado y que el hombre no será objeto de intromisiones arbitrarias en su vida o en su familia”. Esto significaba reclamar la libertad de la “comunidad” de las familias respecto a la educación de sus hijos y pedir la protección del Estado para garantizar el nivel de vida de las familias más allá del número de hijos que tuvieran. De este modo, en línea con las viejas estrategias de la Iglesia, se exigía un compromiso del Estado con la familia siempre que estuviese unido a la defensa de la doctrina y la política del catolicismo. Se reclamaba que se asumiese que la familia era una institución natural y anterior al Estado, por lo que debían limitarse las potestades de los poderes estatales sobre ella y debía reconocérsele “libertad”, término que encubría la defensa de las atribuciones eclesásticas. Pero, fundidas con estas perspectivas, existían visiones disruptivas como las referidas a la necesidad de la “igualdad absoluta de derecho” de la mujer y al divorcio, que abrían la puerta a una posible cesación del vínculo matrimonial, es decir, la aceptación de un divorcio que permitiese la formación de una nueva pareja legítima. Estas posiciones se enmarcaban en el programa completo incorporado al documento en sus áreas ético-cultural, social, económica y política.<sup>21</sup>

El contenido del Plan no representaba la única línea existente dentro del Movimiento. En realidad, es significativo que las notas de difusión basadas en las acciones de la organización hayan pugnado por una actualización del modelo católico de familia e, incluso, que hayan usado la retórica modernizante para reclamar contra el hedonismo y el individualismo. En 1972, en una serie de notas publicadas en *Para Ti*, un matrimonio del Movimiento Familiar Cristiano afirmaba que el amor conyugal era la unión del espíritu y el cuerpo basada en la complementariedad, lo que suponía la inequidad entre el varón y la mujer, lo cual tenía un origen biológico.<sup>22</sup> Por su parte, el sacerdote José Antonio Ingr, que había sido vice asesor en la diócesis de Buenos Aires y que apoyaba el ala moderada, publicó en *Nocturno* –una revista femenina dirigida a mujeres de clase trabajadora y clase media baja– una serie de notas junto con los psicólogos Sara Groppo de Vallejos y Abel Zanotto. Con una retórica modernizadora, el sacerdote asumía una posición alejada de cualquier radicalidad. En su caso, la noción de “colaboración” subrayaba las diferencias con la idea de un reparto igualitario y permitía enfatizar en la “complementariedad” basada en el respeto a las diferencias determinadas por la biología y la psicología. Esto erosionaba el componente disruptivo

<sup>21</sup> Esta sección del anteproyecto fue adelantada en “Noticias de la Comisión Nacional”. En: *Carta Informativa*, n° 8 y 9, agosto y septiembre de 1973, p. 2.

<sup>22</sup> “Curso de educación sexual para la pareja”. En: *Para Ti*, n° 2619, 18 de septiembre de 1972, pp. 32-36 y n° 2620, 25 de septiembre de 1972, pp. 30-33.

de la igualdad. Así lo revelaba la fotografía en la cual un varón ayudaba a la mujer en la cocina con un cucharón de dimensiones extraordinarias que convertía en igualmente excepcional (e irreal) dicha intervención.<sup>23</sup>

Las diferentes posiciones dentro del Movimiento mostraban cómo la radicalización política se engarzó con la radicalización respecto al orden familiar y el matrimonio. En forma semejante a la izquierda revolucionaria, la politización del Movimiento Familiar Cristiano condujo a una politización de la familia que legitimaba el compromiso de los cristianos con la lucha por la liberación y a una revisión crítica de la moral instituida. Esas críticas compartían el valor otorgado a la unidad de la pareja, así como su compromiso social y político y el rechazo a la infidelidad como una expresión de la moral burguesa (para la izquierda) (Cosse 2014: 415-450). En cambio, las críticas asumían diferentes significados en relación a la autonomía de la familia y al modelo familiar y la igualdad de la mujer. En concordancia con la tradición católica, el compromiso con la comunidad estaba compensado con el reclamo de la autonomía de las familias que se concebía incluso como una organización de la sociedad civil. Sin embargo, el interés por la familia conducía a cuestionamientos del carácter universal del modelo familiar instituido. En sintonía con la teología de la liberación en América Latina, la evidencia de que la mayor parte de las familias en el continente contravenían solo la moral católica sino también los patrones supuestos de la clase media conducían a una relativización de los valores propios. Esta posición fue hegemónica en los tumultuosos años de 1973 y 1974 dentro del Movimiento Familiar Cristiano pero estaba lejos de ser predominante dentro del laicado y menos aún de las jerarquías.

