

# Conflictos en torno a demandas políticas-religiosas del catolicismo posconciliar argentino

Genésis y recepción de la *Iglesia y  
Comunidad Nacional* (1981)

Tomo I

Autor:

Bonnin, Juan Eduardo

Tutor:

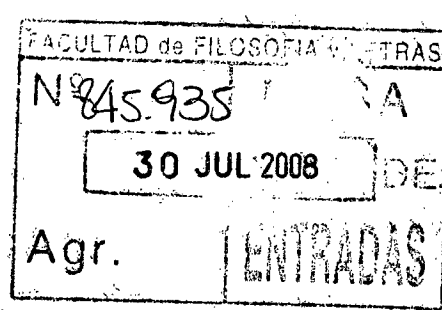
Narvaja de Arnoux, Elvira Beatriz

2008

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la  
obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Letras

Posgrado

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras  
Doctorado de la Universidad de Buenos Aires  
Área Lingüística



**CONFLICTOS EN TORNO A DEMANDAS POLÍTICO-  
RELIGIOSAS DEL CATOLICISMO POSCONCILIAR  
ARGENTINO. GÉNESIS Y RECEPCIÓN DE *IGLESIA Y  
COMUNIDAD NACIONAL* (1981)**

**Tesis de Doctorado**

**Doctorando:** Juan Eduardo Bonnin

**Directora:** Elvira Beatriz Narvaja de Arnoux

**Co-Director:** Abelardo Jorge Soneira

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

**TOMO I**

## ÍNDICE

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	2
<b>CONVENCIONES Y ABREVIATURAS EMPLEADAS</b>	5
<b>PRESENTACIÓN DE TRAYECTORIAS CLAVE</b>	8
<b>INTRODUCCIÓN</b>	13
<b>CAPÍTULO 1: REDES SOCIALES Y REDES DE SENTIDO EN LA FORMULACIÓN DE DEMANDAS POLÍTICO-RELIGIOSAS</b>	17
1. Diseño flexible y métodos cualitativos en el trayecto de esta investigación	17
1.1. Problemas metodológicos en el diseño original	17
1.2. El análisis de caso y los interrogantes de nuestra investigación	20
1.3. Unidades de análisis, materiales y <i>corpora</i>	21
2. Métodos empleados	24
2.1. Actores sociales y análisis de trayectorias	25
2.2. Redes sociales y redes de sentido	27
2.2.1. Redes sociales	29
2.2.2. Redes de sentido	30
3. El objeto de esta investigación: las demandas discursivas	32
3.1. Las demandas del catolicismo posconciliar: una enunciación desplazada	34
3.2. Tácticas y estrategias de la voz	38
3.3. Algunos problemas en el desplazamiento enunciativo	40
4. Crítica genética y análisis del discurso	42
4.1. Aportes de la crítica genética al análisis discursivo en nuestra investigación	44
4.2. Problemas en la génesis de nuestro corpus	49
4.2.1. La (re)producción mecánica de la escritura	50
4.2.2. El autor como actor social	52
4.2.3. El conflicto y la negociación entre los actores	54
4.2.4. Finalidades en la escritura	56
5. La organización de esta tesis. Alcances y límites	58
<b>CAPÍTULO 2: DEMANDAS POLÍTICO-RELIGIOSAS DEL CATOLICISMO POSCONCILIAR</b>	63
1. Demandas político-religiosas en la Argentina	63
1.1. La existencia de opciones político-religiosas diferenciadas	64
1.2. La construcción de una tradición político-religiosa	65
1.3. El recorte de un interdiscurso legítimo	66
1.4. La institución de interlocutores	66
2. Una respuesta católica a la crisis del modelo liberal	67
2.1. La formación de la matriz	70
3. Catolicismos y peronismos entre 1943 y 1955. Polarizaciones político-religiosas	75

4. La transición a los sesenta: recomposiciones y desconciertos	80
5. Religiones y políticas en la década de 1960: los catolicismos posconciliares	85
5.1. El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo	93
5.2. El Equipo de Peritos de la COEPAL	95
6. De 1975 a 1983. Desgarramientos y zurcidos en un tejido viejo	99

**CAPÍTULO 3: IGLESIA Y COMUNIDAD NACIONAL. LOS ACTORES Y LAS REDES EN EL PROCESO DE PRODUCCIÓN**

	108
1. Fuentes, datos, representaciones	108
2. Los hechos, las fechas, los personajes	109
2.1. El proyecto y sus orígenes	111
2.2. El proceso de redacción: los tiempos, los lugares	118
2.3. La Asamblea, el documento y la política	122
2.4. Los modos y la publicación	127
3. Los actores: redes y trayectorias	130
3.1. El grupo productor	131
3.1.1. Bajo grado de institucionalización relativa y necesidad de formar cuadros calificados	133
3.1.2. El impacto del peronismo en la configuración del espacio católico argentino	136
3.1.3. El Concilio Vaticano II (1962-1965)	138
3.2. Vías de comunicación	143
3.2.1. Palacios Videla y la conversión al peronismo	143
3.2.2. María Cándida Cymbalista y la renovación de la vida religiosa	145
3.2.3. Alianzas generacionales y vías de comunicación	147
3.3. Justo Oscar Laguna: alianzas tácticas y negociaciones	148
4. <i>Iglesia y comunidad nacional</i> como demanda	150

**CAPÍTULO 4: EL ARCHIVO EN LA INTERSECCIÓN DE REDES**

	153
1. El funcionamiento del archivo	153
2. Los materiales	159
2.1. Tipos de escritura	161
2.1.1. El corpus como efecto de archivo	161
2.1.2. El primer borrador y los géneros de trabajo	163
2.1.3. El segundo borrador y las funciones escriturarias	168
2.1.4. Los borradores tres y cuatro: dos textos de comunicación	179
3. Los niveles de la comunicación en el proceso redaccional: la táctica como el lugar de la demanda	180
4. El corpus en reconocimiento	182

**CAPÍTULO 5: CONSTRUIR UNA MEMORIA CREYENTE A PARTIR DE LA TRADICIÓN**

<b>DISCURSIVA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA</b>	185
1. Géneros discursivos y tradición	185
1.1. Tradición y memoria creyente: la Doctrina Social de la Iglesia	188
1.2. La estructura hermenéutico-textual <i>Ver – Juzgar – Obrar</i>	190
1.3. Las dimensiones del análisis	193
1.3.1. La dimensión meta-textual	193
1.3.2. La estructura enunciativa	194
2. El plan textual de <i>Iglesia y comunidad nacional</i>	195
2.1. Las indicaciones metatextuales	196
2.2. Las motivaciones de la enunciación en los fragmentos	198
2.2.1. El estatuto teológico de la historia	201
2.2.2. Los lugares de la doctrina	205
2.2.3. El lugar de la interpelación	206
2.3. La estructura retórico-enunciativa	206
2.3.1. <i>Ver</i> : el locutor como actor histórico	207
2.3.2. Actualizaciones tácticas del <i>juzgar</i>	210
2.3.3. Las interpelaciones a la acción: (des)compromiso de los obispos	214
2.3.4. <i>Introducción y Consideración Final</i> : los límites del discurso razonado	218
3. Efectos de reconocimiento	223
3.1. La demanda reconocida	223
3.2. La demanda no reconocida	226
3.3. El reconocimiento polémico	227
4. Nota sobre el carácter polémico del método <i>Ver-Juzgar-Obrar</i>	228
<b>CAPÍTULO 6: EL PUEBLO COMO SUJETO POLÍTICO-RELIGIOSO Y LA DEMANDA DE UNA IGLESIA POPULAR</b>	230
1. Pueblo y populismo en los discursos político-religiosos	230
2. <i>Pueblo</i> como concepto teológico-político	232
2.1. La eclesiología del <i>Pueblo de Dios</i>	234
2.2. <i>Pueblo</i> como sujeto político	241
2.2.1. <i>El pueblo/ nuestro pueblo</i> : disputas en la construcción de un sujeto político	244
2.2.1. El pueblo / nuestro pueblo	247
2.2.2. Nuestro pueblo / El pueblo	248
2.2.3. Un pueblo- Los pueblos / Nuestro pueblo	250
2.2.4. El pueblo / el pueblo; nuestro pueblo / nuestro pueblo	251
2.3. Consensos y disensos: el lugar de la jerarquía	252
2.4. Una demanda aceptada: la soberanía del pueblo	256
3. Efectos de reconocimiento	258
3.1. La demanda ignorada	259
3.2. La demanda reconocida	260
3.3. La demanda impugnada	262

<b>4. Nota sobre <i>Pueblo</i> como objeto del análisis del discurso: de las Revoluciones modernas a los Populismos</b>	265
---	-----

<b>CAPÍTULO 7: UNA DEMANDA RECONOCIDA. LA DEMOCRATIZACIÓN POLÍTICA</b>	269
<b>1. La construcción discursiva de una demanda exitosa</b>	269
<b>1.1. La abstracción de las demandas</b>	270
<b>1.2. Abstracción enunciativa</b>	271
<b>1.3. Abstracción referencial</b>	276
<b>2. La democratización como demanda</b>	278
<b>2.1. La abstracción enunciativa como mitigación de la demanda de posicionamiento crítico frente al gobierno militar</b>	278
<b>2.1.1. La denuncia de los sistemas totalitarios y de la alianza entre poder católico y poder militar</b>	280
<b>2.1.2. El compromiso de la posición de autoridad doctrinal del locutor en la fundamentación de la democracia como sistema político</b>	284
<b>2.1.3. Compromiso de la posición del locutor con la situación política inmediata</b>	288
<b>2.2. La abstracción referencial como mitigación de la demanda de posicionamiento histórico-político</b>	290
<b>2.2.1. Dictadura y Derechos humanos</b>	291
<b>2.2.2. Los partidos políticos: Peronismo y Radicalismo</b>	295
<b>2.3. La despolemización como mitigación de la demanda de posicionamiento político-religioso. El catolicismo popular contra el totalitarismo elitista</b>	297
<b>2.4. Reconocimiento y profundización de las demandas en el episcopado</b>	301
<b>3. Efectos de reconocimiento</b>	304
<b>3.1. La demanda ignorada</b>	305
<b>3.2. La demanda reconocida</b>	306
<b>3.3. La demanda impugnada</b>	308

<b>CAPÍTULO 8: LA CONDENA A LA DOCTRINA DE LA SEGURIDAD NACIONAL</b>	311
<b>1. Intertextualidad, alusiones y desplazamientos</b>	311
<b>2. Desplazamientos y alusiones en la génesis textual de la demanda</b>	314
<b>2.1. El trayecto redaccional de la categoría <i>ideología</i></b>	314
<b>2.2. Los desplazamientos designacionales del sintagma <i>Doctrina de la Seguridad Nacional</i></b>	322
<b>2.3. El Documento de Puebla como garantía de correferencialidad entre las designaciones desplazadas</b>	330
<b>2.4. La Asamblea Plenaria y los modos: dejando cabos sueltos</b>	337
<b>2.4.1. La neutralización axiológica de la categoría <i>ideología</i> y la abstracción de su campo referencial</b>	338
<b>2.4.2. La re-categorización y la toma de distancia de la <i>guerra sucia</i></b>	341

2.4.3. El impacto de las variaciones sobre la responsabilidad de los obispos	343
3. Efectos de reconocimiento	344
3.1. El reconocimiento de la demanda como control de lectura	345
3.2. Reconocimientos parciales	347
3.3. La demanda impugnada	349
3.4. La Doctrina de la Seguridad Nacional dos años después	351

## **CAPÍTULO 9: LA RECONCILIACIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DE UN CONSENSO APARENTE**

1. Las reconciliaciones en la discursividad social	354
1.1. Nota sobre algunas interpretaciones elaboradas en las ciencias sociales	356
2. La reconciliación en ICN	358
2.1. Un preconstruido ambiguo	359
2.1.2. Modelo sacramental trascendente	361
2.1.3. Modelo sacramental político	362
2.2. Un término conceptualmente negativo	363
2.2.1. Terminología, densidad conceptual y estructura textual	365
2.2.2. La construcción textual del término	366
2.2.2.1. El modelo sacramental político en <i>Nuestra historia</i>	367
2.2.2.2. Un modelo trascendente para las <i>Consideraciones finales</i>	368
2.2.3. La densidad conceptual negativa	372
2.2.3.1. Verdad	373
2.2.3.2. Justicia	374
2.2.3.3. Amor y Perdón	375
2.2.3.4. La Libertad	377
2.3. Las demandas negativas y la construcción del consenso	378
3. Efectos de reconocimiento: un preconstruido <i>sui generis</i>	380
3.1. Reconocimiento en 1981	381
3.2.1. Las condiciones de la reconciliación	384
3.2. La reconciliación frente al <i>Documento final</i> de la Junta Militar	386
3.2.1. El <i>Documento Final</i>	388
3.2.2. Algunos actores políticos partidarios	389
3.2.3. La Comisión Ejecutiva de la CEA	391
3.2.4. La Comisión Nacional de Justicia y Paz	394
3.2.5. Antonio Quarracino y la <i>Ley de olvido</i>	397
3.2.6. Los obispos Hesayne y De Nevares	401

## **REDES SOCIALES Y REDES DE SENTIDO EN LAS DEMANDAS DEL CATOLICISMO POSCONCILIAR.**

CONCLUSIONES	407
1. Las demandas discursivas	408
2. Las redes de sentido	410

<b>2.1. La adopción de la tradición de la Doctrina Social de la Iglesia por el esquema <i>Ver-Juzgar-Actuar</i></b>	412
<b>2.2. La adopción de <i>pueblo</i> como concepto teológico-político</b>	413
<b>2.3. La demanda de democratización</b>	415
<b>2.4. La denuncia del gobierno militar como exponente de la Doctrina de la Seguridad Nacional</b>	416
<b>2.5. La demanda de reconciliación</b>	417
<b>3. Tácticas y estrategias</b>	421
<b>4. Perspectivas</b>	423
<b>BIBLIOGRAFÍA CITADA</b>	426
<b>1. Teología y Eclesiología</b>	426
<b>2. Sociología e Historia</b>	429
<b>3. Lingüística, Crítica Genética y Análisis del discurso</b>	438



## Agradecimientos

Es prácticamente un lugar común señalar que una tesis –como cualquier investigación- es en verdad una labor colectiva, a pesar de llevar una única firma como responsable. En mi caso, esta descripción resulta por demás ajustada y, asumiendo el consabido riesgo de no nombrar a todas las personas que hicieron posible este proceso, quiero dejar constancia de la deuda que he contraído con las siguientes.

En primer término, deseo agradecer a Elvira Arnoux y Jorge Soneira, los directores de esta tesis, por el tiempo, la atención, la sabiduría y la experiencia que han aportado a mi trabajo. Desde ámbitos disciplinarios diferentes me orientaron en diversas etapas y sus comentarios al borrador fueron imprescindibles para hacer de este trabajo algo menos ininteligible de lo que era en un principio.

Con Irene Vasilachis hemos sostenido largas conversaciones sobre el análisis del discurso y el desafío de integrarlo a otras prácticas científicas en la investigación interdisciplinaria. En el mismo sentido, Juan Héctor Fuentes y Leonardo Funes me aconsejaron acerca de los aspectos textuales del análisis y la transcripción, abriéndome las puertas del SECRIT para las dudas ecdóticas que acompañaron los comienzos de esta investigación. También en esta misma dirección, los comentarios realizados por Guiomar Ciapuscio y Fortunato Mallimaci a mi tesis de maestría fueron de gran utilidad –teórica, metodológica y empírica- para la elaboración de esta que presento ahora.

Un agradecimiento especial debo a Stefan Hagel, de la Universität Wien, autor del programa *Classical Text Editor*, con el cual realicé las transcripciones del archivo fotográfico, que me cedió generosamente una licencia del software para que pudiera emplearlo en su versión completa.

Lucio Gera me puso en la pista de los borradores que tan cuidadosamente archivó, junto a una enorme cantidad de materiales inéditos que documentan los procesos, tensiones y dudas que acompañaron al catolicismo posconciliar en la América Latina. Del mismo modo, Marcelo González me permitió acceder a esos y otros materiales, a pesar de las condiciones institucionales adversas, siempre en medio de conversaciones inteligentes (obviamente, por su parte). También deseo agradecer al personal de la biblioteca de la Facultad de Teología de la UCA, del Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina y de la Hemeroteca de la Biblioteca del Congreso de

la Nación que, en el marco de limitaciones estructurales evidentes, me permitieron trabajar con la documentación necesaria y nunca me dejaron a gamba.

Mónica Zoppi-Fontana, Ivânia dos Santos Neves, Mónica Vasconcellos Cruvinel, Carolina de Paula Machado y Angelita Martínez acompañaron, en otras latitudes, los primeros pasos en la escritura de la tesis.

Los proto-capítulos de este trabajo fueron leídos, en alguna ocasión más de una vez, por colegas y amig@s a l@s que debo mucho: María Soledad Catoggio, Luis Miguel Donatello, Humberto Cucchetti, Joaquín Algranti, Cecilia Cross, Florencia Rizzo, Patricia Dreidemie e Ignacio Martínez.

Much@s colegas y amig@s templaron su paciencia escuchándome hablar de este trabajo en ámbitos institucionales, académicos y étlicos. Agradezco entonces aquí a Sebastián Carenzo, Florencia Partenio, Florencia Alam, Daniela Lauría, Karina Savio, Verónica Zaccari, Gonzalo Blanco y Nicolás Bermúdez.

El aspecto logístico de la investigación fue generosamente apoyado por el personal del CEIL-PIETTE, especialmente por María Laura Jiménez, Anabella Bustos y Pablo Almada.

También las personas que entrevisté me cedieron su tiempo y a veces sus archivos personales, sin ninguna obligación e incluso a pesar de las reticencias que pudieran haber tenido. Agradezco entonces a Alcides Jorge Pedro Casaretto, Carmelo Juan Giaquinta, Emilio Bianchi di Cárcano, Fernando Gil, Justo Oscar Laguna, Lucio Gera, Miguel Esteban Hesayne, Nelson Dellaferrera, Jorge Oesterheld, Inés Farías, Sergio Alfredo Fenoy, Silvia Cymbalista de Mariano, Silvia Bell OSB y Luisa Ripa Alsina.

Deseo agradecer también a mis amigos de tantos años, con los cuales hemos compartido tiempos y espacios amplios y heterogéneos. Ale, Luchi y el Gallego estuvieron siempre, especialmente cuando más los necesitaba –es decir, cuando era necesario salir de la tesis y reencontrarse con el mundo. Agus, Guido y Leo, desde el mundo de la música, también se vieron obligados a escuchar de esta tesis; espero que por última vez.

Hubiera sido imposible, no ya la tesis sino esta incipiente carrera mía, sin el apoyo y la compañía de mi familia. Sé que siempre puedo confiar en mis padres (Rolo y Estela) y mis hermanos (José Luis, Julio César y Santiago), y esa confianza aligera el peso del trabajo y la distancia. También, desde Navarro, mis abuelos (Julia y Manuel,

Rosa y Rodolfo), tíos (María Rosa, Miguel y Clarita) y primos (Ale, Tiny, Male y Pablo) están siempre donde los pueda necesitar.

Y Soledad, que ya ha sufrido dos tesis, algunos viajes, tantos años sin vacaciones; cambios de ánimo, tanto en la salud como en la enfermedad. Pero con quien soy tan feliz. Gracias.

## Convenciones y abreviaturas empleadas

### 1. Referencias al corpus

**B 1, 2, n.** Primer borrador, segundo borrador, etc.

**A1, 2, n.** Primer abrochado, segundo abrochado, etc.

**F1, 2, n.** Primer folio, segundo folio, etc.

**P.** Texto publicado del documento. Se cita por los números de párrafo<sup>1</sup>.

**r.** Cara recta de un folio. Sólo se aclara cuando el mismo ha sido escrito en ambas caras.

**v.** Reverso de un folio.

De esta manera, B2 A9 F5 v. significa: reverso del quinto folio del noveno abrochado del segundo borrador.