Ello quedó claro en octubre de 1973 la Pastoral conjunta del Episcopado en la que se rechazaban explícitamente los ánimos reformistas. También insistía en el carácter natural y sagrado del matrimonio, que se coronaba en la unión espiritual y que tenía en su esencia la diferenciación de los sexos, aunque aclarándose que ambos cónyuges eran personas que “tenían la misma naturaleza e igual dignidad”. Finalmente, advertía sobre los riesgos de la politización, pero insistía en el compromiso de la familia con la vida política y civil. También reclamaba una política familiar que mejorase las condiciones de vida de las familias, comprometida con la expansión demográfica y con la lucha contra “desvirtuación” de la moral sexual.<sup>24</sup>

La Liga de Madres de Familia, así como la homónima de Padres, declararon públicamente su apoyo al Episcopado. No es casual que el Movimiento Familiar Cristiano haya mantenido silencio. Menos de un año después las autoridades eclesásticas le pedían la renuncia al matrimonio Etcheverry y, ante su negativa, en julio se intervino el Movimiento. El 30 de noviembre de 1974 una declaración conjunta explicaba

<sup>23</sup> Ingr/Grosso de Vallejo/Zanotto: “La familia. Escuela de trabajo en equipo”. En: *Nocturno*, n° 278, 2ª quincena de junio de 1972, pp. 78-79; y “Claves para un matrimonio feliz”, *Nocturno*, n° 285, 1ª quincena de octubre de 1972, pp. 22-23.

<sup>24</sup> “Matrimonio y familia”. En: *Boletín de la Agencia Informativa Católica*, n° 880, 1 de noviembre de 1973, Anexo, pp. 1-16.

que a dicha organización no le competía dirigir el orden temporal concreto –es decir, intervenir políticamente– sino trabajar en pos de la espiritualidad conyugal y la vida comunitaria y que debía seguir las directivas de la jerarquía de la Iglesia.<sup>25</sup>

En los años siguientes, la Iglesia redobló las acciones dirigidas a la familia con un plan especial y una cruzada de oración. Existían múltiples preocupaciones para ello. Por un lado, la alarma por los cambios en la moral familiar y sexual, agravada con las evidencias de que éstos interpelaban a sacerdotes y laicos como mostraba el Movimiento Familiar Cristiano, exigía nuevas estrategias de intervención que pudieran detenerlos. Por el otro, como había sucedido en los años treinta, la esfera doméstica aparecía como un espacio decisivo para combatir la supuesta descomposición del orden político. Ello exigía recomponer la unidad del campo católico y aislar a los sectores que amenazasen con su autonomía el acatamiento a las autoridades eclesíásticas.

Las jerarquías no desconocían los efectos que tenían los llamados de atención a los laicos insubordinados, como el matrimonio Echeverry. Luego de obligarlos a la renuncia, el obispo les entregó una carta en la que reconocía su servicio. Lo más significativo fue su recomendación: debían colocarla a la entrada de su casa para que los protegiese. No había dudas de que las jerarquías sabían sobre las medidas represivas que podían aplicarse a los subversivos que, como ellos, habían estado abiertos a cuestionar la doctrina católica y comprender el carácter histórico y social de la familia.

## CONCLUSIONES

Este artículo exploró una problemática escasamente transitada al preguntarse por el modo en que la radicalización política se expresó en relación al modelo familiar y la moral sexual. El estudio del Movimiento Familiar Cristiano en Argentina, realizado en las páginas anteriores, ha permitido avanzar en esa interrogación.

En primer lugar, la reconstrucción mostró el modo capilar en el que el campo católico fue atravesado por la radicalización política y social en la Argentina en un período corto y vertiginoso, que alcanzó su momento de mayor densidad a comienzos de los años setenta. En ese contexto se produjo una retroalimentación de las discusiones a escala internacional, latinoamericana y nacional y de la situación política y de los debates en el campo católico. En ese sentido, resulta sintomático que los ecos de la teología de la liberación se hayan sentido en una organización de laicos que, como el Movimiento Familiar Cristiano, había surgido para defender la moral católica en los estratos más altos de la sociedad argentina y tenía dinámicas de funcionamiento y pautas de reclutamiento bastante endogámicas a pesar de lo cual (o quizás a raíz de lo cual) se fue ampliando su base social a la clase media profesional. Fue, justamente, en el contexto

<sup>25</sup> “Declaración del Episcopado argentino sobre el Movimiento Familiar Cristiano”. En: *Boletín de la Agencia Informativa Católica*, n° 950, 13 de marzo de 1975, pp. 8-10 y “Programa de acción pastoral”. En: *Boletín de la Agencia Informativa Católica*, n° 948, 29 de mayo de 1975, p. 2.

de las discusiones sobre la modernización de la familia de mediados de los años sesenta que el Movimiento asumió ciertas ideas que incorporaron algunos jóvenes católicos que, como el matrimonio Etcheverry, buscaban espacios de sociabilidad y compromiso religioso. En esas exploraciones, ciertos sectores del Movimiento precipitaron una dinámica de renovación de la organización.

En segundo lugar, la puesta en cuestión de las metas de la organización supuso repensar la trayectoria en su conjunto del Movimiento y exigió una fuerte redefinición de sus objetivos. Así, el eje puesto en la formación de los novios y el matrimonio quedó relegado frente a la necesidad de un compromiso con la mejora de las condiciones de vida de las familias de las clases populares. Ese giro condujo a poner de relieve las dificultades de acceso a servicios públicos, vivienda, salud y educación. Desde este ángulo, entonces, lo central pasó a ser la desigualdad y la pobreza, y establecer una visión empática y comprensiva del universo de las clases populares. Este giro simbólicamente se expresó en el cierre de la sede situada en un barrio de clase media y clase media alta y la apertura de uno más próximo a las clases trabajadoras.

En tercer lugar, este proceso fue de la mano con una relectura en clave teológica que exigía repensar el lugar otorgado al modelo de familia católica emanado de la doctrina en función del cual se juzgaban las realidades familiares de las clases populares y que había llevado a la Iglesia a defender la situación privilegiada en términos jurídicos de las familias basadas en el matrimonio y la natalidad matrimonial. Es interesante notar que la argumentación de estos cuestionamientos aparezca en proceso de elaboración. Esa situación queda de relieve con el uso de signos de interrogación al descubrirse la posibilidad de una “teología de la familia para el pueblo latinoamericano”. Es igualmente significativo que los desarrollos hayan conectado elementos doctrinarios católicos, con presupuestos de los diagnósticos de la teoría de la modernización y con ideas provocadas por la Teología de la Liberación.

En último lugar, el proceso de radicalización de ciertos grupos de laicos y la intervención del Episcopado muestra la especial significación política de la familia en el contexto de la Guerra Fría y en el marco de la preparación del golpe de Estado en Argentina. En los años sesenta y setenta, las intervenciones de las jerarquías en relación a la familia, considerada un baluarte para garantizar el *statu quo* social y político, tuvieron enorme visibilidad. Recordemos que la Iglesia católica, a través de sus organizaciones de laicos o cuadros católicos, fue adquiriendo estratégicamente mayor presencia en organismos de control (como los de censura), en instancias estatales y con medidas, como el Plan para la Familia de 1975. En ese contexto, en el que se había redoblado la represión a las organizaciones revolucionarias y los grupos que, con diferentes inscripciones, buscaban el cambio social, el Episcopado intervino directamente en el Movimiento para desplazar a las corrientes más radicalizadas lo que, además, fue aleccionador para el conjunto de la organización.