P 150 significará: párrafo N° 150 del texto publicado de *Iglesia y comunidad nacional*. Los documentos episcopales o papales se citarán según esta convención.

### 2. Convenciones de transcripción

Adoptamos las convenciones habituales en las ediciones genéticas de la Colección Archivos. De este modo, las citas en el cuerpo de la tesis a los materiales genéticos pueden efectuarse del siguiente modo.

Los fragmentos manuscritos van transcritos en *cursiva*.

Los fragmentos mecanografiados, en letra recta.

Los interlineados se ubican entre paréntesis angulares < >.

Las tachaduras manuscritas son ~~tachadas~~.

Las tachaduras mecanografiadas se representan, como en el original, con xxxx.

Las aclaraciones o comentarios al texto citado van entre corchetes [].

En el cuerpo de la tesis no se aclara, a menos que sea necesario, el instrumento utilizado en la escritura (lápiz, tinta, marcador, etc.) ni el color (negro, azul, rojo, etc.).

---

<sup>1</sup> Realizamos las citas según la cuarta reimpresión del documento, Claretiana, 1982. Hemos cotejado este texto con la primera impresión, de julio de 1981, y con las versiones recogidas en *Documentos del Episcopado Argentino. 1965-1981. Colección completa del magisterio posconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Claretiana, Buenos Aires, 1982 y con *Iglesia y democracia en la Argentina*, Oficina del Libro de la CEA, Buenos Aires, 2006. No encontramos diferencias entre las cuatro versiones consultadas.

Estas diferencias pueden apreciarse en la opción *Lectura simultánea* en el apéndice en DVD-ROM.

### **3. Organismos oficiales de la Iglesia católica**

**CEA.** Conferencia Episcopal Argentina

**CELAM.** Consejo Episcopal Latinoamericano

**I CELAM.** Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Río de Janeiro, Brasil, 1955.

**II CELAM.** Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín, Colombia, 1968.

**III CELAM.** Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla de los Ángeles, México, 1979.

**IV CELAM.** Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, República Dominicana, 1992.

**V CELAM.** Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Aparecida, Brasil, 2007.

**COEPAL.** Comisión Episcopal de Pastoral (1966-1973).

### **4. Documentos del episcopado argentino**

**DHC.** Dios, el Hombre y la Conciencia, 1984.

**EDS.** Evangelio, Diálogo y Sociedad, 1983.

**ICN.** Iglesia y Comunidad Nacional, 1981.

**LIPAS.** Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización, 1990.

**SM.** Documento de San Miguel, 1969.

### **5. Documentos del episcopado latinoamericano**

**DM.** Documento de Medellín, II CELAM, 1968.

**DP.** Documento de Puebla, III CELAM, 1979.

**SD.** Documento de Santo Domingo, IV CELAM, 1992.

### **6. Documentos del Concilio Ecuménico Vaticano II**

**DV.** Dei Verbum. Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación. 1965.

**GS.** Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. 1965.

**LG.** Lumen Gentium. Constitución Dogmática sobre la Iglesia. 1964.

## **7. Documentos papales**

**MM.** Mater et Magistra. Encíclica de Juan XXIII, 1961.

**OA.** Octogesima Adveniens. Carta Apostólica de Pablo VI, 1971.

**PP.** Populorum Progressio. Encíclica de Pablo VI, 1967.

**PT.** Pacem in Terris. Encíclica de Juan XXIII, 1963.

**QA.** Quadragesimo Anno. Encíclica de Pío XI, 1931.

**RN.** Rerum Novarum. Encíclica de León XIII, 1891.

## **8. Grupos del catolicismo argentino**

**ACA.** Acción Católica Argentina.

**APAC.** Asociación de Profesionales de Acción Católica.

**CAEH.** Centro Argentino de Economía Humana.

**CCC.** Cursos de Cultura Católica.

**CIAS.** Centro de Investigación y Acción Social.

**CIOS.** Centro de Investigación y Orientación Social.

**COEPAL.** Comisión Episcopal de Pastoral.

**CONFER.** Confederación Argentina de Religiosas.

**ICRS.** Instituto de Cultura Religiosa Superior.

**JEC.** Juventud Estudiantil Católica.

**JOC.** Juventud Obrera Católica.

**JUC.** Juventud Universitaria Católica.

**MoRAC.** Movimiento Rural de Acción Católica.

**MSTM.** Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

**PDC.** Partido Demócrata Cristiano.

**TP.** Teología del Pueblo

**UCA.** Universidad Católica Argentina.

**UFDC.** Unión Federal Demócrata Cristiana.

**USCA.** Unión de Scouts Católicos de Argentina.

## **9. Otras abreviaturas**

**DSI.** Doctrina Social de la Iglesia

**DSN.** Doctrina de la Seguridad Nacional

**TL.** Teología de la Liberación

## Presentación de trayectorias clave

Presentamos aquí algunas trayectorias esquemáticas de actores relevantes en el caso analizado para agilizar la lectura de los primeros tramos de esta tesis, dejando para más adelante la presentación detallada. Para establecerlas, hemos triangulado entrevistas a informantes clave, artículos de prensa y bibliografía especializada. Para los casos que no fueron entrevistados, indicamos las fuentes privilegiadas. Los criterios del muestreo teórico son explicitados en el Capítulo 1, 1.3.

Todos los informantes aceptaron expresamente ser citados con su nombre y apellido.

### **Protagonistas y personajes secundarios del acontecimiento**

**Bianchi di Cárcano, Emilio:** Sacerdote y obispo, nacido en Buenos Aires en 1930. Proveniente de sectores medios, estudió Ciencia Política en España. Fue consagrado obispo a los 46 años. Dedicado generalmente a tareas de pastoral, fue presidente de la Comisión Episcopal de Educación desde 1980. Miembro del Grupo de San Isidro.

**Casaretto, Alcides Jorge Pedro:** Obispo, nacido en Buenos Aires en 1936. Proveniente de sectores altos, realizó estudios universitarios en ingeniería antes de ingresar al Seminario. Fue militante y dirigente estudiantil de la Democracia Cristiana, luego se vinculó al radicalismo. Consagrado obispo a los 40 años. Miembro del Grupo de San Isidro, amigo personal de Laguna, conoció el documento en su fase redaccional pero sin participar en ella. Presidió la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

**Cymbalista, María Cándida:** Religiosa y Abadesa benedictina, nació en la Pcia. de Entre Ríos en 1925, murió en Córdoba en 2002. De una familia de clase media, estudió y se graduó como profesora en Filosofía y Ciencias de la Educación, tomando los hábitos religiosos a los 29 años. Fundadora de la Abadía *Gaudium Mariae* en San Antonio de Arredondo, Córdoba, participó de la redacción del documento por medio de un pedido de Karlic, enviando tres colaboraciones.

**Dellaferrera, Nelson:** Sacerdote, doctor en Derecho Canónico, nacido en la Pcia. de Córdoba en 1932. Hijo de inmigrantes, proveniente de sectores populares, ingresó al seminario menor de Córdoba a los 12 años. Estudió derecho canónico en la Universidad Gregoriana. Protagonizó los “reportajes” y los incidentes de la parroquia Cristo Obrero en 1964. Miembro fundador del MSTM, vivió siempre en Córdoba, siendo muy cercano a los obispos Angelelli y, en menor medida, Primatesta, con quien colaboró en la codificación del *Codex Iuris Canonici* de 1983. Miembro del tribunal eclesiástico de la Arquidiócesis de Córdoba, investigador en Historia eclesiástica. Colaboró estrechamente en el grupo productor de ICN.

**Gera, Lucio:** Sacerdote y doctor en Teología, nacido en Italia en 1928. Proveniente de sectores populares, ingresó a los 12 años en el seminario de Devoto. Realizó estudios universitarios en Roma y se doctoró en Alemania. Fuertes vínculos con la JOC y, luego, el MSTM. Miembro prominente del equipo de peritos de la COEPAL. Fue el organizador de la Facultad de Teología de la UCA y formador de generaciones de sacerdotes, obispos y teólogos. Participó como perito del episcopado argentino en las II y III CELAM. Encabezó el grupo productor de ICN.

**Giaquinta, Carmelo Juan:** Sacerdote, obispo y doctor en Historia de la Iglesia, nacido en 1930. Hijo de inmigrantes de sectores populares, ingresó al seminario a los 12 años. Estudió en París y en la Universidad Gregoriana, donde se doctoró. Docente de la UCA, sucedió a Gera, de quien era amigo, como decano de la Facultad de Teología. Periférico cercano del MSTM, fue nombrado obispo a los 50 años. Tuvo una prominente carrera como obispo de Resistencia. Participó de la primera reunión del grupo productor de ICN, mientras era obispo auxiliar de Viedma.

**Gil, Fernando:** Sacerdote, nacido en Morón en 1966. Actualmente bibliotecario de la Facultad de Teología de la UCA. En 1981 era seminarista y actuó como “correo” entre Gera y Laguna.

**Hesayne, Miguel Esteban:** Sacerdote y obispo, nacido en Azul en 1922. Consagrado obispo de Viedma a los 53 años, se destacó en la denuncia de violaciones a los derechos humanos durante la última dictadura militar. Luego encabezó movimientos de enfrentamiento al neoliberalismo en la misma diócesis.



**Karlic, Estanislao Esteban:** Obispo y teólogo nacido en la Pcia. de Córdoba en 1926, cursó estudios de Derecho antes de ingresar al Seminario Mayor a la edad de 21 años. Estudió en la Universidad Gregoriana de Roma, donde recibió su grado de Licenciado en filosofía y teología. Consagrado obispo en 1977, fue auxiliar de Primatesta en la Arquidiócesis de Córdoba. Esta era la función que desempeñaba cuando, como vicepresidente de la Comisión Episcopal de Fe y Teología, redactó el esquema inicial y participó activamente de la escritura de ICN.

**Laguna, Justo Oscar:** Obispo, nacido en Buenos Aires en 1929. Proveniente de sectores altos, realizó estudios universitarios en filosofía antes de ingresar al Seminario Mayor. Tuvo experiencia parroquial y fue consagrado obispo a los 46 años. Con múltiples vínculos con intelectuales seculares, encabezaba el “Grupo de San Isidro”, que reunía principalmente a obispos simpatizantes con el radicalismo. Era presidente de la Comisión Episcopal de Fe y Teología que presentó ICN. Participó de manera muy lateral en el proceso de redacción.

**Novak, Jorge:** Sacerdote y obispo, nacido en la Pcia. de Buenos Aires en 1928. Proveniente de sectores populares, ingresó en su adolescencia a la Congregación del Verbo Divino. Doctor en Historia de la Iglesia por la Universidad Gregoriana. Consagrado obispo en 1976. Fundador del MEDH y la APDH.

**Palacios Videla, Ignacio:** Laico, abogado y periodista, nacido en Buenos Aires en 1932. De clase media, militó en la Democracia Cristiana y luego en el justicialismo. Vinculado al grupo de la COEPAL, trabajó también en el ICRS y fue miembro de la Comisión de Justicia y Paz del episcopado a partir de 1981. Cercano a Lucio Gera, escribió tres colaboraciones para ICN a su pedido.

### **Funcionarios**

**Farías, Inés:** Laica, actualmente Archivista de la CEA y Presidente de la Comisión Diocesana de Bienes Culturales de San Nicolás.

**Fenoy, Sergio Alfredo:** Sacerdote y obispo, nacido en Rosario en 1959. Proveniente de sectores populares, ingresó al seminario menor a los 16 años. Realizó su doctorado en

Derecho Canónico en la Universidad Gregoriana. A la edad de 40 años fue consagrado obispo y nombrado Secretario General de la CEA, cargo que desempeña hasta el día de hoy.

**Oesterheld, Jorge:** Sacerdote y periodista nacido en Buenos Aires en 1948. Proveniente de una familia de profesionales, ingresó al Seminario Mayor y fue ordenado en 1976. Estudió Teología y Ciencia Política en España. A su vuelta, fue destinado a la diócesis de Morón, con Justo Laguna. Actualmente se desempeña como Jefe de Prensa de la CEA.

### **Fuentes secundarias empleadas en la construcción de trayectorias**

Para reconstruir las trayectorias de los actores que, por motivos de accesibilidad o por fallecimiento, no entrevistamos, empleamos –además de las entrevistas citadas más arriba y fuentes periodísticas de la época- las siguientes fuentes.

Para el caso de *María Cándida Cymbalista*, que ha fallecido, entrevistamos personalmente a su sobrina, Silvia Cymbalista de Mariano. Por correo electrónico, hicimos llegar un breve cuestionario a la Hna. Silvia Bell, del monasterio *Gaudium Mariae*, que respondió por escrito. Además consultamos su autobiografía inédita.

Para *Ignacio Palacios Videla*, que se encuentra psiquiátricamente incapacitado, nuestra fuente principal fue la Historia de Vida realizada por A. J. Soneira sobre una entrevista realizada el 8 de octubre de 1986 como parte del trabajo de campo de su tesis doctoral (v. Bibliografía) que obra en los archivos del CEIL-PIETTE de CONICET. Además consultamos uno de los foros de la democracia cristiana en Argentina, en el que escriben muchos de los protagonistas del PDC, accesible en <http://elistas.egrupos.net/lista/democraciacristiana/archivo>.

La trayectoria de *Estanislao Esteban Karlic*, que vive en el Seminario de Paraná, Entre Ríos, y a quien no pudimos entrevistar, fue construida a partir de artículos de prensa, especialmente el aparecido en el diario *La Opinión Digital* del 24 de noviembre de 2007, disponible en <http://www.laopinion.com/primerapagina/?rkey=0000000000002717250>. También la cronología ofrecida en Wikipedia: [http://en.wikipedia.org/wiki/Estanislao\\_Esteban\\_Karlic](http://en.wikipedia.org/wiki/Estanislao_Esteban_Karlic).

Por último, para la trayectoria de *Jorge Novak*, además de las obras citadas en la bibliografía, contamos con la entrevista realizada por Luisa Ripa Alsina y Mario Fort el 5 de enero de 1996, que obra en el archivo de la Universidad Nacional de Quilmes.

## Introducción

La investigación que presentamos en esta tesis se enmarca en la preocupación, relativamente reciente en la Argentina, de las ciencias sociales por las relaciones entre religión y política. En ese sentido, este trabajo se interroga específicamente por la formulación de demandas político religiosas dentro del sector dirigente del catolicismo, constituido por el episcopado y los cuadros medios vinculados orgánicamente con él, en los últimos años de la dictadura militar de 1976-1983.

El presupuesto histórico del que partimos es que el factor religioso en general, y el catolicismo en particular, ha participado, muchas veces decisivamente, de la vida política de nuestro país desde la década de 1930. En efecto, es posible detectar en el golpe de Estado de Uriburu el comienzo de una ofensiva católica sostenida por diversas alianzas entre el poder religioso, el poder político y el poder militar que se prolongaron, bajo distintas modalidades, hasta finales de la dictadura inaugurada en 1976. La re-institucionalización de la democracia política en 1983, y su posterior consolidación, fue un acontecimiento que obligó a diversos actores políticos, entre ellos la jerarquía católica, a modificar sus estrategias institucionales y reformular sus relaciones con el Estado y con la Sociedad civil.

Desde el punto de vista teórico, el trabajo articula conceptos provenientes de la sociología política del catolicismo y del análisis del discurso. Esta articulación se justifica por la construcción de un objeto, el discurso, que, en palabras de M. Pechêux (1975), es integralmente histórico e integralmente lingüístico. Metodológicamente, entonces, hemos considerado necesario llevar adelante nuestra investigación articulando métodos de la sociología y la lingüística.

En este sentido, hemos privilegiado la perspectiva del *análisis de caso* como un modo de acceder a la problemática general, intentando recuperar –a partir de la singularidad del acontecimiento analizado– algunas de las características más generales del problema. Esto, sin embargo, no permite inferir ninguna generalización de nuestro análisis; por el contrario, las conclusiones de este trabajo deberán ser contrastadas con otros análisis semejantes para extender el campo explicativo de una eventual teoría

sustantiva. Como señalara recientemente C. Ginzburg, “un cas bien choisi et étudié en profondeur suffit à jeter les bases d’une réflexion théorique” (Ginzburg 2007 : 44).

El caso seleccionado es el del documento *Iglesia y comunidad nacional* (1981), que analizaremos desde el punto de vista de su génesis, su circulación y su reconocimiento. El decurso que nos llevó a escoger este acontecimiento discursivo es largo y quizás no del todo pertinente. Destacaremos aquí, sin embargo, algunos de los motivos por los cuales nos hemos detenido en él.

*Iglesia y comunidad nacional* (en adelante, ICN) fue reconocido, tanto por sus contemporáneos como por analistas posteriores hasta la actualidad, como el documento más importante del episcopado argentino. Los motivos son variados, y algunos de ellos serán expuestos y, eventualmente, debatidos en esta tesis. En esta sección introductoria, basta con señalar que en él se efectuó, por primera vez, una clara fundamentación y opción del episcopado católico argentino por el sistema democrático de gobierno durante la propia dictadura militar. Todavía no hay acuerdo, entre los historiadores, si los años 1980-1981 –es decir, los años de génesis de ICN- eran concebidos por los contemporáneos como los últimos de la dictadura. Fue, ciertamente, un período en el cual la salvaje represión ejercida entre 1975 y 1979 decayó ostensiblemente. Al mismo tiempo, el premio Nobel de la Paz otorgado a Leonardo Pérez Esquivel, sumado a la actividad militante de numerosos exiliados en el exterior, restaban credibilidad a un gobierno que ya no contaba, en cada vez más amplios sectores de la población, con la legitimidad de ejercicio de sus primeros años. Simultáneamente, la opinión pública comenzaba a cuestionar al gobierno militar y los reclamos de democratización –de diversos tipos- se hacían oír en distintos medios.

El catolicismo se encontraba atravesado por las mismas demandas y los mismos conflictos. En él también podemos encontrar defensores y detractores del gobierno militar. De sus filas salieron numerosos represores y reprimidos; militantes y apolíticos; FAMUS y las Madres de Plaza de Mayo.

ICN vino, entonces, a sentar una posición *oficial* de la Iglesia argentina al respecto; tardía para algunos, heroica para otros. Para nosotros, el concepto mismo de *Iglesia* se encuentra errado, y lo que el documento hizo fue cristalizar, después de luchas y conflictos entre distintos sectores de la jerarquía católica –eco, sin dudas, de los distintos sectores del catolicismo-, una posición relativamente consensuada, negociada,

entre esos sectores, que permitiera que la mayor parte de los católicos pudiera *reconocerse* en ella.

Desde el punto de vista de la constitución del *dossier* de materiales genéticos, prácticamente desde que comenzáramos la investigación de nuestra tesis de maestría en 2003 supimos de la existencia de los borradores de ICN y comenzamos entonces su búsqueda. Aún cuando no tuviéramos todavía la intención de llevar a cabo el análisis que presentamos aquí, preguntamos por ellos a los distintos entrevistados que fuimos contactando. Recién en el año 2006, en circunstancias que presentaremos en el capítulo 4, pudimos reunirnos con el material gracias a la generosidad y buena predisposición de Lucio Gera. Su examen nos permitió definir la viabilidad del estudio del caso desde diversos puntos de vista, fundamentalmente el excelente estado de conservación de cuatro etapas redaccionales y la riqueza de reformulaciones, adiciones y omisiones tanto en el proceso redaccional como en su contrastación con el texto publicado.

El mismo proceso de producción del documento nos sugirió detenernos en él para el análisis de la formulación de demandas. Su redacción, oficialmente encargada a los obispos Estanislao Karlic y Justo O. Laguna, fue llevada adelante por un grupo relativamente homogéneo de actores católicos que incluía a dos obispos, pero también sacerdotes, una religiosa y un laico. Esto nos proporcionó un asidero empírico para justificar la articulación del caso de ICN con una de las redes del catolicismo posconciliar, la llamada *Teología del Pueblo* (TP), que presentaba una original combinación de elementos políticos y religiosos, entre el peronismo y el movimiento posconciliar.

Consideramos que esta articulación dio lugar a una relación de *demanda*, en la cual los actores de la TP, al encontrarse en posición de dar voz al episcopado, intentaron hacer que los objetivos y reclamos de un sector particular del catolicismo fueran asumidos por la jerarquía en su conjunto. Ésta, sin embargo, no dejó de hacer valer su posición de poder, y en buena medida observaremos en la tesis de qué modo ejerció un control interpretativo sobre el texto.

Metodológicamente, analizaremos durante la etapa de redacción de los borradores los procedimientos empleados por el grupo de redactores para formular sus demandas en términos aceptables para el episcopado. Luego, mediante el contraste con el texto publicado, estableceremos en qué medida el episcopado las reconoció y se apropió de ellas o las rechazó, ejerciendo un control efectivo sobre la materialidad del

documento. Por último, en textos de prensa gráfica de la época de publicación, analizaremos los *efectos* de esas demandas en diferentes actores, para ver si fueron reconocidas o ignoradas y, en el primer caso, si fueron aceptadas o impugnadas por los actores de la opinión pública.

A diferencia de nuestra tesis de maestría (Bonnin 2007), no nos interrogamos por los factores estructurales del discurso católico, que se mantienen estables en el mediano o largo plazo, sino por un acontecimiento en su singularidad. Esto hace que el trabajo que presentamos aquí no se organice en términos formales, a partir del funcionamiento de una dimensión o procedimiento lingüístico determinado, sino a partir de un objeto multidimensional, las demandas discursivas, que encontramos en el proceso redaccional. De este modo, cada capítulo apela a herramientas analíticas diferentes, que van del orden de lo macro textual (Capítulo 5) al léxico (Capítulo 6) o el semántico-conceptual (Capítulo 9). Para hacer referencia a aspectos estructurales de lo que hemos denominado el *dispositivo discursivo del episcopado*, reenviaremos a nuestra tesis de maestría, cuyo texto completo se encuentra en el apéndice en DVD-ROM de esta tesis. En él ofrecemos además una reproducción facsimilar de los borradores del documento y una transcripción de los mismos en formato PDF.

## Capítulo 1- Redes sociales y redes de sentido en la formulación de demandas político-religiosas

### 1. Diseño flexible y métodos cualitativos en el trayecto de esta investigación

La investigación doctoral, cuyos resultados presentamos en esta tesis, es producto de una serie de desplazamientos desde su primera formulación, motivados por el devenir de la indagación.

Esto no es sino una consecuencia de la perspectiva metodológica adoptada en la formulación de un *diseño flexible* (por oposición a *diseño estructurado*; cfr. Mendizábal 2006: 66-68) en el cual no partimos de hipótesis ni de una definición *a priori* del objeto de análisis y el corpus, sino de un conjunto de propósitos e interrogantes provisorios para orientar la exploración de un tema. En palabras de N. Mendizábal,

El concepto de flexibilidad alude a la posibilidad de advertir durante el *proceso* de investigación situaciones nuevas e inesperadas vinculadas con el tema de estudio, que puedan implicar cambios en las preguntas de investigación y los propósitos; a la viabilidad de adoptar técnicas novedosas de recolección de datos; y a la factibilidad de elaborar conceptualmente los datos en forma original durante el proceso de investigación (Mendizábal 2006: 67)

Para el análisis del discurso, este tipo de diseño tiene una consecuencia fundamental, puesto que implica abandonar tanto una concepción tradicional de *marco teórico*, el cual estructura la investigación de manera que ésta sólo pueda confirmar una teoría preexistente con nuevos datos empíricos (Blommaert 2006: 14 y ss.) como una concepción tradicional del *corpus* como totalidad clausurada en relación a una serie estable de condiciones de producción (Beacco 2002: 148-151).

En este sentido, consideramos necesario presentar en primer lugar los desplazamientos que subyacen a nuestra investigación para explicitar las condiciones en las cuáles esta se desarrolló, sus potencialidades y, por supuesto, sus límites.

#### 1.1. Problemas metodológicos en el diseño original

El proyecto de investigación que nos habíamos propuesto en una primera instancia consistía en comparar los textos publicados por las Asambleas Plenarias entre 1981 y 2002 (un *corpus* de 42 textos de extensión sumamente variable) con las reformulaciones de esos mismos textos llevadas a cabo por diversos obispos de manera



individual. De esta manera esperábamos analizar las bases del consenso y los límites del disenso dentro del episcopado en una doble dimensión, interrogándonos: a) ¿hasta qué punto los obispos como individuos podían reformular y reinterpretar sus propios documentos colectivos?; b) ¿hasta qué punto los obispos como individuos podían diferenciarse entre sí?. Dada la cantidad de obispos (140), habíamos diseñado una tipología *a priori* para la construcción de la muestra en función de criterios sociodemográficos cuantitativos que, implícitamente, suponían un grado de representatividad sobre el universo, subordinando el muestreo teórico a presupuestos cuantitativos como suponer que las variables “edad”, “año de consagración”, etc. eran – de por sí- relevantes. Sin embargo, diversos factores conspiraron en contra de este primer diseño:

- 1) El primero es de naturaleza *epistemológica*. Los criterios de muestreo implicaban una concepción cuantitativa del objeto de estudio. Sin embargo, los interrogantes que nos realizamos acerca de dicho objeto refieren a motivaciones, representaciones, relaciones intersubjetivas. En suma, las dimensiones del objeto que pretendíamos analizar eran de naturaleza cualitativa, en tanto que se trataba de comprender a un conjunto de sujetos a partir de sus trayectorias, las redes de las que participaban, su visión del mundo y sus posicionamientos respecto de la Iglesia, la religión y la política. De esta manera, el diseño original sufría de una contradicción entre paradigmas epistemológicos (Vasilachis de Gialdino 1992).
- 2) El segundo elemento que nos llevó a desestimar nuestro plan original es del orden de la *factibilidad*. La etapa exploratoria nos mostró que la Iglesia católica, a pesar de su estructura centralizada y su férreo sistema jerárquico, no cuenta con un archivo centralizado en condiciones de llenar los requerimientos de exhaustividad que un estudio cuantitativo requiere. De esta manera, no era posible reunir un *corpus* de textos individuales que satisficiera los criterios de muestreo previstos, sino que encontrábamos gran cantidad de materiales de algunos obispos –generalmente cercanos a la Capital Federal- y prácticamente nada de otros –generalmente de provincias más pobres. Por otra parte, si bien algunos prelados archivaron todas sus intervenciones públicas, otros no han dejado mucho testimonio de sus propias palabras. Además, el corpus así reunido incluiría condiciones de producción muy heterogéneas, perteneciendo incluso a géneros discursivos diferentes, lo cual condicionaba hasta la nulidad la posibilidad de llevar a cabo un análisis comparativo.

- 3) El tercer motivo de nuestra decisión de cambiar el objeto empírico fue de orden *metodológico*, como consecuencia de las estrategias cualitativas empleadas, que dieron lugar a una “deriva” (que, en una investigación cuantitativa, hubiera sido calificada de “sesgo”) en la selección de informantes clave y los contactos realizados por ellos mismos a través de la técnica de “bola de nieve”. En un proceso mediante el cual la interacción entre el investigador y los sujetos entrevistados da cuenta de un proceso cooperativo de construcción del conocimiento (Vasilachis de Gialdino 2003), los propios actores y sus relaciones mutuas, en relación con nuestros propósitos de investigación, hicieron surgir una trama de sujetos, instituciones y discursos que se cruzan en el acontecimiento del documento *Iglesia y comunidad nacional*.
- 4) Por último, como en toda investigación flexible, la etapa exploratoria nos acercó a informantes clave inesperados en un comienzo. Allí conocimos a Lucio Gera el cual nos permitió, después de varias zozobras que describiremos en el Capítulo 4, acceder a los borradores del documento *Iglesia y comunidad nacional*, archivados en la Biblioteca de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. El hallazgo de este acervo documental, sumado a los factores antes señalados, nos llevó a un cambio de rumbo en la investigación, decidiéndonos por un *análisis de caso* articulado con las herramientas de la *crítica genética* desde la perspectiva general del *análisis del discurso*.

El documento, como configurador de un acontecimiento discursivo, reviste de una gran significación histórica, política y discursiva sobre la cual nos detendremos a lo largo de la tesis. En primer lugar, se trata de un documento reconocido como referente hasta el día de hoy en el magisterio católico argentino (Farrell 1984; González 1999) al presentar una fundamentación teológica de la democracia. En segundo lugar, su lectura inmediata por parte de actores políticos (como, por ejemplo, la Multipartidaria) legitimó y unificó reclamos de democratización en los últimos años de la dictadura militar de 1976-1983. En tercer lugar, fue empleado como cita de autoridad con finalidades heterogéneas y hasta contradictorias: desde la exigencia del Juicio a la Junta Militar hasta su impugnación y la fundamentación de los indultos de C. Menem<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cuyo hermano había citado el mismo documento para negarse a aprobar la Ley de Obediencia Debida: “Yo comparto esos objetivos (paz y unidad) pero quiero recordar que el documento de la conferencia

## 1.2. El análisis de caso y los interrogantes de nuestra investigación

El estudio de caso no define una metodología sino un modo de construcción de un objeto de estudio (Stake 1994: 236), lo cual supone priorizar sus propiedades específicas antes que el empleo de un método o una serie de recursos formales definidos *a priori* (*idem*; Arnoux 2006: 19 y ss.).

En este sentido, coincidimos con Neiman y Quaranta (2006) al señalar la extensión empírica de los estudios de caso y el tipo de conocimiento que se puede generar a partir de ellos:

El caso o los casos de un estudio pueden estar constituidos por un hecho, un grupo, una relación, una institución, una organización, un proceso social, o una situación o escenario específico, construido a partir de un determinado, y siempre subjetivo y parcial, recorte empírico y conceptual de la realidad social, que conforma un tema y/o problema de investigación. Los estudios de casos tienden a focalizar, dadas sus características, en un número limitado de hechos y situaciones para poder abordarlos con la profundidad requerida para su comprensión holística y contextual (Neiman y Quaranta 2006: 218)

Por los motivos detallados en el apartado anterior, el caso que analizaremos es el de *Iglesia y comunidad nacional*, documento publicado por el episcopado argentino el día 1º de julio de 1981. Ahora bien ¿qué significa analizar un *texto* como *caso*?

El concepto de *acontecimiento discursivo* (Pêcheux 1984) nos permite conceptualizar discursivamente el estudio de caso único, puesto que obliga a:

restituer à l'énoncé sa singularité d'événement: il n'est plus simplement considéré comme la mise en jeu d'une structure linguistique, ni comme la manifestation épisodique d'une signification plus profonde que lui; on le traite dans son irruption historique; ce qu'on essaie de mettre sous le regard, c'est cette incision qu'il constitue, cette irréductible – et bien souvent minuscule – émergence. (Foucault 1968: 706, *apud* Scollier 2007)

Por este motivo, a partir de las investigaciones en la articulación de la historia y el análisis del discurso (Goldman 1989; Guihaumou, Maldidier y Robin 1994), consideramos necesario destacar la irreductibilidad del acontecimiento a fenómenos de

---

Episcopal Argentina, llamado "Iglesia y comunidad Nacional", publicado en 1981, sostiene en su parágrafo 64 B que 'la reconciliación social debe estar cimentada en la verdad y basada en la justicia'. Desde este punto de vista me parece indiscutible que de convertirse en ley este proyecto no vamos a lograr la reconciliación nacional porque no se va a cimentar en la verdad ni basar en la justicia...Lo que se quiere es investigar la verdad para que se haga justicia. Ahí está el acierto de este documento episcopal que dice que la reconciliación nacional debe estar cimentada en la verdad y basada en la justicia. Recuerdo las sabias palabras pontificias: 'Si quieres la paz, lucha por la justicia'. Yo quiero la paz de mi país y por eso lucho por la justicia. Este es el sentido de mi voto" (*apud* Lozada 1998)

estructura, de procesos históricos, de prácticas sociales. Todo acontecimiento se inscribe y emerge en estas condiciones de producción, pero no se agota en ellas. Más aún, se distingue precisamente por su singularidad, la cual no necesariamente indica una *ruptura* sino una configuración particular de factores de diversa naturaleza. Como señala J. Guilhaumou,

L'évènement discursif ne procède pas d'un enchaînement causal dans la mesure où toute situation historique n'engendre pas obligatoirement un événement discursif. Le site discursif de l'évènement relève plus d'une présentation subjective que d'une représentation *a priori*: sa manière d'être lui est immanente, donc irréductible à toute situation historique (Guilhaumou 2002: 246)

De esta manera, la orientación argumentativa general de la tesis intenta inscribir a *Iglesia y comunidad nacional* en dos dimensiones constitutivas: la singularidad de su irrupción y la regularidad de sus condicionamientos. De aquí que podamos encontrar una tensión que define nuestro objeto de estudio y, a la vez, atraviesa nuestra tesis. Por una parte, atenderemos a la heterogeneidad, la creatividad y la polisemia; por otra, a la homogeneidad, la reproducción y el control de la interpretación. Esta tensión no implica asumir oposiciones como individuo vs. institución o producción vs. reproducción, sino construir un objeto que existe *en* la tensión, la cual es constitutiva tanto de aquellas condiciones que lo convierten en un producto altamente condicionado como de las que le otorgan un grado de singularidad inédita.

Esto nos lleva a interrogarnos acerca de las condiciones de emergencia y legibilidad de *Iglesia y comunidad nacional*, preguntas sobre las que volveremos a lo largo de la tesis: ¿Cuáles fueron las posibilidades de creación de los actores involucrados? ¿Cuáles sus límites? ¿Cuáles los procedimientos empleados en ese proceso? ¿Cuáles los empleados para controlar y encauzar los borradores dentro de los criterios de legitimidad del discurso episcopal? ¿De qué manera se articularon estas tensiones con otras, previas, presentes en las redes político-religiosas de la Argentina de finales de la década de 1970?

### **1.3. Unidades de análisis, materiales y corpora**

Para dar respuesta a los interrogantes que nos hemos formulado, en el marco del caso de *Iglesia y comunidad nacional*, hemos construido diferentes unidades de análisis en orden a observar su interacción.

Para responder a un conjunto de interrogantes que atañen al aspecto sociológico del acontecimiento, la primera unidad son los sujetos, comprendidos como *actores* dotados de trayectorias sociales específicas y que establecen relaciones con otros actores. Esto nos lleva a configurar una segunda unidad, que son las *redes* de las que participan de manera inmediata y aquellas con las cuales se relacionan por medio de vínculos débiles (Granovetter 1983). Las unidades de recolección son establecidas a partir de una triangulación entre fuentes diversas: a) entrevistas a informantes clave; b) entrevistas a los actores<sup>2</sup>; c) fuentes secundarias de dos tipos: i) bibliografía especializada proveniente del ámbito de la historia, la sociología y la teología; ii) documentos y artículos periodísticos de la época.

Para interrogarnos acerca de su dimensión lingüística, tomaremos a los *textos* como unidad de análisis, en tanto que enunciados o secuencias de enunciados dotados de coherencia y cohesión, esto es, considerados como unidades semántico-funcionales en un proceso semiótico (Halliday 1978). La unidad de recolección es diferenciada: a) sobre la producción, analizaremos los cuatro borradores y el texto publicado del documento; b) para la recepción, nos detendremos en artículos periodísticos, declaraciones, comunicados y editoriales publicados en la prensa gráfica de la época, tanto confesional como no confesional.

Por último, la integración de ambas dimensiones nos permite caracterizar la unidad de análisis como *discurso*. En efecto, éste no es una unidad observable empíricamente sino construida de manera teórica (Verón 1975) a partir del establecimiento de correlaciones entre dos series de datos de naturaleza diferente. Comprendiendo al discurso como *lenguaje en acción* (*language-in-action*, Blommaert 2006: 2, 16), no lo definimos ni exclusivamente por el lenguaje –y, por lo tanto, no es observable exclusivamente por la lingüística- ni solamente por la acción –por lo tanto, no reductible a la sociología.

Aquí se encuentra el carácter propiamente discursivo de nuestra investigación: en construir interpretaciones indiciales (Arnoux 2006: 19 y ss.) no causales sino *abductivas* (Eco 1990), es decir, que sean capaces de hacer emerger correlaciones entre, en nuestro caso, series de datos lingüístico-textuales y socio-históricos dando lugar a hipótesis interpretativas que no descansan en los criterios tradicionales de objetividad y

---

<sup>2</sup> Para el caso de los individuos y las redes, luego de un primer trabajo exploratorio construimos la categoría *actores vinculados a la redacción de Iglesia y comunidad nacional* para organizar el muestreo teórico y comenzamos a seleccionar los casos o informantes en función de ella, sin alcanzar el nivel de saturación teórica por el escaso tamaño de la población, que relevamos exhaustivamente.

validez interna sino en las pautas cualitativas de confirmabilidad y credibilidad (Mendizábal 2006: 91).

Los *corpora* construidos, entonces, se encuentran atravesados por estos interrogantes y fueron constituidos en el proceso mismo de investigación, puesto que

Le mode de constitution du corpus n'est donc pas, en analyse du discours, un simple geste technique répondant aux exigences ordinaires de l'épistémologie des sciences sociales : il est problématique en ce qu'il met en jeu la conception même de la discursivité, de sa relation avec les institutions et du rôle de l'analyse du discours (Beacco 2002 : 150)

En tanto que acontecimiento discursivo abordado como caso desde una perspectiva cualitativa, como lo hemos señalado anteriormente, los *corpora* construidos en base al material genético no poseen homogeneidad, representatividad ni exhaustividad (Courtine 1981: 12). Tampoco la operación de constitución de *corpora* pretende –y en esto nos diferenciamos de Courtine, acercándonos más a Gardin (1984)– operar una clausura de un espacio discursivo, precisamente porque el concepto de *acontecimiento* obliga a atravesar analíticamente espacios diferenciados, abriendo caminos plurales de acceso a la discursividad social (Angenot 1989). En este sentido, el archivo analizado –necesariamente finito– se encuentra abierto a nuevos datos y nuevos procedimientos analíticos, siendo la presente investigación sólo una aproximación interpretativa hacia algunas de sus dimensiones a partir de un conjunto de interrogantes específicos.

En ese sentido, la respuesta a nuestras preguntas de investigación exige una distinción analítica entre dos momentos del archivo, correspondientes a la *producción* y al *reconocimiento* o recepción del documento (Verón 1987).

Los materiales en producción incluyen a) un conjunto de cuatro borradores correspondientes a la etapa redaccional del documento y b) el texto publicado. Su análisis exigirá, en los capítulos siguientes, un examen de series archivísticas (Guilhaumou 2002) provenientes del campo de la teología y del magisterio católico, que serán explicitadas en su debido momento. Dado que –por motivos de funcionamiento del archivo que expondremos en el capítulo 4– tuvimos un acceso restringido a los materiales redaccionales, esta primera instancia se encuentra constituida por todos los materiales disponibles para nuestra investigación. Esto, sin embargo, no implica

exhaustividad sino restricciones que hacen a las dimensiones significantes del caso estudiado.