Esa rápida reacción del Episcopado muestra la importancia otorgada a estos movimientos capilares y, también, que éstos fueron rápidamente desarticulados. El matrimonio Etcheverry aceptó su desplazamiento y ello no generó resistencias manifiestas

dentro del Movimiento. Su emergencia había sido el resultado de un contexto singular, nacido de la confluencia entre la radicalización política, teológica y cultural con una apertura a las discusiones sobre el orden familiar en la sociedad argentina. Fue en ese clima inédito que fue posible el cuestionamiento doble al modelo católico y al orden social. Paradigmáticamente, este episodio quedó borrado de la memoria institucional de una organización que, rápidamente, retornó a la senda trazada en sus orígenes.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bianchi, Susana (2001): *Catolicismo y peronismo. Religión y Política en la Argentina, 1943-1955*. Tandil: Trama/Prometeo/IEHS.
- Caimari, Lila (1995): *Perón y la Iglesia católica*. Buenos Aires: Ariel.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (1968): “Documento de Medellín”. En: <[http://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes\\_online/91/medellin.pdf](http://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes_online/91/medellin.pdf)> (04.03.2018).
- Cosse, Isabella (2006): *Estigmas de nacimiento. Peronismo y orden familiar (1946-1955)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2010): *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2014): “Infidelities: Morality, Revolution, and Sexuality in Left-Wing Guerrilla Organizations in 1970’s Argentina”. En: *Journal of the History of Sexuality*, 23, 3, pp. 415-450.
- Donatello, Luis Miguel (2010): *Catolicismo y montoneros*. Buenos Aires: Manantial.
- Felitti, Karina (2012): *La revolución de la píldora. Sexualidad y política en los sesenta*. Buenos Aires: Edhasa.
- Ghirardi, Mónica (2008): *Familias iberoamericanas ayer y hoy*. Rio de Janeiro: Asociación Latinoamericana de Población.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2005): *Familia y orden colonial*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Goody, Jack (2001): *La familia europea, ensayo histórico-antropológico*. Barcelona: Crítica.
- Lida, Miranda (2015): *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Manzano, Valeria (2014): *The Age of Youth in Argentina. Culture, Politics, and Sexuality from Perón to Videla*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Milanich, Nara (2007): “Whither Family History? A Road Map from Latin America”. En: *American Historical Review*, April, pp. 439-458.
- Obregón, Martín (2005): *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del “Proceso”*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Scirica, Elena (2014): “Núcleos católicos anticomunistas durante la presidencia de Juan Carlos Onganía”. En: Galván, Valeria/Osuna, Florencia (eds.): *Política y cultura durante el “Onganiato”*. Buenos Aires: Prohistoria Ediciones, pp. 47-65.
- Touris, Claudia (2008): “Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)”. En: Moreyra, Beatriz/Mallo, Silvia (eds.): *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*. Córdoba/La Plata: Universidad Nacional de Córdoba/Universidad Nacional de La Plata, pp. 763-783.
- (2012): *Catolicismo y cultura política en la Argentina. La “constelación tercermundista” (1955-1976)*. Tesis de doctorado en Historia. Facultad de Filosofía y Letras: Universidad de Buenos Aires.

- Touruzzi, Susana (2009): “Renovación post conciliar y compromiso político: Padres Federico Richards y Mateo Perdía, formación, trayectoria y acción durante los años setenta”. Ponencia presentada en: “XII Jornadas Interescuelas y/o Departamentos de Historia”, Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 28 al 31 de octubre de 2009.
- Vázquez Lorda, Lilia (2013): “Intervenciones e iniciativas católicas en el ámbito familiar. La Liga de Madres y Padres de Familia (1950-1970)”. Tesis de Maestría del Programa de Historia, Universidad de San Andrés.
- Zanatta, Loris (1996): *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- Zanca, José (2006): *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2016): “La fluidez de la frontera. Religión y sociedad en la Argentina de los años setenta”. En: Di Stefano, Roberto/Zanca, José (eds.): *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*. Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 185-135.

Fecha de recepción: 15.09.2017

Versión reelaborada: 15.02.2018

Fecha de aceptación: 07.03.2018

| **Isabella Cosse** es doctora en Historia e investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Universidad de Buenos Aires. Su campo de investigación es la historia de la familia y la infancia. Actualmente se encuentra investigando su conexión con la polarización y la radicalización política de los años sesenta y setenta. Es autora de *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta* (2010) y *Mafalda: historia social y política* (2014).