Los materiales en reconocimiento incluyen artículos, editoriales y comunicados publicados en la prensa gráfica y producidos por diferentes actores: del campo de la política, las Fuerzas Armadas, el propio episcopado, periodistas independientes y periodistas confesionales. Dado que nuestro interés principal se encuentra en el análisis del documento como acontecimiento, esta segunda instancia se ha ido construyendo en base a criterios intencionados de *muestreo teórico*, definido como:

el proceso de la recolección de datos para generar una teoría por la cual el analista conjuntamente selecciona, codifica y analiza su información y decide qué información escoger luego y dónde encontrarla para desarrollar su teoría tal como surge. Este proceso de recolección de información está controlado por la teoría emergente (...) Las decisiones iniciales no están basadas sobre una estructura teórica preconcebida (Glaser y Strauss 1967: 63)<sup>3</sup>

De esta manera, los análisis sobre *corpora* particulares que llevaremos a cabo en cada capítulo, en función de los conceptos y categorías construidas, implican configuraciones particulares de los materiales a analizar. Si un objeto conceptual, por ejemplo la demanda de democratización, no presenta variaciones entre el último borrador y el texto publicado, no resulta relevante para el análisis más que en la medida de su continuidad. De manera simétrica, si esta demanda es ignorada por algún actor en reconocimiento, su discurso no se integrará a ese análisis. La categoría de referencia para el muestreo, *textos que tematizaran Iglesia y Comunidad Nacional en el contexto inmediato de su publicación*, permitió la selección y contrastación de casos. En cuanto a la extensión del corpus, su limitación a los textos descriptos responde al criterio de  *saturación teórica*, lo cual

significa que agregar nuevos casos no representará hallar información adicional por medio de la cual el investigador pueda desarrollar nuevas propiedades de las categorías (Soneira 2006: 156)

## 2. Métodos empleados

Los interrogantes formulados en nuestra investigación exigieron la adopción de una serie de métodos que permitieran dar cuenta de las regularidades discursivas atendiendo a la singularidad del acontecimiento pero integrándolo a fenómenos y

---

<sup>3</sup> Para una primera aproximación del concepto de *muestreo teórico* en análisis del discurso, cfr. Sanahuja y Silva 2001.

prácticas sociales e institucionales. En ese sentido, presentaremos a continuación los métodos empleados en el análisis, las decisiones y los presupuestos adoptados.

## 2.1. Actores sociales y análisis de trayectorias

R. Scollon (2001) señala detractoramente que el Análisis Crítico del Discurso, si bien manifiesta un interés por la acción social y, de hecho, la define en muchos casos como la unidad de análisis de sus trabajos, tiende a centrarse únicamente en los textos. Como contrapartida, propone su propio enfoque analítico, el cual

se centra en la acción social, incluso cuando se ve obligado a utilizar el texto como medio para ilustrar esa acción y a asumir que esas representaciones textuales siempre habrán de subrepresentar los significados presentes en las acciones (Scollon 2001: 212)

Con una perspectiva un poco más matizada, Blommaert (2006) propone que el objeto del análisis del discurso sea un modo general de semiosis, de comportamiento significativo en el cual el aspecto lingüístico-textual es de suma importancia pero no agota el campo de análisis. De su propuesta retenemos dos aspectos: en primer lugar, el interrogante por el significado de la acción social, incluida aquella que se recoge lingüísticamente; en segundo lugar, el reconocimiento de propiedades específicas de esta última, tal que permite interpretar y comunicar significados diferenciales –y no, como en la propuesta de Scollon, residuales o “sub-representados”.

El interés por el aspecto semántico y pragmático de estas acciones discursivas pone en el centro el lugar del *sujeto*, el cual no es concebido como una mera función sobredeterminada estructuralmente, sino como un *actor* capaz de llevar a cabo acciones significativas para sí mismo y los demás *dentro de los límites estructurales que escapan a su agencia*.

Considerar al sujeto como actor, entonces, implica tener en cuenta las restricciones que comporta una determinada posición en un espacio social –de clase, profesional, etc.- pero también espacios de creatividad y autonomía en los cuales se constituye como tal. En este sentido, el actor es capaz de *prácticas creativas* (Williams 1977), definidas en los límites de la hegemonía, que no consisten en

casting off an ideology but confronting a hegemony in the fibres of the self and in the hard practical substance of effective and continuing relationships (Williams 1977: 212)



Esta forma de conceptualizar la capacidad de agencia y creatividad de los sujetos es central para el tipo de investigación que estamos realizando aquí, puesto que el análisis genético, al interrogarse por la contingencia, los paradigmas de opciones y las decisiones tomadas por un actor, nos obliga a evaluar constantemente la incidencia efectiva de la sobredeterminación, las restricciones estructurales y la obligatoriedad de las formas ideológicas.

Desde este punto de vista, observamos especialmente modos de constituir relaciones sociales, de establecer vínculos, alianzas, conflictos intersubjetivos y, por supuesto, al papel desempeñado por el lenguaje; a la dimensión significativa de estas acciones. Pero, también, su reverso: los condicionamientos institucionales en las relaciones construidas, el carácter provisorio de los vínculos; las relaciones de poder, sostenidas doblemente por factores institucionales y subjetivos. Y el lenguaje, el discurso, como un modo de concebir y construir estos vínculos, pero también de controlarlos y administrarlos.

No se nos escapa que este tipo de enfoque corre el riesgo de caer en una ilusión subjetivista, idealizada, de los actores sociales como agentes libres que eligen racionalmente a partir de una evaluación de costo/beneficio. Para evitarlo, hemos realizado un análisis de las trayectorias de los actores involucrados en nuestro caso, realizando entrevistas en profundidad e historias de vida (Mallimaci y Giménez Béliveau 2006) y, en el caso de actores fallecidos o que no hemos podido contactar, a partir del método documental y fuentes secundarias<sup>4</sup>.

El interés por la historia de vida y la trayectoria de los sujetos se encuentra en la comprensión *holística* de su biografía individual en el marco de sus relaciones y tránsitos por redes, grupos e instituciones que la hacen comparables a las de otros:

Las vidas son vividas en el interior de redes sociales desde que la socialización temprana empieza. La gente crece en familias, se mueve hacia y a través de sistemas educacionales y mercados de trabajo, se vuelve sujeto de regímenes de las instituciones de salud. (Miller 2000: 2)

Esta revitalización del concepto de individuo como actor nos obliga a evaluar, en el campo del análisis del discurso, conceptos tradicionales como *formación discursiva*,

---

<sup>4</sup> Los actores cuyas trayectorias reconstruimos y las fuentes utilizadas se encuentran en el comienzo de esta tesis.

*sujetamiento ideológico*, etc. y analizar su utilidad, sus potencialidades y límites, en una investigación como la nuestra.

## 2.2. Redes sociales y redes de sentido

El concepto de *formación discursiva*, definido por M. Foucault (1969) como el sistema de reglas que determina “aquello que puede y debe ser dicho”, ha tenido una larga tradición en el campo del análisis del discurso en tanto permite vincular una serie de regularidades sociales con otra de regularidades lingüísticas.

En efecto, Pêcheux, Haroche y Henry (1971) consideran –en base a la reformulación althusseriana del marxismo- que toda *formación social*, definida como un estado de las relaciones de clase en un período más o menos amplio delimitado por la primacía de un modo de producción, se encuentra atravesada por *formaciones ideológicas*<sup>5</sup>, las cuales

comportent nécessairement comme une de leurs composantes une ou plusieurs formations discursives inter reliées qui déterminent ce qui peut et doit être dit (Pêcheux, Haroche y Henry 1971 : 102)

En ellas se operaría el proceso de *sujetamiento (assujétissement)* que interpela a los individuos como sujetos ideológicos. Esta concepción primigenia de las formaciones discursivas (FDs) como totalidades homogéneas enfrentadas *tout court* fue tempranamente reformulada por J-J Courtine (1981), el cual advierte en su análisis del discurso comunista dirigido a los cristianos la presencia de contradicciones ideológicas que atribuye a las contradicciones de clase que se inscriben en la materialidad discursiva.

En esta misma línea, pero independizándose progresivamente de la relación con los modos de producción, Guilhaumou, Robin y Maldidier (1989) utilizan el concepto de FD para delimitar sistemas de regularidades en el interdiscurso, de manera que

Cette conceptualisation [l'interdiscours] désigne l'espace discursif et idéologique dans lequel se déploient les formations discursives en fonction des rapports de domination, subordination, contradiction ; elle rencontre nos propres interrogations à partir des recherches concrètes dans lesquelles nous étions engagés. D'où une situation contradictoire. Nous tentions d'utiliser tout l'appareil conceptuel de la théorie du discours. Mais toute taxinomie se heurtait

---

<sup>5</sup> Para Althusser (1970), toda formación social se encuentra formada por tres estructuras: a) *estructura económica* (que es determinante de las condiciones materiales de existencia), b) *estructura jurídico-política* (encargada de la represión inherente al modo de dominación capitalista) y c) *estructura ideológica* (que reproduce las condiciones imaginarias de existencia).

à la complexité des agencements discursifs (Guilhaumou, Robin y Maldidier 1989 : 10)

Llegados a este punto de la historia del concepto, éste deja de tener un valor omni-explicativo para convertirse en una noción restringida a ciertos objetivos de análisis en *corpora* particulares (Arnoux 2006: 37 y ss; Guilhaumou 2002). En el caso que estamos analizando, la formación discursiva señala los límites de la heterodoxia, de la *enunciabilidad* (Maingueneau 1984) pero también de la *legibilidad* del discurso católico, aún en su registro político.

La formación discursiva, entonces, es lo que plantea las fronteras de lo que *puede* ser dicho y es lo que orienta en control acerca de lo que *debe* ser dicho. Sólo en el marco de estas restricciones estructurales, acerca de cuya matriz histórica nos detendremos en el Capítulo 2, podemos situar los procesos de *agenciamiento discursivo*, es decir, las tácticas desarrolladas por un grupo de actores para apropiarse de un dispositivo discursivo. Pero, creyendo que pueden *decir lo mismo de otra manera*, no advierten que terminan diciendo *otra cosa*. Al intentar tomar la voz del otro, pierden en buena medida su propia voz, más allá de las tácticas subterráneas, más allá de los espacios de creatividad que, en definitiva, no pueden trascender las condiciones que los hacen posibles.

Sin embargo, el concepto de formación discursiva se encuentra limitado por la regularidad en la dispersión y no alcanza para dar cuenta de otros espacios y modos de producir sentido: espacios micro, intersubjetivos, en los cuales los sujetos se apropian del lenguaje, se desplazan por el interdiscurso y establecen relaciones de conflicto, pero también alianzas, coincidencias y negociaciones.

Por otra parte, desde el punto de vista empírico, el análisis realizado en nuestra investigación muestra que diferentes discursos pueden mostrarse netamente enfrentados en algunas propiedades o representaciones y, a la vez, coincidir término a término en otras. De este modo, el concepto de FD permite dar cuenta de las primeras relaciones, pero no de las segundas, y esto nos obliga a encontrar conceptos capaces de vincular los efectos de sentido entre sí, en sus relaciones de semejanza o diferencia, y correlacionarlos coherentemente con prácticas y acciones sociales no lingüísticas que no se vinculan directa e inequívocamente con tipos de efectos bien diferenciados.

Aquí introducimos, desde el campo de la sociología, el concepto de *redes sociales* de M. Granovetter (1973, 1983)

### 2.2.1. Redes sociales

En efecto, el análisis de redes sociales nos puede ayudar a superar parcialmente algunas antinomias clásicas de las ciencias sociales, como la oposición entre función y estructura o, más ampliamente, entre individuo y sociedad (Marteletto 2001), porque su objeto son las relaciones entre individuos en una estructura de redes materializada, precisamente, por esas relaciones. En términos sociológicos, N. Elias (1987) proponía el concepto de “sociedad de los individuos” para explicar el impacto de las redes de relaciones interpersonales en la configuración de prácticas y modos de acción social que, de otro modo, se verían como meros efectos de una estructura social.

Terminológicamente, las diversas modalidades del análisis de redes sociales (que van de la micro-sociología y la antropología a la sociología matemática y la estadística) poseen repertorios diferenciados. Para nuestra exposición, y por su funcionalidad con nuestros propósitos, nos detendremos en los conceptos fundamentales presentados por M. Granovetter (1973, 1983) para el estudio de las redes interpersonales.

Para él, los lazos sociales son clasificados como *fuertes* o *débiles*, siendo los primeros aquellos en los que los individuos invierten una mayor cantidad de tiempo, intensidad emocional e intercambios; los segundos, en cambio, son aquellos en los que efectivamente existe un vínculo con otro individuo, pero éste no representa una inversión de tal naturaleza. De este modo, los miembros de una familia establecen entre sí lazos fuertes, mientras que dos personas que simplemente se conocen, sin compartir grupos o instituciones en común fuera de su propia relación, establecen vínculos débiles. A partir de esta distinción básica, propone un análisis micro de tríadas que establecen, transitivamente, que si los individuos A y B se vinculan entre sí por lazos fuertes (por ejemplo, familiares) y B y C también (por ejemplo, laborales), existe una relación débil entre A y C. Este tipo de relaciones muestran lo que el autor denomina “la fuerza de los vínculos débiles”, puesto que ellos permiten expandir la fuerza de las redes y, en términos individuales, permiten que los actores alcancen una mayor cantidad de espacios, grupos, instituciones, etc<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Vale la pena señalar, aunque por cuestiones de espacio no nos extenderemos en ello, la vinculación entre *redes sociales* y *capital social*, puesto que los vínculos débiles son en sí mismos una forma de capital y, a la vez, permiten capitalizar las relaciones con individuos de redes diferentes (cfr. Marteletto y Braz de Oliveira e Silva 2005).

The overall social structural picture suggested by this argument can be seen by considering the situation of some arbitrarily selected individual-call him Ego. Ego will have a collection of close friends, most of whom are in touch with one another-a densely knit clump of social structure. Moreover, Ego will have a collection of acquaintances, few of whom know one another. Each of these acquaintances, however, is likely to have close friends in his own right and therefore to be enmeshed in a closely knit clump of social structure, but one different from Ego's. The weak tie between Ego and his acquaintance, therefore, becomes not merely a trivial acquaintance tie but rather a crucial bridge between the two densely knit clumps of close friends. To the extent that the assertion of the previous paragraph is correct, these clumps would not, in fact, be connected to one another at all were it not for the existence of weak ties (Granovetter 1983: 202)

La economía de su propuesta se muestra especialmente efectiva para comprender nuestro caso de estudio, puesto que permite explicar la comprobación de regularidades discursivas, por una parte, y de vínculos más o menos débiles entre los actores que redactaron el documento y otros actores sociales que produjeron discursos en reconocimiento, por la otra.

De esta manera, los procesos de *producción, circulación y reconocimiento* (Verón 1987) pueden comprenderse, parcialmente y desde nuestros propósitos de investigación, como tres momentos en la construcción de lazos sociales, tres modos que responden a la configuración de redes preexistentes, a la vez que permiten vincularlas entre sí y crear redes nuevas.

Para explicar este proceso, sin embargo, es necesario detenernos en un segundo concepto, construido durante el proceso de investigación, que denominamos *redes de sentido*.

### **2.2.2. Redes de sentido**

Utilizamos el concepto de *redes de sentido* como una especificación del de *interdiscurso*, definido como

Un ensemble de discours (d'un même champ discursif ou de champs distincts) qui entretiennent des relations de délimitation réciproque les uns avec les autres (Maingueneau 2002 : 324)

En este sentido relativamente amplio, puede restringirse de diversas maneras según los propósitos de la investigación. En el caso de Courtine (1981), por ejemplo, se trata del espacio de articulación contradictoria entre formaciones discursivas. Para

Orlandi (1999), en cambio, se identifica con la memoria discursiva que hace posible la enunciación<sup>7</sup>.

Para nuestros propósitos, en cambio, el interdiscurso se presenta como la dimensión significativa de las redes en las que se desplazan los actores, en un recorte parcial (Guimarães 1995) y pre-interpretado (Vasilachis de Gialdino 1997). Dado que nuestro interés no es solamente la producción, sino también el reconocimiento, consideramos que no sólo se trata de una entidad preexistente, sino que también es modificada y reorganizada por los acontecimientos discursivos. De esta manera, los sujetos se apropian del interdiscurso estableciendo redes de sentido entre discursos diferentes, redistribuyéndolas parcialmente en el seno de determinadas redes sociales.

Esta conceptualización nos permite responder a dos preguntas de interpretación surgidas durante el análisis:

1. ¿Por qué se producen diferencias discursivas relevantes en instancias de reconocimiento que, desde un punto de vista estructural o ideológico, deberían producir efectos semejantes?
2. ¿Por qué encontramos continuidades relevantes entre la instancia de reconocimiento y las primeras redacciones de los borradores, mientras que el texto publicado –que fue el efectivamente leído- no presentaba marcas lingüísticas de esas continuidades?

Desde nuestra perspectiva, ambas preguntas admiten una misma respuesta: porque los actores producen e interpretan discursos poniéndolos en correlación con ciertas redes de sentido correspondientes a redes sociales vinculadas de manera más o menos débil. El concepto de *red* vincula orgánicamente las instancias de producción y reconocimiento, puesto que ambas se inscriben en un entramado de sujetos, instituciones y discursos al menos parcialmente compartidos. A partir de aquí, resulta clara una considerable reducción de la brecha que tradicionalmente se señala entre las instancias de producción y reconocimiento: más allá del proceso empírico de producción discursiva o de lectura, es posible reconstruir redes sociales y de sentido que atraviesan y vinculan estrechamente actores en uno u otro lugar.

---

<sup>7</sup> “[o interdiscurso] é definido como aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente. Ou seja é o que chamamos memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do preconstituído, o já dito que está na base do dizível” (Orlandi 1999: 31)

De este modo, para el primer caso, el hecho de que dos periodistas tengan acceso a fuentes del episcopado diferentes, es decir, tengan vínculos diferentes con la red de los obispos, dará lugar a informaciones y efectos de reconocimiento diferenciados. Inversamente, el hecho de que un actor tenga vínculos fuertes con los actores que escribieron el borrador del documento implica que participa de redes de sentido, de una porción del interdiscurso, en las cuales circulan determinados contenidos y representaciones que pueden ser *reconocidas* en el documento independientemente de que éstas aparezcan materialmente en el texto.

Esto nos ha llevado a formular una proposición teórica (Soneira 2006: 155 y ss.) sobre nuestro caso: la circulación de un texto por redes específicas hace que articule discursivamente con distintas redes de sentido, que tendrán puntos en contacto (por las vinculaciones entre las redes) y de diferenciación (por la especificidad de cada una), observables en la contrastación de los discursos en producción y reconocimiento emitidos en el acontecimiento discursivo de *Iglesia y comunidad nacional*.

### **3. El objeto de esta investigación: las demandas discursivas**

Como señaláramos anteriormente, el objeto de nuestra investigación es el caso de *Iglesia y comunidad nacional* (ICN). En tanto tal, sin embargo, no designa tanto un objeto de estudio como un escenario frente al cual el proceso de recolección y codificación de datos<sup>8</sup>, orientado por las preguntas de investigación, comienza a delinear vías de acceso al acontecimiento que de ninguna manera lo agotan, sino que delimitan algunos de sus aspectos significativos.

A lo largo de este proceso, la práctica de comparación constante dio lugar a una serie de categorías que, a partir de una progresiva abstracción (Soneira 2006: 157 y ss.), nos permitió delimitar dos que son centrales, referidas por una parte a las unidades sociológicas y, por otra, a las unidades lingüístico-textuales, con las cuales pudimos dar una respuesta, siempre parcial y provisoria, a nuestras preguntas. Adelantaremos aquí estas respuestas de forma esquemática, dejando su desarrollo para los capítulos de esta tesis.

Con respecto a la dimensión sociológica, encontramos en primer lugar que los participantes del proceso de escritura pueden diferenciarse en dos categorías. Por una

---

<sup>8</sup> Tomamos con cierta libertad algunos de los conceptos de la *Teoría Fundamental en los Datos* (*Grounded Theory*) sin adoptarla en su totalidad. Acerca de la posibilidad de triangulación con otras opciones metodológicas cualitativas, cfr. Soneira 2007.

parte, el *grupo productor* está integrado por aquellos actores que participaron materialmente de la escritura, total o parcial, de alguno de los materiales de la etapa redaccional documentada en cuatro borradores mecanografiados y en la redacción del texto que finalmente fue publicado. Por otra parte, el *episcopado*, como conjunto de los obispos, recibió el cuarto borrador y formuló una serie de modificaciones (“modos”) al texto que fueron entregadas, por escrito, al grupo productor para que las incorporara.

El grupo productor se caracteriza por una fuerte homogeneidad en términos de trayectorias: se trata de intelectuales orgánicos del catolicismo argentino que transitaron por los mismos o semejantes grupos y redes, entre los que destacamos la Juventud Obrera Católica (JOC), la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Son denominados, por los mismos actores, dentro de las redes del *catolicismo posconciliar*, como *Teología del Pueblo* (TP). El episcopado, en cambio, si bien establece algunos vínculos fuertes con esta red en obispos como E. Karlic o C. Giaquinta, se encuentra atravesado por la diversidad de catolicismos en la Argentina de finales de la década de 1970, de manera que no puede ser comprendido como una totalidad homogénea sino como un conjunto de actores en constante negociación y conflicto por establecer una *identidad* colectiva homogénea.

Con respecto a la motivación para el grupo productor, encontramos que surgió, precisamente, de los obispos con los cuales mantenían vínculos fuertes. Sin conocimiento por parte del resto del episcopado, redactaron un borrador en el cual se propusieron dictar los contenidos de la palabra de los obispos. Esto les permitió intentar formular, mediante las reglas implícitas del discurso episcopal, sus propias posiciones político-religiosas. Y, a su vez, esto dio lugar a la aplicación de una serie de procedimientos de control por parte del episcopado que, en definitiva, era quien estaba en condiciones de evaluar la adecuación a esas reglas. El desarrollo y justificación de las respuestas a estos interrogantes se encuentran en los capítulos 2, 3 y 4.

En los capítulos 3, 5, 6, 7, 8 y 9 procedemos al aspecto analítico a partir de la categoría de *demanda discursiva*, es decir, de la exigencia por parte del grupo productor de un posicionamiento simultáneamente político y religioso del episcopado. Desde el punto de vista lingüístico-textual, constatamos la existencia de diferentes demandas, formuladas con procedimientos diferenciados, que dieron lugar a reacciones diferentes por parte del episcopado: en algunos casos, éstas fueron rechazadas, omitiendo o



sustituyendo los pasajes que permitían interpretar su existencia. En otros, en cambio, fueron adoptadas, e incluso reforzadas con adiciones.

Para comprender el funcionamiento de estas demandas, decidimos analizar diferentes textos en reconocimiento que dieran cuenta de *Iglesia y comunidad nacional* en su contexto inmediato de publicación. Esto nos permitió dar cuenta de diferentes efectos, fundamentalmente tres: ignorar su existencia, reconocerlas e identificarse con ellas o, por último, reconocerlas e impugnarlas como ilegítimas. De esta manera, pudimos reconstruir ciertas redes sociales de circulación y reconocimiento de ICN que se corresponden con redes de sentido que muestran las vinculaciones entre las primeras. Así, los actores no presentan discursos opuestos término a término, sino relaciones de mayor o menor distancia que permiten avanzar sobre la caracterización social del discurso católico.

La puesta en relación de estas categorías nos permite delimitar nuestro objeto de análisis en los siguientes términos:

La producción, circulación y reconocimiento de *demandas* del *catolicismo posconciliar* argentino en la coyuntura de crisis de la última dictadura militar a partir del análisis del acontecimiento discursivo *Iglesia y comunidad nacional*.

Construido el objeto en estos términos, y concluida la etapa de investigación, los resultados obtenidos se organizarán en torno a los siguientes interrogantes, que presuponen ya una elaboración teórica de las preguntas iniciales:

- 1) ¿Cuáles eran las demandas del sector del catolicismo posconciliar argentino al cual pertenecían los actores que llevaron a cabo la redacción de los borradores de ICN?
- 2) ¿Qué procedimientos lingüístico-textuales emplearon para *formular* esas demandas en los términos del dispositivo discursivo del episcopado?
- 3) ¿Cuáles de esas demandas fueron adoptadas y cuáles fueron negadas por los obispos en la Asamblea Plenaria, plasmándose en el texto publicado de ICN?
- 4) ¿Qué demandas fueron reconocidas como propias por otros sectores del catolicismo argentino en la instancia de *recepción* del documento?

### **3.1. Las demandas del catolicismo posconciliar: una enunciación desplazada**

Con el concepto de *demanda* designamos un tipo de acción discursiva que consiste en pedir o exigir algo a otro. En tanto tal, construye una forma de vínculo entre dos sujetos caracterizado, como señala Laclau (2005), por la distancia entre la falta y el

deseo. Por otra parte, la acción de demandar es en sí misma una acción de reconocimiento del otro –como sujeto capaz de satisfacerla- y un pedido de reconocimiento.

Esta relación, entonces, se encuentra subsumida en primer lugar a la demanda *de* reconocimiento, que no es otra cosa que un pedido de que se reconozca la capacidad misma de demandar legítimamente (Ricoeur 2004). Pero, al mismo tiempo, en su propia enunciación crea –construye- al sujeto destinatario de ese pedido. Las formas lingüísticas prototípicas de la demanda –como los actos directivos, el modo imperativo, la deixis de segunda persona, etc.- no agotan el repertorio discursivo para su formulación, sino que éste puede extenderse a diversos niveles que exploraremos a lo largo de esta tesis.

Para el caso de ICN, la formulación de demandas es, en alguna medida, subterránea, y responde a una construcción conceptual elaborada durante la investigación. Con ella queremos dar cuenta del proceso por el cual un sector del catolicismo posconciliar exige ser reconocido como *el* catolicismo auténtico. Esta situación es paradójica puesto que, por una parte, implica reconocer la alteridad entre quien formula la demanda y su destinatario; por la otra, disuelve esa diferencia al borrarse del texto y hablar con una voz ajena, la del episcopado.

Así podemos plantear desde un comienzo los límites de la táctica desplegada por los actores que se encargaron de la redacción de los borradores de ICN, puesto que un grupo de intelectuales, dotados de una *voz propia* tanto a nivel individual (como docentes, teólogos, conferencistas, escritores, etc.) como colectivo (en las experiencias de la COEPAL, o en la designación como Teología del Pueblo), debe hablar ahora con una *voz ajena*: la de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA).

Esto les otorga una posición excepcional, puesto que pueden hacer que sus puntos de vista particulares, en tanto integrantes de una red específica dentro del catolicismo, se conviertan en los puntos de vista del episcopado, en la voz de *la Iglesia*. Y, en el acto mismo de enunciar, hacen al episcopado sujeto y responsable de esos puntos de vista. Pero, al mismo tiempo, no pueden reclamar para sí la voz de la particularidad, una identidad irreductible y estable, y por ello se ven obligados a reproducir las modificaciones introducidas por los obispos en el texto. Al enunciar sus demandas, entonces, desde ese lugar desplazado, desde esa voz ajena, pierden el lugar mismo desde el cual llevan a cabo esa acción. Al intentar *manipular* la voz del otro quedan *sujetos* a esa voz que los domina y no pueden cuestionarla ni interpelarla.

En ese sentido, en una dimensión general, diríamos que todo discurso proferido con la voz del otro esconde una demanda: que el otro lo acepte como propio. Pero, además, en nuestro caso nos interesa detenernos en demandas con un contenido más explícito, que afecta a la voz propia del grupo productor y los procedimientos empleados para *impostarla*, para poner en boca del episcopado sus demandas concretas, elaboradas e insatisfechas históricamente (Capítulo 2).

Tomamos el concepto de voz de J. Blommaert (2006), el cual lo define como the ways in which people manage to make themselves understood or fail to do so. This capacity to make oneself understood (...) is a capacity to create an uptake of one's words as close as possible to one's desired contextualisation (...) More accurately, it is the capacity to create favourable conditions for a desired uptake: if I want to formulate a polite request, I shall attempt to make my words come across as a polite request and not as a rude command (...) I shall mobilise what I believe are the most (denotatively) adequate, contextually appropriate, semiotic means to do so (Blommaert 2006: 68)

En el caso del grupo productor, los únicos medios de los que disponían para dar cuenta de su voz eran lingüísticos y, paradójicamente, se encontraban configurados como la voz del episcopado. En este sentido, las “condiciones favorables” que podía crear para que sus demandas fueran reconocidas y satisfechas por los obispos eran también puramente lingüístico-textuales. Del grado de adecuación a la voz del episcopado dependía el grado de aceptación de sus demandas.

Desde el otro lado, sin embargo, también podemos interrogarnos por las motivaciones de la Conferencia Episcopal. Como veremos a lo largo de esta tesis, no fue un receptor pasivo sino, por el contrario, un agente en posición de poder con respecto al grupo productor que estableció el vínculo por, al menos, dos motivaciones coyunturales: en primer lugar, lo que define su estrategia durante el período 1981-1983, la necesidad de distanciamiento del gobierno militar (cfr. Bonnin 2005); en segundo lugar, la funcionalidad de un grupo lo suficientemente “progresista” como para no ser identificado con ese gobierno y lo suficientemente “conservador” como para no ser tachado de subversivo.

Este doble parámetro permite delimitar la estrategia episcopal: distanciarse de la dictadura y presentarse como portavoz de la democracia. Al mismo tiempo, fija los límites de la agencia discursiva del grupo productor: el mínimo de consenso entre los sectores episcopales. Para aquellas intervenciones que excedieran esos límites, el

episcopado se reservó –y empleó activamente- el derecho de controlar y censurar el texto del borrador.

Desde este lugar paradójico de enunciación, desplazado, la destinación de la demanda se encuentra altamente restringida, puesto que al no poder designarse a sí mismo, al no poder caracterizarse como sujeto de una demanda, el grupo productor no puede señalar otro destinatario que el episcopado. La apuesta, entonces, es a que los obispos adopten un posicionamiento político-religioso que se corresponda con algunos de los contenidos centrales de la TP: que los obispos reconozcan la tradición discursiva de la Doctrina Social de la Iglesia como una memoria creyente legítima (Capítulo 5), que adopten el concepto de *pueblo* como sujeto histórico-teológico (Capítulo 6), que exijan la institucionalización de la democracia política (Capítulo 7), que denuncien al gobierno militar como representante de la Doctrina de la Seguridad Nacional (Capítulo 8) y, finalmente, que convoquen y protagonicen un proceso de *reconciliación nacional* (Capítulo 9). Como se puede apreciar, los dos primeros son reclamos históricos del catolicismo posconciliar frente a la jerarquía eclesiástica y establecen una relación de demanda clásica. Los últimos tres, en cambio, implican poner al episcopado en situación de demandante frente al gobierno militar y la opinión pública; establecen una suerte de demanda diferida. Esto no significa que los primeros fueran por ello más sencillos de lograr; por el contrario, veremos que el trabajo de adaptación de estas demandas al dispositivo discursivo del episcopado fue igualmente trabajoso y cuidado en todos los casos; y, del mismo modo, encontraremos que los obispos ejercieron el mismo tipo control sobre cada una.

En definitiva, todas estas demandas pueden resumirse en una: la de *posicionamiento*, simultáneamente político y religioso, desde el lugar de la TP. Y por este motivo se comprende, además de los problemas ideológicos subyacentes, la cantidad de modos introducidos por el episcopado. Porque la enunciación del borrador, la impostación de esa voz, podía llegar a ser un cuestionamiento a su propio rol de autoridad, a su propia posición social. Desde ese punto de vista, cada coma corregida, cada adjetivo eliminado es una forma de ejercicio de poder; es un recordatorio de quién manda.

Para dar cuenta de la dinámica por medio de la cual se produjo este trabajo de formulación y reconocimiento de demandas, emplearemos los conceptos de *táctica* y *estrategia*.

### 3.2. Tácticas y estrategias de la voz

Sociológicamente, el concepto de *redes* nos permite observar los *juegos*, los desplazamientos agenciados políticamente por los actores en el marco de estructuras o relaciones de fuerza que, evidentemente, los superan. Estos procesos no se producen casualmente, del mismo modo que tampoco se encuentran sobredeterminados por motivos estructurales. Para comprender el sentido de estas acciones, hemos reelaborado los conceptos de *táctica* y *estrategia* en la acepción que les otorga M. de Certeau:

Llamo *estrategia* al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable (...) llamo *táctica* a la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio (...) La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además, debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña (...) las estrategias ponen sus esperanzas en la resistencia que *el establecimiento de un lugar* ofrece al deterioro del tiempo; las tácticas ponen sus esperanzas en una hábil *utilización del tiempo*, en las ocasiones que presenta (De Certeau 1990: 43, 42, 45)

En este sentido, como hemos señalado, la Conferencia Episcopal se encuentra en una posición de poder que le permite disponer un conjunto de reglas de juego. De este modo, mientras que la CEA tiene sus límites marcados por la Formación Discursiva católica, a su vez establece otros límites, restricciones internas de administración y valoración de las redes católicas y sus discursos. En efecto, uno de los mecanismos estratégicos del episcopado es el manejo de las redes y el cálculo de las relaciones entre ellas. Su lugar de poder le permite regularlas en virtud de necesidades estratégicas. Por este motivo, a pesar de las distancias ideológicas entre numerosos obispos y el grupo productor, se permitió que el documento fuera redactado por obispos jóvenes que, en una segunda instancia, llamarían a otros colaboradores más explícitamente vinculados a la TP.

¿Qué posición ocupaban, entretanto, los integrantes del grupo productor? En términos generales, el suyo era también un lugar de poder en el espacio del catolicismo –lo cual les confería, en términos prácticos, una posición en el *campo* del poder (cfr. Donatello 2005)-, pero no en el ámbito del episcopado. Laguna, Karlic y, especialmente, Giaquinta, representaban un sector minoritario, parcialmente

heterogéneo, unido por alianzas *tácticas*. Los sacerdotes Gera y Dellaferrera, a pesar de la clara diferencia de posiciones ocupadas respectivamente, el primero como referente teológico de un amplio sector del catolicismo posconciliar y el segundo como un miembro, activo, de dicho movimiento, no tenían un *espacio propio* –delimitado institucionalmente– en el episcopado, ni siquiera en el rol de asesores o peritos oficiales<sup>9</sup>. Por último, en su marginalidad, Cymbalista y Palacios Videla representan dos de los sectores más relegados, en términos de acceso al poder eclesiástico, del catolicismo: las religiosas y los laicos<sup>10</sup>.

A partir de estas posiciones, donde cada actor tenía espacios de poder en los cuales diseñar estrategias propias, son trasladados a un *espacio ajeno*, el de la Conferencia Episcopal, con una *voz* impuesta (la del dispositivo discursivo del episcopado), con un *objetivo* (escribir un documento) ya determinado, incluso un *título* (Iglesia y sociedad) y un núcleo *temático* (las relaciones entre Iglesia y sociedad política)<sup>11</sup>.

En este nuevo lugar, los actores ya no son dueños del juego; no pueden establecer por sí mismos una agenda y se ven obligados a desarrollar una serie de tácticas para tratar de no disolverse en esa discursividad a partir de la simulación: una obediencia cuyo reverso es la resistencia. En este sentido, los actores de la TP simulan la voz del episcopado para lograr una enunciación desplazada de sus demandas. Sus límites, sin embargo, son dobles: los de la misma formación discursiva católica, pero también –y fundamentalmente– los de la estrategia fijada por los obispos. Estos límites están internalizados, y se pueden observar en buena parte de las variaciones durante el proceso redaccional. Por otra parte, siguen siendo externos al grupo, y son los obispos los que tienen el poder material sobre sus discursos, tanto por funciones institucionales (por ser responsables de la enunciación) como escriturarias (por la formulación de modos). El “arte de dar buenas pasadas [que] es el sentido de la ocasión” (De Certeau 1990: 44) se encuentra documentado, con toda la parcialidad y fragmentación que poseen por definición los materiales genéticos, en los borradores. Pero también es

---

<sup>9</sup> Antes bien, recordemos la experiencia de la COEPAL, a la cual se le dio un espacio institucional que, rápidamente, se le quitó.

<sup>10</sup> Esto, por supuesto, no significa que no dispongan de medios de ejercicio del poder, pero éstos son contruidos tácticamente, mediante alianzas y la explotación de la oportunidad, y no por posiciones estructurales en el espacio católico (cfr. Catoggio mimeo).

<sup>11</sup> Dimensión que se vincula estrechamente con la noción de “tema como despliegue” sostenida, desde una perspectiva psicoanalítica para el caso de la literatura, por Collot (1992), que indica que “[les thèmes] sont comme les lieux de rencontre entre les différentes forces, conscientes, préconscientes et inconscientes, qui concurrent à l’élaboration du texte” (Collot 1992: 106).

evidente el relativo fracaso de estas acciones al comprobar la sistematicidad con la que ellos mismos, en primer lugar, y luego los obispos controlaron la ortodoxia de las demandas planteadas y su formulación.

Pero también es aquí donde se pueden encontrar los pequeños triunfos de la TP, puesto que el análisis de la recepción muestra que de cada demanda, aún de aquellas cuya presencia se intentó borrar por completo, quedaron huellas que fueron reconocidas por otros actores, aún cuando también existieran interpretaciones opuestas. Este es, en definitiva, el límite impuesto por el funcionamiento del discurso episcopal, en el que cada sector está dispuesto a reconocerse a sí mismo.

### 3.3. Algunos problemas en el desplazamiento enunciativo

El caso de los materiales genéticos literarios permite, sin duda, detectar lugares de pasaje entre el texto escrito y el sujeto de la escritura; desplazamientos entre el sujeto empírico y el sujeto de ficción, como en el caso de la confusión del diario íntimo de Gide con el diario ficticio de *Cahiers d'André Walter* en la discordancia "Je la regarde"<sup>12</sup>, o en el significativo acto fallido de R. Castellanos que sustituye en una página del borrador entregado a la editorial el nombre de la protagonista de *Balún-Canán*, Zoraida, por el de su madre, Adriana<sup>13</sup>. En estos casos, sin embargo, la autoría individual incluía una responsabilidad del autor sobre el texto: ambas novelas irían firmadas, respectivamente, por quienes efectuaban esa confusión.

¿Qué sucede en el caso de un texto por encargo, como el que nos ocupa aquí, en el que ninguno de los sujetos individuales, ni el colectivo del grupo productor, serían los firmantes del texto publicado? Sólo en un caso de las más de trescientas páginas que constituyen nuestro corpus redaccional se atestigua el uso del pronombre de primera persona:

~~(N.B.) Creo que sería sensato tratar estos dos temas. Los deje, sin embargo, en blanco, porque no se cómo se los quiere encarar. Son cuestiones delicadas) (B2 A12 F5)~~

Mecanografiado por María Cándida Cymbalista, tachado probablemente por Karlic en el momento de la lectura-edición realizada en el segundo borrador (cfr. Capítulo 4), el *yo* de un sujeto marginal al núcleo del grupo productor irrumpe en una

<sup>12</sup> Dato ofrecido por E. Marty (1991) y recogido por nosotros en Grésillon (1994: 42).

<sup>13</sup> Tomado de Godinas e Higashi (2005-2006: 277-278).

construcción enunciativa que, genéricamente, se corresponde con el uso de la tercera persona y construcciones impersonales (cfr. Capítulo 5).

La posición evaluativa asumida por el locutor (con el uso del verbo modal *creo* y el adjetivo *delicadas*), incluye un juicio también sobre el interlocutor. Pero ¿quién es ese interlocutor? Sabemos positivamente que el encargo a Cymbalista fue hecho por Karlic, y que ésta le remitió a él el texto redactado. ¿Por qué no utilizar la segunda persona, si no del singular, al menos del plural: “que tratara/n (...) los quiere/n encarar”? Porque no era Karlic el *auctor* (es decir, la fuente de autoridad, *auctoritas*) del documento.

Algo semejante sucede con otras indicaciones que son formuladas con formas impersonales por los redactores, dirigiéndose a un interlocutor que es a la vez conocido y desconocido:

Mostrar cómo el espíritu cristiano (...) no ha llegado siempre a expresarse (...) Se trata de mostrar lo contradictorio y lo ambiguo de la historia en esta primera época (B1 A2 F3)

Un fenómeno similar, pero con efectos políticos más relevantes, es el uso de la primera persona del plural: un nosotros que es *sostenido* (Barthes 1977) sucesiva y simultáneamente por un sacerdote (Gera), un obispo (Karlic), un laico (Palacios Videla), algunos obispos (en la inserción de modos) y, finalmente, todo el episcopado.

El uso del *nosotros*, particularmente en su forma exclusiva, plantea dos problemas fundamentales para nuestra investigación. En primer lugar, el problema de *hablar con la voz del otro*, de ese otro impersonal que encontrábamos en los ejemplos anteriores y que, sin embargo, tiene un repertorio genérico, una tradición discursiva, una identidad social. Para la investigación, esta forma de *hablar/ escribir* es la que justifica el análisis de los procesos de *traducción* de las demandas de un sector del catolicismo en los términos del dispositivo discursivo del episcopado. En segundo lugar, al asumir esa voz en el uso del *nosotros*, especialmente en su forma exclusiva, pero no únicamente, el grupo productor convierte, pragmáticamente, un acto directivo dirigido a una segunda persona en uno asertivo asumido por la primera (Searle y Vanderveken 1985).

Así, encontramos el siguiente trayecto enunciativo-modal en tres etapas de la redacción del texto:

**B1 A4 F1**

Parece útil recordar

**B2 A14 F2**

la Esto supone

**P 173**

nuestra los Obispos (...) queremos



función más connatural a la obligación de denunciar actuar en favor de la Jerarquía en este tema (...) consecuentemente los sociedad argentina. A tal Denunciar, desenmascarar errores contrarios a la fin, subrayamos la los errores contrarios [a la misma Doctrina necesidad de cuanto sigue Doctrina Social de la (...) denunciar, Iglesia] consecuentemente, los errores contrarios a la misma

La primera redacción, modalizada por el verbo *parece*, designa al episcopado en tercera persona y propone una paráfrasis de *denunciar* como *desenmascarar*, en una oposición axiológica en la que al episcopado corresponde el lugar de la verdad por oposición al ocultamiento y el engaño. La segunda, en cambio, eliminando dicho verbo, que posee una fuerte carga valorativa, se apropia de la forma plural de la primera persona exclusiva y califica a la acción de *obligación*, de manera que el locutor queda comprometido por un deber-ser antes que por una función natural o por una decisión individual. El texto publicado, sin embargo, si bien recoge el contenido (de efectuar las denuncias) modifica el grado de compromiso con dicha acción, convirtiéndola en fruto de una decisión, de su propia voluntad de “actuar a favor de la sociedad argentina”.

Observamos, entonces, un trayecto enunciativo que muestra la progresiva conformación de un sujeto que reivindica para sí una doble autoridad: desde el punto de vista del contenido proposicional, la de asumir una posición de denunciar; desde el punto de vista enunciativo, la de señalar su autonomía y su independencia respecto de cualquier factor externo a sí mismo (entre ellos, los mismos redactores del borrador). Desde el punto de vista de la TP, la conclusión parece ser clara: creyendo que pueden decir lo mismo de otro modo, terminan diciendo otra cosa. Más aún, terminan siendo ellos mismos una pieza más en esta estrategia que, simulando darles la voz, los obliga a aceptar otra, ajena.

#### 4. Crítica genética y análisis del discurso

La crítica genética, desde sus orígenes hasta los desarrollos más actuales, nace de una preocupación específica por estudiar “los procesos de escritura que engendran una obra mediante el análisis de las evidencias que deja el autor en dicho proceso” (Godinas e Higashi 2005-2006: 266).

Vinculada desde sus orígenes a la *ecdótica* (Orduna 2000: 80 y ss.; cfr. Hay 1977), la *filología* (Lebrave 1994) y la *crítica literaria* (Grésillon 1994), rápidamente

desarrolló un corpus teórico, un aparato terminológico-conceptual y un conjunto de procedimientos metodológicos propios que, aunque pudiera ser concebido por algunos como redundante o un mero capricho parricida (Orduna, *idem*), contribuyó a la independencia de la disciplina y a su afianzamiento.

Puesto que su objetivo general es analizar las huellas que deja el sujeto en el proceso de escritura (Deppman *et al* 2004), nos permite un acceso privilegiado a aquellos aspectos de la producción discursiva que, de otro modo, serían invisibles. Los paradigmas de reformulaciones, omisiones, sustituciones y adiciones subyacentes al texto publicado son comprendidos, desde la crítica genética, como una confluencia de opciones individuales y restricciones sociales que permite al autor convertirse en sujeto de la escritura. Más allá del interés originario por el discurso literario, y una serie de presupuestos asociados a él que no necesariamente son adecuados para la comprensión ni del discurso colectivo ni del discurso político-religioso, recientemente asistimos a la publicación de nuevos estudios sobre materiales no literarios<sup>14</sup>: discurso pedagógico y apuntes de niños en edad escolar (Doquet-Lacoste 2007), el discurso autobiográfico<sup>15</sup> (en el caso de Althusser, analizado por Fenoglio 2001, o de infectados de VIH-SIDA, presentado por Cugnon y Artières 2001), el discurso científico (como los trabajos sobre R. Barthes de Fenoglio 2002, Pétilion 2002, Lebrave 2003 o las inminentes investigaciones sobre el archivo de M. Foucault, reseñadas por Bellon 2007).

También desde el punto de vista teórico-metodológico encontramos un progresivo desplazamiento del aparato conceptual de la teoría literaria<sup>16</sup> a favor de la adopción de perspectivas lingüísticas variadas: los géneros discursivos desde un punto de vista bajtiniano (Arnoux 2006 a), las dimensiones *campo*, *tenor* y *modo* de la Lingüística Sistémico Funcional (Lois 2001: 71-96) y, especialmente, la lingüística de la enunciación (Grésillon 1994, Ferrer 2001, Fenoglio 2006).

En este sentido, nuestro trabajo se sirve del aparato conceptual y metodológico de la crítica genética teniendo en cuenta, en primer lugar, el hecho de trabajar con materiales no literarios, que constituyen el grueso del material abordado en ese tipo de estudios; en segundo lugar, el carácter *colectivo* de la escritura, que introduce una serie de problemas diferenciales que nos obligarán a formular algunas alternativas analíticas.

---

<sup>14</sup> Lois (2001: 61) reseñaba tempranamente abordajes genéticos de lenguajes semióticos no lingüísticos como la pintura, la arquitectura o la música.

<sup>15</sup> Que constituye en sí un equipo de investigación del ITEM.

<sup>16</sup> Como una nota de color, podemos señalar el análisis genético que hiciera D. Maingueneau sobre el poema "Eté" de P. Valéry (Maingueneau 1983) y su contrapartida, el análisis discursivo sobre los proverbios de Grésillon y Maingueneau (1984).

#### 4.1. Aportes de la crítica genética al análisis discursivo en nuestra investigación

Quizás el ámbito más productivo, desde el punto de vista teórico, de la crítica genética ha sido la reelaboración de la noción de *texto* a partir del concepto de *pre-texto*, es decir, de

L'ensemble constitué par les brouillons, les manuscrits, les épreuves, les 'variantes', vu sous l'angle de ce qui précède matériellement un ouvrage, quand celui-ci est traité comme un *texte*, et qui peut faire système avec lui (Bellemin-Noël 1972 : 15, *apud* Grésillon 1994 : 35)

L. Hay (1985) señala algunas debilidades teóricas de esta definición, fundamentalmente en la crítica a la oposición entre *texto* y *pre-texto* que, según Bellemin-Noël, residiría en que

le premier nous est offert comme un tout fixé dans son destin tandis que le second porte en lui et révèle sa propre histoire" (Bellemin-Noël 1979: 116, *apud* Hay 1985: 153)

Esta concepción, que intenta historizar los borradores y manuscritos, contiene sin embargo una noción voluntariamente inmanentista del texto publicado. De este modo, y para valorizar los materiales inéditos, el texto editado quedaba relegado a un segundo plano y escindido –teórica y empíricamente- de los pre-textos que lo antecedieron.

Hay (1985, 1992), en cambio, propone incorporar los materiales empíricos de los pre-textos al concepto mismo de texto como operación específica de la crítica genética que permite enriquecerlo y complejizarlo. De este modo, y a pesar de que evidentemente los materiales redaccionales son *textos* en sí mismos<sup>17</sup>, su perspectiva los incorpora, desde estatus diferenciados, en un mismo proceso semiótico que, sin ser teleológico, responde a una orientación diacrónica:

Si el uno, en tanto pre-texto, es en sí una serie de posibles, el otro, que después de todo constituye el cierre de la serie, puede llegar a ser en efecto el paradójico "posible necesario" (Grésillon 1994: 38)

Queda pendiente, sin embargo, en esta concepción procesual del texto, un examen de aquellos usos, reformulaciones y variaciones que se elaboran socialmente,

---

<sup>17</sup> Cfr. Lois 2001, que adopta la concepción de *texto* de la Lingüística Sistémico Funcional de M. A. K. Halliday (1994).

incluso a veces por su mismo autor, sobre un texto “definitivo” o publicado<sup>18</sup>. Volveremos sobre ello en el siguiente apartado.

Un segundo movimiento conceptual de la crítica genética, que tiene consecuencias fundamentales para el análisis del discurso, es el desplazamiento del objeto de análisis de las propiedades *textuales* a su carácter de *escritura* (Grésillon 1994: 38-39) o de *dinámica de textualización en movimiento* (Lois 2001: 2).

Al respecto, de manera provocadora, Deppman, Ferrer y Groden (2004) señalan que

One could even say that genetic criticism is not concerned with texts at all but only with the writing processes that engender them (Deppman, Ferrer y Groden 2004: 11)

Y esta es la misma preocupación que, en principio, diferencia al análisis del discurso de la lingüística textual o las lingüísticas del uso: su objeto no es el texto sino los procesos discursivos o semióticos de los que forman parte. En el caso de análisis de textos editados, sin embargo, gran parte de los conflictos y tensiones subyacentes a estos procesos son hipotetizados por el analista a partir de huellas lingüístico-textuales que señalan los “niveaux opaques à l'action stratégique d'un sujet” (Pêcheux 1984: 15). De este modo, la interpretación *indicial* en análisis del discurso (Arnoux 2006: 20-21) vincula las huellas en la superficie lingüística con otras series de regularidades (que van desde el interdiscurso hasta el sistema lingüístico de una variedad determinada) a la búsqueda de paradigmas de opciones y restricciones según la posición del hablante.

La crítica genética permite precisar la operación hipotética en su aspecto empírico. En este sentido, la noción de escritura como proceso reintroduce la diferencia entre borrador y texto de manera que

Le brouillon ne raconte pas la ‘bonne histoire’ de la genèse, l’histoire bien orientée par cette fin heureuse : le texte. Le brouillon ne raconte pas, il donne à voir : la violence des conflits, le coût des choix (...) tout ce que l’être entier écrit –et tout ce qu’il n’écrit pas. Le brouillon n’est plus la préparation, mais *l’autre du texte* (Levaillant 1982 : 30; *apud* Lois 2001 : 18)

---

<sup>18</sup> Adelantado por Hay (1994: 69-71) al proponer una “poética de la escritura, poética del proceso y ya no del producto”. No nos referimos con esto al análisis de los denominados *post-textos*, que suelen ser restringidos, por ejemplo, a diversas ediciones de una misma obra. Nos interesa, en virtud del concepto de *red de sentidos*, vincular orgánicamente las instancias de producción y reconocimiento.

A pesar de la radicalidad de las afirmaciones de Levaillant (fruto, sin duda, del *air du temps* épico de la crítica genética de comienzos de los ochenta), reconocemos con él que, aunque los borradores no contengan ninguna “verdad” sobre el texto publicado, sí permiten restringir –o, al menos, especificar- el campo de interpretación a partir de las dos dinámicas generales del discurso: las voces y los silencios (Orlandi 1993).

En el caso de nuestras propias investigaciones, la carencia de los borradores hizo que interpretáramos en nuestra tesis de maestría algunos pasajes de *Iglesia y comunidad nacional* como fruto de la negociaciones entre actores pertenecientes a sectores enfrentados. Sin embargo, al examinar la génesis de uno de estos fragmentos (en Bonnin 2007: 201-203), descubrimos que había sido formulado originalmente en los términos de enunciadores enfrentados. Esto nos obligó a modificar nuestra interpretación, puesto que los enunciadores en la superficie del texto ya no pueden ser identificados con sujetos empíricos diferenciados sino, a lo sumo, como representaciones que el sujeto que escribe posee de los obispos que leerán y evaluarán el texto del borrador<sup>19</sup>.

Este ejemplo señala la relevancia del aporte de material genético empírico para la comprensión teórica de la producción de los discursos<sup>20</sup>. Una segunda consecuencia que se deriva de esta modalidad de construcción de un corpus es la posibilidad de dar cuenta –dentro de los límites que impone la mediación de la escritura- del *lenguaje en acto* (Grésillon 1994), en el que *producción, recepción y reformulación* interactúan constantemente. Dicho en otros términos, esta concepción por la cual el *scriptor* es a su vez el primer *lector* de su texto –aunque no necesariamente el único, como veremos- pone en escena en un nivel micro, e incluso individual, la naturaleza *dialógica* del lenguaje (Bajtín 1965).

Aunque esta perspectiva ya forma parte del bagaje conceptual del análisis de la conversación (Tannen 2005; De Fina, Schiffrin y Bamberg 2005), que ha demostrado largamente los procedimientos de evaluación que el hablante lleva a cabo con respecto a su propia producción lingüística, introduce una nueva *situacionalidad* (Blommaert 2006), social, política e ideológicamente relevante, para el análisis discursivo de textos escritos.

---

<sup>19</sup> Desarrollamos este caso en el Capítulo 7, 2.1.1, de esta tesis.

<sup>20</sup> Sin por ello atribuirle un carácter “verdadero”, como critican deconstructivamente –y de manera un poco frívola- Jenny y Watts (1996: 20-25).

En efecto, de los diferentes niveles de contexto definidos como relevantes para el análisis (social, cultural, situacional), el último quedaba relegado –en el examen de textos escritos- a una situación esquemática, hipotética, relegada a lo individual y, en última instancia, irrelevante para la comprensión de la producción de sentido. Sin embargo, la disposición misma del escritorio y los papeles, de las interrupciones y los olvidos del sujeto frente a sus escrituras adquieren una dimensión explicativa para la comprensión del texto publicado que es, en última instancia, el objeto privilegiado del análisis del discurso.

Asimismo, los borradores permiten delimitar “redes de reescrituras” (Lois 2001: 24) que soportan empíricamente redes de sentido que sólo son observables en la confrontación de los borradores. Tal es el caso de las sustituciones o desplazamientos designacionales que, como veremos en el Capítulo 8, permiten atribuir una relación de equivalencia, en producción, entre “Doctrina de la Seguridad Nacional” e “ideologías inhumanas”, en el borrador, y “teoría de la llamada ‘guerra sucia’”, en el texto publicado, de tal manera que la segunda permitirá articular redes diferentes de interpretación, algunas de las cuales podrán reponer la condena realizada por el *Documento de Puebla* a los gobiernos autoritarios como el argentino, mientras que otras no advertirán su presencia.

Evidentemente, la no disponibilidad de los borradores de la mayor parte de los textos analizados; o bien el crecimiento desmesurado de un corpus que puede fácilmente cuadruplicarse al incorporar en él los materiales redaccionales y pre-redaccionales, justifica sobradamente el análisis de textos publicados.

Sin embargo, el hecho mismo de saber que la superficie lingüístico-textual examinada no muestra más que el “posible necesario” de una serie de opciones tomadas –más allá o más acá de los condicionamientos macro del contexto social o cultural- modifica el estatuto de dicho objeto. Un análisis *en producción* (Verón 1987) de un objeto de estas características descansa sobre la ficción de la *necesidad* de dicho texto y opaca su carácter, en un punto, contingente. En definitiva, el análisis de los “niveles de opacidad” de un texto puede quedar definitivamente viciado si no se tiene en cuenta que su carácter *publicado* descansa sobre una representación socio-subjetiva de *lo publicable*. Dicho de otro modo, y retomando la formulación de Levaillant, el análisis del texto publicado es, en un sentido, un análisis de lo que él mismo “da a leer”, oponiendo

El manuscrito, soporte de un *trabajo*, al libro, soporte de una *comunicación* (...) Nuestra visión del manuscrito llega aún más lejos: *documento*, *movimiento*, pero también *evento* que hace surgir el movimiento de un pensamiento del trazo de una mano (Hay 1994: 6)<sup>21</sup>

Esta observación, por supuesto, no invalida de ninguna manera el análisis en producción de discursos publicados o “definitivos”, sino que la consideramos un punto de partida esencial para la comprensión del estatuto de los textos analizados. Queda, sin embargo, una crítica al respecto que proviene del campo del análisis del discurso: por el carácter indicial de los modos de significar del lenguaje (Silverstein 2003), el borrador también “da a leer” y también opaca su propio paradigma de opciones y silencios; más importante aún, el texto publicado también “muestra” –con las salvedades que señalamos en el punto anterior- “la violencia de los conflictos, el costo de las opciones”.

En suma, en esta tesis retenemos –sin ánimos de exhaustividad- tres aportes de la crítica genética al análisis del discurso que orientan nuestro enfoque teórico-metodológico. En primer lugar, una concepción dinámica y procesual de la escritura que comprende, en el nivel micro de producción, el circuito producción-circulación-reconocimiento de la semiosis social. En segundo lugar, desde un punto de vista metodológico, el análisis de materiales redaccionales y pre-redaccionales permite controlar empíricamente las hipótesis explicativas de los fenómenos observados en superficie de los textos publicados. Por último, cuestiona el estatus implícitamente asignado a los textos publicados estudiados por el análisis del discurso al señalar la diferencia cualitativa entre *textos de trabajo* y *textos de comunicación*, siendo sólo estos últimos los que se convierten en objeto de análisis sólo tras una evaluación de su productor en términos de *publicabilidad* en el marco de un paradigma de formulaciones potenciales –y no como la consecuencia inevitable de una determinación.

Sin embargo, como hemos señalado anteriormente, también encontramos algunas diferencias teórico-metodológicas entre el tipo de problemas de investigación formulados por ambas disciplinas. En el siguiente apartado nos detendremos en los que son, para nosotros, los principales, e intentaremos ofrecer formulaciones alternativas que nos permitan emplear la riqueza del aparato de la crítica genética para la definición de categorías aptas para el análisis del discurso que realizamos aquí.

---

<sup>21</sup> Sobre esta distinción entre *trabajo* y *comunicación* volveremos más adelante al considerar la especificidad del modo de producción de un texto colectivo, en el cual la *comunicación* es el método empleado para el *trabajo*.

## 4.2. Problemas en la génesis de nuestro corpus

El interés primordial de la crítica genética por los materiales pre-redaccionales y redaccionales de los textos literarios, privilegiando incluso los manuscritos por sobre los mecanogramas (Contat 1988) nace, en buena medida, como reacción a la poética desencarnada del estructuralismo. Frente a una crítica de la literatura “sin sujeto”, investigadores formados en filología e historia de la literatura resignificaron la experiencia editorial del siglo XIX y la primera mitad del XX para analizar la génesis en archivos de manuscritos de los autores canónicos de la literatura europea (Hay 1988: 5-9).

De esta manera, el concepto de *autor* renace de sus sucesivas “muertes” para ocupar, si no el centro, al menos un lugar destacado en las preocupaciones de los genetistas (Hay 1985: 156). Este lugar otorgado al autor en tanto que persona empírica, dotada de una biografía, una *trayectoria*, inserta en una red de relaciones sociales en instituciones y grupos, coincide parcialmente con la perspectiva de análisis sociológico que hemos emprendido en esta tesis (Capítulos 2 y 3), puesto que

Los manuscritos de trabajo, particularmente, demuestran el vínculo productivo que a la vez diferencia e interconecta las distintas prácticas del escritor (Lois 2001: 21)

Sin embargo, es posible encontrar en muchos casos una sobrevaloración del sujeto individual como la fuente de “la pulsión y el cálculo” (Grésillon 1994: 29) que desarrolla una actividad creativa libre en tanto que “dueño” del lenguaje que utiliza. De este modo, es habitual encontrar una identificación referencial entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación (Grésillon 1989). Más materialmente aún, los analistas utilizan el nombre propio del autor para designar al sujeto construido en el texto de los borradores, como si el individuo empírico fuera el agente único y transparente de la acción discursiva.

Esta centralidad asignada al individuo deriva, en buena medida, del carácter *manuscrito* de los borradores masivamente analizados por la crítica genética, de manera que la letra, la huella individual e inconfundible del trabajo del cuerpo del autor da continuidad a los materiales heterogéneos que constituyen un *dossier* genético.

No nos introduciremos en esta problemática que, en definitiva, afecta más a la teoría literaria que al análisis del discurso. Sí consideramos necesario señalar que, para el caso del discurso colectivo, no siempre es posible ubicar una referencia individual como la fuente de las operaciones discursivas de los borradores. Y, más importante aún,



el análisis del discurso se interroga acerca de los individuos en tanto que sujetos sociales. Esta salvedad introduce una serie de problemáticas que, sin pretensiones de exhaustividad, desarrollamos a continuación en función de los aspectos específicos de la producción material de nuestro corpus.

#### 4.2.1. La (re)producción mecánica de la escritura

Algunos genetistas se muestran alarmados, en conversaciones personales o en reuniones científicas, frente a la “volatilidad” de los pre-textos en la era digital. El archivo que contiene este capítulo ha sufrido sucesivas reescrituras, omisiones y adiciones que, al menos para los métodos contrastivos de la crítica genética, son invisibles<sup>22</sup>. Es cierto que es posible encontrar otras versiones de un mismo archivo en ubicaciones diferentes o guardados con otro nombre, lo cual permite hipotéticos análisis futuros<sup>23</sup>. Sin embargo, los criterios para la definición de *borradores*, *pre-textos*, etc. deberán ser reformulados para un modo de escritura que tiene sus propias reglas: que permite la difusión instantánea; que ya no se diferencia de la producción oral por la distancia física y/o temporal entre los interlocutores<sup>24</sup>; cuyos textos pueden ser reproducidos en cantidad teóricamente ilimitada sin ocupar prácticamente espacio y con un mínimo costo económico, etc.

Esta pequeña digresión, por completo marginal para el objeto de esta tesis, es necesaria para comprender *ad absurdum* las cualidades diferenciales del *mecanograma*<sup>25</sup> como unidad de registro (o soporte) en relación al *manuscrito*.

Desde el punto de vista de la reflexión teórica al respecto, todavía no hay una caracterización completamente satisfactoriamente de este tipo de soporte. Nos parece trivial, si no teóricamente errado, oponerlo al manuscrito porque

la relación psicológica y valorativa que se da entre el autor y su mecanograma no equivale puntualmente a la que se establece con un manuscrito (...) [porque]

---

<sup>22</sup> Es posible, sin embargo, detectar este tipo de operaciones mediante el análisis de conectores utilizados de manera anómala, o mediante las reiteraciones que denuncian el empleo de las opciones “copiar / pegar”, etc. Pero la interpretación de las pruebas ofrecidas para este tipo de estudios quedarán siempre sujetas a la especulación y no podrán ser controladas empíricamente (cfr. *supra*, 4.1).

<sup>23</sup> Una reflexión genetista al respecto se puede encontrar en Lebrave (2001-2004). Este autor, por otra parte, ha dedicado algunos trabajos a los problemas de la edición electrónica y el hipertexto.

<sup>24</sup> Este es uno de los rasgos diferenciales de la escritura con respecto a la oralidad según A. Grésillon (1994: 150), que no son válidos para modos contemporáneos de escribir como es el caso del *chat* o el juego *en red*, donde los interlocutores se comunican mediante signos gráficos (no necesaria ni solamente alfabéticos) en tiempo real, muchas veces en un mismo espacio físico (como el caso de los locales de internet) sin que lo escrito permanezca en el tiempo a menos que exista una acción expresa de los participantes. La cuestión es mucho más vasta, queda aquí tan sólo apuntada.

<sup>25</sup> Asumimos, al igual que Godinas e Higashi (2005-2006) esta designación, a despecho de otras (como *dactilograma*; cfr. Contat 1988) cuyo inventario puede consultarse en el artículo citado.

la obra ha pasado ya simbólicamente de un estado manuscrito de lectura íntima (...) a un estado de lectura pública (Godinas e Higashi 2005-2006: 269)

Desde el punto de vista de la reelaboración de la noción de *autor* que estamos efectuando aquí, el mecanograma se diferencia fundamentalmente del manuscrito porque no permite suponer, basados exclusivamente en los materiales redaccionales, la identidad del trazo. Donde “la letra” manuscrita denotaba identidad<sup>26</sup> y era el trazo del autor lo que permitía vincular a la obra literaria con la nota de lavandería, según el célebre ejemplo de Foucault, la producción mecánica de la escritura introduce un principio de anonimato.

Este principio responde, precisamente, a la producción industrial de máquinas de escribir. Si bien es posible clasificar e identificar los caracteres en una página con una marca y un modelo determinados de instrumento; e incluso, a partir del desgaste de algunos tipos, de la alineación, etc., también puede señalarse con cierta seguridad un aparato individual como el correspondiente a una página concreta<sup>27</sup>, no se puede determinar quién es el *usuario* de esa máquina, de una prótesis de escritura que, a diferencia de la pluma, no necesariamente le pertenece ni lleva las huellas de su uso.

En particular, en el caso de nuestro corpus y de otros elaborados en ámbitos institucionales, un mismo individuo puede utilizar máquinas diferentes; de la misma manera, distintos individuos pueden emplear una misma máquina<sup>28</sup>.

Es posible, sin embargo, detectar en una serie de mecanogramas algunas huellas de un individuo; como veremos en el capítulo 4, la triangulación de intervenciones escritas de un sujeto que presenta errores de ortografía regulares, con la intervención de otro trazo que atribuye un mecanograma a uno de los participantes y la recurrencia del mismo tipo de error en ese mecanograma atribuido nos permite suponer, razonablemente, que los mecanogramas que presenten ese error serán del mismo autor que la primera intervención manuscrita.

---

<sup>26</sup> Excepto, evidentemente, en el caso de la falsificación; y, aún así, el peritaje caligráfico posee instrumentos cuya única función es identificar las regularidades materiales de un estilo de escritura con un autor único e individual.

<sup>27</sup> Para estas alternativas, remitimos a la monografía ficticia de Sherlock Holmes sobre “La máquina de escribir y su relación con el crimen” (en *A case of identity*, 1891). Esta referencia no puede dejar de hacernos pensar en la relación entre los métodos policiales y los de las ciencias sociales, relación ya destacada por C. Guinzburg (1984) y P. Ricoeur (2000).

<sup>28</sup> Algo semejante a lo que sucede en prácticas de escritura como la científica, donde un mismo archivo puede ser escrito sucesivamente en distintas computadoras, en distintos entornos físicos.

Sin embargo, cuando no se presente este error u otros semejantes, no será posible determinar la autoría de un texto determinado. Volveremos sobre estos problemas y las soluciones que hemos diseñado para nuestro corpus en el capítulo 4.

#### 4.2.2. El autor como actor social

Sería injusto suponer, a raíz de algunas de las observaciones precedentes, que la crítica genética posee una concepción idealista o romántica del autor. Bien por el contrario, encontramos –como señaláramos anteriormente- que hay una complejización de la noción de sujeto que aporta una dimensión fundamental –y en buena medida ignorada u olvidada- para el análisis del discurso:

[La escritura] remite a la persona viva, y los métodos actuales de análisis permiten revelar las características que configuran un *scriptor*, los ritmos que definen un régimen de escritura, las evoluciones que marcan las etapas de una vida. El conjunto de estos indicios conforma un primer esquema de lectura, al que se superpone el de las funciones intelectuales del objeto: “leur matérialité est traversée des usages qui en sont faits”, para decirlo en términos de Jacques Neefs. En esta travesía, se produce una interacción entre prácticas sociales y actividad intelectual, cuyo mecanismo no siempre podemos comprender con claridad (Hay 1994: 15)

Sin embargo, los análisis de este tipo no suelen detenerse –por las características propias del ámbito de la crítica literaria- en las funciones sociales de esa escritura; no ya la escritura como práctica social (ampliamente documentada) sino el texto analizado como *práctica discursiva*, y la práctica discursiva como situada en una coyuntura dada, con funciones y efectos propios<sup>29</sup>.

De este modo, el ámbito de las prácticas sociales puede convertirse, en el mejor de los casos, en un contexto del texto y no en sus condiciones de producción<sup>30</sup>; en un escenario de la biografía del autor. Una concepción de este tipo (que, reiteramos, no es tan evidente en el orden teórico como en los análisis concretos realizados), limita las dimensiones explicativas de la *etapa hermenéutica de la investigación* (Lois 2001: 16 y

---

<sup>29</sup> Es justicia señalar que esta preocupación ya aparece manifiesta en diferentes autores, desde Debray Genette (1980) hasta A. Grésillon (1994: 45-46). Esta última, sin embargo, lo señala como una carencia y, a pesar de su explícita desconfianza con respecto a las investigaciones arqueológicas (en el sentido foucaultiano) sobre procesos de génesis, no deja de abrir la posibilidad de programas futuros al respecto: “nada excluye que más adelante, y por medio de verdaderas investigaciones interdisciplinarias, no se llegue a delimitar mejor la esfera general en la que una génesis particular se inserta” (Grésillon 1994: 46). Más débil, a nuestro juicio, es la argumentación de L. Hay (1992) a favor de la especificidad irreductible de los estudios genéticos, manifiesta en la disyuntiva *Génesis o Historia*.

<sup>30</sup> Para una crítica semejante, dirigida al Análisis Crítico del Discurso y el Análisis de la Conversación, cfr. Blommaert (2006: 21-65)

ss.) a los aspectos puramente (intra o inter) textuales, puramente individuales o socio-culturales en un nivel macro.

No es ociosa, entonces, la crítica elaborada por P. Bourdieu en su investigación acerca del campo literario<sup>31</sup>:

L'analyse des versions successives d'un texte ne revêtirait sa pleine force explicative que si elle visait à reconstruire (sans doute un peu artificiellement) la logique du travail d'écriture entendu comme recherche accomplie sous la contrainte structurale du champ et de l'espace des possibles qu'il propose. On comprendrait mieux les hésitations, les repentirs, les retours si l'on savait que l'écriture, navigation périlleuse dans un univers de menaces et de dangers, est aussi guidée, dans sa dimension négative, par une connaissance anticipée de la réception probable, inscrite à l'état de potentialité dans le champ (Bourdieu 1995 : 277)

Bourdieu propone una apuesta más elevada: no analizar sólo los textos posibles de la escritura, sino las acciones sociales posibles y –precisamente- sus condiciones de posibilidad. Por este motivo, retomamos la propuesta de Bourdieu: la dimensión negativa del proceso genético no es simplemente la “representación” o la “construcción” textual de un destinatario, sino un *conocimiento* específico de las condiciones de circulación y reconocimiento del texto. Tomamos aquí distancia, parcialmente, de E. Verón (1987), para el cual la *circulación* es indeterminada y puramente negativa. En tanto que, efectivamente, hay un factor de indeterminación, de contingencia; incluso de casualidad, en los circuitos por los cuales puede desplazarse un texto y ser reconocido discursivamente, es preciso señalar: a) que el hecho de no ser previsible no significa que no pueda ser explicable. Recordemos que las ciencias sociales, en particular a partir de una construcción cualitativa del objeto y el modo de abordarlo, no son predictivas sino interpretativas (Vasilachis 2006), y el tipo de explicación no causal que producen puede perfectamente dar cuenta de las redes – aunque sean interpersonales - por las que un discurso circula. b) que los actores poseen un saber práctico (De Certeau 1990) de su espacio social que les permite prever circuitos que no sólo son posibles, sino probables e incluso necesarios. Y que esta comprensión de las condiciones de reconocimiento, en tanto que es parte de las motivaciones de las prácticas discursivas del sujeto, son entonces condiciones de producción.

---

<sup>31</sup> Por motivos de espacio y pertinencia, no nos detendremos aquí en los problemas que plantea la sociología de la literatura de P. Bourdieu a la crítica literaria en general y a la genética en particular; cfr. Jurt (2002). Para discusiones actuales sobre la relación entre crítica literaria y análisis del discurso, cfr. Meizoz (2006) y Maingueneau (2004).

Dicho de otro modo, el autor, en tanto que actor social, lleva a cabo un proceso de génesis escrituraria –cuyas huellas son legibles en los *borradores*- que tiene como condición de posibilidad la circulación y reconocimiento del texto *publicado* en determinadas redes. Por este motivo, los capítulos analíticos están dedicados al análisis de la relación entre los *borradores*, el *texto publicado* y otros textos producidos en *reconocimiento*.

#### 4.2.3. El conflicto y la negociación entre los actores

Cuando, como en este caso, los borradores son leídos y discutidos entre los integrantes del grupo productor, se introduce un hiato entre el individuo que materialmente escribe y el que, materialmente, introduce una variante. Esto sucede en el proceso de incorporación de los *modos* al borrador para la redacción del texto publicado: el obispo A exige que se agregue un pasaje; el obispo B exige que se agregue otro que afirma lo contrario; el redactor, que debe conciliar los textos de ambas propuestas, produce un tercer texto en el que sólo es responsable de la articulación de los puntos de vista encontrados. ¿Quién es “el autor” de ese fragmento? ¿A quién pertenece “la ideología” de ese fragmento, si resulta posible atribuirle una? Veamos el siguiente, que constituye una adición realizada en el texto publicado que no se corresponde con ningún sector del cuarto borrador:

La afectan ciertamente [a la reconciliación] algunos problemas (...) de un modo especial, la situación angustiosa de los familiares de los desaparecidos, de la cual ya nos hicimos eco desde nuestro Documento de mayo de 1977, y cuya preocupación hoy reiteramos; así como *también* el problema de los que siguen detenidos sin proceso o de haber cumplido sus condenas, a disposición indefinida del Poder Ejecutivo Nacional. Esta mención *no significa* que olvidemos el dolor de las víctimas del terrorismo y la subversión. A ellos llegue *también* nuestra palabra de consuelo y comprensión. (ICN, N° 77; los destacados me pertenecen)

Desde el punto de vista de la superficie del texto publicado, que es todo el material del que disponemos para efectuar el análisis, encontramos la presencia de algunos procedimientos habituales para la negociación de conflictos en el discurso colectivo (Bonnin 2007), en este caso, mediante una reformulación intratextual seguida de negación polémica (Ducrot 1984).

El enunciador que abre la cita adopta el punto de vista de las víctimas de la represión ilegal. Sin embargo, la referencia anafórica *esta mención* trae su orientación argumentativa para oponerla a otra –implícita- mediante la negación polémica. En este

caso, sin embargo, el enfrentamiento no se resuelve *polémicamente* puesto que ninguno de los puntos de vista es rechazado sino que ambas orientaciones argumentativas son reunidas por medio del conector aditivo *también*.

La carencia documental puede ser suplida, en este caso, mediante la triangulación de fuentes, procedimiento habitual en la práctica sociológica, que –en nuestro caso- incluyen una entrevista realizada en el marco de un proyecto de investigación y un artículo periodístico de la época<sup>32</sup>.

uno de los [obispos] asistentes llegó a pedir que la conferencia se adhiriera a la concesión del premio Nobel al señor Perez Esquivel. Otros, reclamaron también un párrafo directo sobre el problema de los desaparecidos (Jesús Iglesias Rouco, “El documento de los obispos”, *La Prensa*, 16 de mayo de 1981)

En “Iglesia y Comunidad Nacional” hay un número sobre los desaparecidos que pudimos meterlo en el último segundo, con Laguna justamente. Como un “modo”, recuerdo bien, él me pidió porque creo que él estaba en la Comisión de Redacción. Entonces yo hice un “modo” al respecto que entró, aunque se puso: “si bien eso no quiere decir”, se lo aceptó pero con otro “modo”. Pero de todas maneras en un documento tan importante, los DDHH, los desaparecidos, en un documento de tanta importancia histórica como “Iglesia y Comunidad Nacional” esto pudo quedar (Entrevista J. Novak de Luisa Ripa y Mario Fort; cfr. Presentación de trayectorias clave)

De este modo, el grupo encargado de introducir los modos en el documento puede ser identificado tan sólo como el responsable por la articulación de ambos pretextos. Y ninguno de los autores de los modos puede ser identificado como el autor del texto publicado.

En suma, el *autor* del documento no se identifica con ninguno de sus *autores* empíricos individuales. La firma institucional que avala la publicación del texto, con su pretensión de unidad y homogeneidad, es ciertamente el único modo de designar la responsabilidad autoral sobre el texto.

El análisis genético, entonces, nos permite –parcialmente y en función de la evidencia disponible- señalar algunos de los lugares de inscripción de los conflictos político-religiosos entre los actores y algunos de los procedimientos de negociación de esos conflictos sólo a partir de la articulación entre las redes sociales en las que se inscriben y las diferentes textualidades –el juego entre textos- que se despliegan en el proceso de producción colectiva.

---

<sup>32</sup> Acerca del uso genético de materiales no genéticos, cfr. Barrenechea (1994).

#### 4.2.4. Finalidades en la escritura

¿Son los borradores huellas conducidas hacia una finalidad preestablecida por el sujeto productor? El debate respecto de una visión *teleológica* del proceso de escritura cuenta ya con una trayectoria propia y no se encuentra aún resuelto.

Por una parte, en autores como P-M de Biasi (1998, 2004) se puede encontrar implícitamente una concepción según la cual la crítica genética provee de medios para

Reunify the textual entity as the *culmination* of a process: a chance to reconstruct an interdependence between the diverse methodological options that *atomize this entity* (...) The [published] text essentially *remains the instance that gives meaning*, but it is possible that the elucidation of its genetics may lead to a multidimensional conception of textuality (de Biasi 1996: 58; el destacado me pertenece)<sup>33</sup>

La concepción del *texto definitivo* como una entidad, en alguna medida ideal, que es *atomizada y re-unificada*, y que da sentido al proceso fragmentario de génesis se opone, claramente, a la sostenida por investigadores como E. Lois, quien denomina a esta perspectiva *ilusión teleológica*<sup>34</sup> (Lois 2001: 16-17), y para la cual el trabajo de análisis genético, “más que señalar factores determinantes de procesos, busca descubrir potencialidades” (*Ibid.*, 18).

Las posiciones enfrentadas remiten, sin dudas, a dos concepciones diferentes de la escritura literaria, del “proceso creativo”, para cuya justa consideración no nos consideramos competentes. A los fines de nuestra investigación, sin embargo, en el campo del análisis del discurso, resulta fundamental dar cuenta de este problema en los términos de *objetivos* o *propósitos* que los sujetos, consciente o inconscientemente, intentan cumplir con sus producciones discursivas.

En efecto, el sujeto *sujetado* ideológicamente, condicionado social, económica y culturalmente, no deja de ser un *actor*, capaz de agenciar sus prácticas sociales, de reelaborarlas y atribuirles un sentido (Vasilachis 1997). Esta concepción no se opone,

---

<sup>33</sup> Aunque el mismo autor advierte contra “les dangers de la téléologie” (de Biasi 2000: 88), sus trabajos se encuentran sembrados de referencias como la citada que, en definitiva, atribuyen al borrador una función preparatoria del texto publicado y, en última instancia, adquieren su *raison d'être* sólo en la instancia del texto “definitivo”, dado que permiten “mieux lire les oeuvres”, “enrichir leur interprétation”, puesto que “les manuscrits de l'oeuvre contiennent toujours plus que la méthode d'interprétation la plus sophistiquée et, du point de vue de l'intelligibilité, paradoxalement toujours plus aussi que le texte achevé lui-même” (de Biasi 2000: 104). G. Laflèche señala esta contradicción en su panfletario libro sobre la *brouillonologie* (Laflèche 2000).

<sup>34</sup> La cual consistiría en “articular la lectura del borrador con la del texto ‘definitivo’, [lo cual] se ajusta a la visión finalista propuesta por la historia literaria tradicional” (*Ibid.*, 17).

sino que se complementa con la visión desencantada que expusiéramos anteriormente acerca del autor.

En el caso que abordamos aquí, motivado por un pedido oficioso de un pequeño grupo de obispos, el grupo productor utiliza la voz ajena como lugar táctico de formulación de demandas al episcopado, como medio de proponer sus propios intereses como los intereses generales del catolicismo. Del mismo modo, los obispos dan lugar a este grupo con el doble objetivo estratégico de distanciarse del gobierno militar y asociarse a sectores con mayor legitimidad. Pero esta aceptación del otro se encuentra siempre sometida al control episcopal, el cual deja en las variaciones efectuadas al borrador las huellas de su poder.

Ignorar esta dimensión teleológica del proceso redaccional del documento no nos permitiría comprender gran parte de las correcciones y reescrituras ocurridas durante la etapa redaccional. De manera semejante, no nos permitiría comprender algunas *in*correcciones que indican, negativamente, la presencia de estas demandas y las reacciones despertadas por ellas en el episcopado. Tal es el caso de algunos errores y distracciones que desempeñan un rol importante en el proceso de una escritura tensionada en términos autorales, entre el actor que demanda y el destinatario de esa acción, como el error cohesivo en

Diverso será el grado de relación de las ideologías dominantes con el sentido de Dios. Unas prescindirán de El, otras lo combatirán, algunas lo usarán o manipularán para obtener el orden, pero las consecuencias serán iguales o parecidas: la negación de la dignidad de la persona humana y de su libertad porque ha desaparecido el sustento de toda filiación y fraternidad.

Tampoco será de extrañar que *una y otra* apelen a idénticos medios para combatirse (B2 A3 F10)

En este ejemplo, los dos anafóricos “una” y “otra” tienen, en el texto, tres antecedentes (“unas prescindirán”, “otras lo combatirán”, “algunas lo usarán”). En realidad, la referencia de ambos ítems cohesivos debe buscarse en la versión anterior del texto, en el B1 A2 F7, donde podemos identificar a “la subversión terrorista” y “las revoluciones militares” (cfr. Capítulo 8).

El caso reviste de mayor interés al constatar que este “error” es reproducido en los dos borradores siguientes y desaparece del texto publicado al omitirse todo el párrafo. ¿Por qué motivo los lectores subsiguientes no repararon en ello? Evidentemente, porque los referentes no se encontraban *en* el texto sino en sus propias representaciones; la cadena cohesiva era completada mentalmente designando sólo dos



“ideologías dominantes”: los grupos armados y el gobierno militar<sup>35</sup>. Al mismo tiempo, el episcopado omite por completo un pasaje que, potencialmente, comprometía el lugar ocupado por él en los procesos históricos recientes.

Más allá de los motivos inconscientes y/o cognitivos que pudieran subyacer a este error y a su reproducción en las versiones subsiguientes, nos interesa destacar que se produce al tratar un tema –las formas de violencia política en la Argentina reciente, incluyendo la represión ilegal- acerca del cual los obispos se encontraban enfrentados entre sí y que atravesaba no solamente la experiencia personal de los integrantes del grupo productor y del episcopado, sino también las redes sociales de las que provenían y por las que circulaban (cfr. Capítulo 2). De este modo, es posible interpretar teleológicamente, delimitando el objetivo socio-político de formulación de demandas, un problema escriturario nacido, probablemente, de circunstancias fortuitas e individuales, sin necesidad de recurrir ni a una explicación psicológica, ni a la “escritura viva”, corporal, individual, única e irrepetible, sino a las condiciones de producción que hicieron posible, en este caso, un “error” y su reproducción por un conjunto determinado de actores en condiciones sociales específicas.

## **5. La organización de esta tesis. Alcances y límites**

El carácter interdisciplinario del análisis del discurso admite diversos modos de articulación de saberes y conocimientos entre la lingüística y otras disciplinas, o entre diversos ámbitos de la lingüística (Arnoux 2006: 13-18). De la clasificación tripartita ofrecida por Arnoux, consideramos que la naturaleza de los interrogantes que nos hemos planteado exige la “articulación de lo discursivo con lo social” (*Ibid.*: 18). Esto trae aparejados dos problemas que atraviesan nuestra tesis.

En primer lugar, a causa la carencia de estudios sociológicos o históricos que se detengan específicamente en el acontecimiento que nos interesa y en los actores que lo protagonizaron nos hemos visto en la obligación de generar datos de ese tipo. Por este motivo, además del capítulo “contextual” o “histórico” canónico en las investigaciones discursivas, hemos agregado uno con el análisis de las trayectorias y las redes entre los actores. Del mismo modo, y atendiendo a los procedimientos de la crítica genética y la

---

<sup>35</sup> El problema de la reproducción de este error es especialmente significativa, porque hay otros –por ejemplo, errores ortográficos o de numeración- que fueron rápidamente advertidos por alguno de los lectores, señalados mediante intervenciones manuscritas y subsanados en la siguiente etapa redaccional.

crítica textual, hemos destinado un capítulo a la descripción del archivo y el corpus en su materialidad textual.

En segundo lugar, puesto que el objeto analizado no es estructural sino que se encuentra condicionado por procesos y relaciones, en alguna medida, “coyunturales”, las dimensiones para el análisis de la producción y reconocimiento de las demandas son determinadas analíticamente en cada caso. Por este motivo, los capítulos 5 al 9 combinan diferentes técnicas de análisis lingüístico, en el marco de un “eclecticismo controlado” tendiente a dar cuenta de un proceso discursivo y no del funcionamiento de un procedimiento formal<sup>36</sup>.

De esta manera, en el capítulo 2 realizaremos una exposición histórica de la diversidad de redes del catolicismo en la Argentina a partir de la década de 1930, para encontrar allí los rasgos compartidos por ellas en los orígenes del catolicismo posconciliar. Sobre este último nos detendremos más específicamente, analizando las opciones y demandas político-religiosas por medio de las cuales se desarrolló un proceso de progresiva diferenciación. De esta manera, el objetivo del capítulo será ubicar a los actores en 1981 a partir de la historización de un conjunto de redes específicas, con demandas propias, que se articulan en *Iglesia y comunidad nacional*.

En el capítulo 3 ofrecemos una primera caracterización del proceso de escritura de ICN en tanto que acontecimiento en dos niveles. En el primero, veremos su construcción mediática en relación con la construcción de los actores, lo cual nos permitirá establecer el “argumento” y los “personajes” del proceso teniendo en cuenta el carácter semiotizado -y, por lo tanto, objeto de un primer análisis discursivo- de las fuentes. En el segundo, nos detendremos en la caracterización sociológica del grupo productor a partir de sus trayectorias y de las relaciones establecidas entre sí.

El cuarto capítulo presenta el *corpus* genético de nuestra investigación en sus características materiales, lo cual implica considerar a) los modos de circulación, conservación y acceso de los textos en el archivo católico; b) los niveles y tipos de comunicación involucrados en el proceso de producción del documento. Ambos aspectos nos permiten situar con mayor precisión las tácticas empleadas por el grupo productor y los roles desempeñados por ellos en el proceso redaccional.

El capítulo 5 analiza la primera demanda que reconocemos en el proceso redaccional: la exigencia de que el episcopado argentino reconozca como legítima y se

---

<sup>36</sup> No obstante lo cual, y dada la imposibilidad práctica y teórica de *agotar* la interpretación de un objeto, privilegiamos el análisis de algunos procedimientos de manera de organizar mejor cada capítulo.

identifique con la tradición discursiva de la Doctrina Social de la Iglesia a partir del esquema hermenéutico-textual *ver-juzgar-obrar*, que se vincula con dicha tradición.

En el sexto capítulo, la demanda analizada es la de identificación entre “Iglesia” y “pueblo”, uno de los ejes de la identidad del catolicismo posconciliar –en particular de la Teología del Pueblo- que pone en juego la combinación de elementos teológicos (la *eclesiología del Pueblo de Dios*) y políticos (la concepción del “pueblo” y “lo popular” del peronismo).

El capítulo 7 se detiene en una demanda reconocida por el episcopado y reforzada en el pasaje al texto publicado: la exigencia de democratización política. Esta, que era probablemente la apuesta de mayor importancia para el grupo productor, da evidencia de un proceso de auto-corrección, de reescrituras clave en el proceso redaccional de manera que la voz adoptada se correspondiera con la mayor precisión posible a la del episcopado, sacrificando para ello algunas demandas menores presentes en los primeros borradores.

En el octavo capítulo, la demanda analizada es la de denuncia de la Doctrina de la Seguridad Nacional, donde el grupo productor lleva a cabo una serie de desplazamientos designacionales destinados a aludir a este sintagma y a descalificar al gobierno militar como representante de esta *ideología*. Para ello, observaremos por una parte la construcción de la categoría “ideología” y, por la otra, los índices que aluden intertextualmente al *Documento de Puebla*.

El capítulo 9, por último, se detiene en la demanda de *reconciliación*, puesta en boca de los obispos, como un preconstruido que, en realidad, no se encuentra construido en ninguna parte. De esta manera, el sentido específico de esta propuesta, que dio lugares a interpretaciones opuestas en diversos momentos de la discursividad social argentina hasta el presente, aparece como un interrogante, una forma vacía cuya vaciedad fue la condición que hizo posible la articulación de consensos entre sectores diferentes e incluso enfrentados.

Los análisis ofrecidos en los capítulos 5 al 9 se encuentran estructurados a partir de las tres instancias discursivas básicas propuestas en nuestro diseño. En términos generales, comenzamos por el análisis de los borradores, luego las variaciones observadas por contraste con el texto publicado y, finalmente, los efectos de reconocimiento producidos en diversos ámbitos. Este análisis se organiza, según hemos adelantado, exclusivamente a partir de las demandas del grupo productor, estableciendo

qué actores las ignoran, cuáles las reconocen y, en este último caso, quiénes se identifican con ellas o, por el contrario, las impugnan.

Así, en las conclusiones ofrecemos un panorama general de la articulación entre redes sociales y redes de sentido a partir de la producción, circulación y reconocimiento de las demandas de la TP. Esto nos permitirá dar cuenta, evidentemente, de las diferencias, pero también de las vinculaciones establecidas entre los actores, de manera que podamos esquematizar, aunque más no sea de modo parcial, la complejidad discursiva del acontecimiento *Iglesia y comunidad nacional*.

¿Cuáles son los límites de la investigación expuesta aquí? Sin ánimos de exhaustividad, señalamos algunos.

En primer lugar, desde el punto de vista teórico, los conceptos y categorías desarrollados se encuentran condicionados por los materiales y los interrogantes formulados sobre ellos. Esto significa que no son generalizables y que sólo mediante eventuales comparaciones posteriores se podrá extender su alcance.

En segundo lugar, desde el punto de vista empírico, el acceso a los materiales y el tipo de corpus construido no agotan ni el campo de la producción del documento ni, mucho menos, el de su circulación y reconocimiento. En particular para este último caso, los materiales relevados son de acceso relativamente amplio y representan sólo parcialmente un universo que justificaría, por sí solo, una tesis. Por este motivo, nuestras conclusiones sobre circulación y reconocimiento se encuentran limitadas exclusivamente a los actores y las publicaciones analizadas, y su función es dar cuenta de *algunos efectos de reconocimiento* y no todos o la mayoría.

En tercer lugar, las referencias que hagamos al episcopado, como instancia que introduce modos o variaciones al texto del borrador, pueden dar una impresión de homogeneidad que está lejos de dar cuenta la complejidad de este actor colectivo. Dado que carecemos de evidencia textual que nos permita atribuir las variaciones a algún obispo individualmente –y, de este modo, reconstruir sus grupos de pertenencia–, las variaciones dan cuenta de procesos de negociación interna, pero también de puntos de vista individuales, de conflictos no negociados, etc. En este sentido, nuestro interés está en la variación y en la incorporación o no de las demandas de la TP en el texto publicado, y queda para investigaciones posteriores la atribución de estas acciones a grupos determinados.

Por último, consideramos necesario prevenir que las cinco demandas que hemos seleccionado aquí para el análisis no agotan la totalidad de exigencias y pedidos de la TP en el proceso redaccional. Nos hemos detenido en estas que, a nuestro juicio, fueron las más relevantes en la coyuntura de producción, circulación y reconocimiento y que movilizan significados de orden político-religioso. Tampoco nuestro análisis agota los procedimientos de formulación de cada una, sino que aislamos aquellos que nos han parecido de mayor relevancia y sistematicidad. En este sentido, es importante recordar el carácter *táctico* de la formulación de estas demandas, que se inscriben a veces en lugares textuales definidos en su singularidad. No puede, entonces, evaluarse cuantitativamente el sentido de estas formas; como veremos en el capítulo 6, por ejemplo, la única ocurrencia del sintagma *Pueblo de Dios* moviliza redes significativas y vehiculiza demandas conflictivas, al punto de que ésta aparición, en su singularidad, fuera sustituida por el episcopado en el pasaje al texto publicado.

## Capítulo 2- Demandas político-religiosas del catolicismo posconciliar

### 1. Demandas político-religiosas en la Argentina

En este capítulo presentaremos los procesos históricos de mediano y largo plazo de vinculación entre catolicismo y política en la Argentina del siglo XX en los que se inserta el documento *Iglesia y comunidad nacional*. El punto de vista desde el cual organizaremos la exposición es el de las redes de grupos e instituciones y sus demandas político-religiosas.

Para ello, en primer lugar intentaremos justificar la existencia de una matriz común que, formada históricamente en las décadas de 1920 y 1930, dio origen a un dispositivo católico que, aunque en un principio es localizable en un conjunto relativamente pequeño y homogéneo de grupos e instituciones, comenzó a pluralizarse y, en un punto, a difuminarse durante el gobierno de J. D. Perón (1945-1955). La importancia simbólica de este dispositivo se encuentra plasmada en la formación del *mito de la nación católica* (Zanatta 1996): una temprana alianza entre poder católico y poder militar que elabora una construcción antiliberal de la nacionalidad fundada doblemente en el Ejército y en la Iglesia: una alianza de la cruz y la espada que daría lugar a reformulaciones sucesivas, divergentes e incluso contradictorias.

Sería un error, sin embargo, concebir esta relación como un acuerdo meramente instrumental entre elites que pretendieron la manipulación de la ciudadanía desde el Estado. En realidad, la estrategia institucional de la Iglesia católica de nueva cristiandad implica un proceso de

reconquista y cristianización de la sociedad [para el cual] necesita la mediación orgánica de los laicos. Por tal motivo, organizativamente surgen dos instancias: la Acción Católica y las instituciones de “inspiración cristiana” (Soneira 1989: 106)

De esta manera, los vínculos entre elites se complementan con una estrategia de masas que llevará a la identificación entre ciudadanía y religión: no se puede ser un buen argentino sin ser católico; no se puede ser un buen católico sin responder a las exigencias de la nacionalidad.

Cuando, durante el conflicto entre Iglesia y peronismo de los años 1954 y 1955, gran parte de la jerarquía eclesiástica se enfrenta con el gobierno de Perón, los modos de interpretación y de actualización política de este mito identitariamente fundador comienzan a diversificarse. Esto, sin embargo, no pone necesariamente en cuestión el consenso compartido de esa construcción simbólica; por el contrario, el conflicto no se produce entre católicos vs. anticatólicos, o entre nacionales vs. antinacionales, sino entre actores que, provenientes de una matriz común, reivindican para sí la herencia del verdadero cristianismo, del verdadero ser nacional.

Esta identificación entre ciudadanía y catolicismo se encuentra en la base de un tipo específico de demanda que designa un doble interlocutor: el Estado y la Iglesia. Las exigencias políticas de diversos grupos, vinculados ideológica y/o genéticamente con esta matriz común, serán también religiosas, a veces en su contenido, a veces en su motivación; a veces, por último, en ambas dimensiones simultáneamente. Designamos este tipo de fenómeno como *demanda político-religiosa*, que se complementa con el de *opciones político-religiosas* acuñado por M. Löwy (1995) y desarrollado por L. Donatello (2005) para dar cuenta de las redes que, en un momento dado, se abren para la circulación y acción de los actores que han sido formados en una matriz común.

La noción de *demanda*, en este punto, nos permite analizar de qué manera se posicionan los actores *en su propio discurso* con respecto a otras posiciones a partir de las coordenadas religiosas y políticas. La acción misma de enunciar implica un posicionamiento, no sólo en el espacio inmediato de la enunciación sino también en el espacio social dentro del cual esa acción tiene lugar.

¿Cuáles son las condiciones socio-discursivas necesarias para la formulación de este tipo de demandas? Consideramos, sin ánimo de ser exhaustivos, las siguientes:

**1.1. La existencia de opciones político-religiosas diferenciadas.** Esta primera condición explica la posición social desde la cual se formula una demanda. Con ella definimos, en alguna medida, el espacio de la deixis político-religiosa: ¿quiénes somos nosotros? ¿quiénes son ustedes? ¿qué es aquí? ¿cuándo comienza el presente? La consideración de estas opciones es indispensable para señalar las significaciones específicas que puede adquirir una misma expresión en diferentes sectores de las redes del catolicismo posconciliar. La palabra *pobreza* podrá adquirir sentidos diferentes, y diferentes interpretaciones acerca de su sentido legítimo y su carácter normativo, según opciones diferenciadas. A su vez, esos sentidos son parte de la competencia

(meta)discursiva de los actores, que los definen por oposición a otros. Esto es puesto en escena en el siguiente texto:

usted es un cura idealista, un místico, diría yo, un cura piola, solamente tiene un error que es haber interpretado demasiado materialmente la doctrina de Cristo. Cristo habla de los pobres, pero cuando habla de los pobres habla de los pobres de espíritu y usted hizo una interpretación materialista de eso, y se ha ido a vivir con los pobres materialmente. En la Argentina, los pobres de espíritu son los ricos y usted, en adelante, deberá dedicarse a ayudar más a los ricos que son los que realmente están necesitados espiritualmente (Testimonio del sacerdote Orlando Yorio, CONADEP, *Nunca Más*; Legajo N° 6328)

Al menos desde el punto de vista de la construcción discursiva de Yorio, esta declaración señala en el represor una posición político-religiosa, una competencia específica sobre esa posición, una representación de la posición ocupada por su interlocutor (que es, precisamente, su adversario) y una representación de sus contenidos<sup>1</sup>. La demanda *opción por los pobres*, entonces, no sólo vehiculiza un juicio acerca de la acción que el interlocutor debería realizar, sino que también deslegitima las posiciones de los actores que detentan otras opciones político-religiosas; y este proceso se llevará a cabo tanto en quienes piensan que dicha opción debe consistir en la acción de combatir la pobreza material y sus causas como en quienes sostienen la necesidad de asistir espiritualmente a quienes se sienten solos, angustiados, etc.

**1.2. La construcción de una tradición político-religiosa.** Todo grupo social funda su identidad en una memoria común; para el caso de la religión católica, esta memoria es tematizada y forma parte de sus contenidos doctrinales. En efecto, según D. Hervieu-Léger (2005: 202), “toda religión implica una movilización específica de la memoria colectiva”. Su especificidad se encuentra en que incrementa el carácter normativo de la memoria colectiva al definir un *linaje creyente* en continuidad con el cual se inscriben los sujetos. Ahora bien, en el marco de una pluralización de opciones político-religiosas, que en nuestro caso se produce a partir del peronismo y, especialmente, durante la década de 1960, los diversos grupos compiten en la construcción de dicho linaje. Como muestra S. Catoggio (2007), se produce un proceso de memorias en competencia por determinar el contenido legítimo del linaje católico. ¿Quiénes son nuestros antecesores? ¿En continuidad con quiénes llevamos a cabo nuestras acciones? Desde el punto de vista específico de nuestro trabajo, la construcción de una tradición presupone una línea

---

<sup>1</sup> Más allá de la fidelidad de la cita, estos mismos elementos se pueden analizar en el propio sacerdote.



de continuidad con otras demandas que tiende a la homogeneización de las diferencias históricas en virtud de algunos rasgos que, seleccionados y contruidos discursivamente, permiten no sólo la continuidad sino incluso la homología entre la tradición fundante y los actores del presente.

**1.3. El recorte de un interdiscurso legítimo.** Las dos condiciones enumeradas más arriba suponen la existencia de un interdiscurso en relación al cual cada enunciación produce un posicionamiento que consiste en, por una parte, seleccionar el interdiscurso legítimo en relación al cual los propios enunciados son una continuación y una confirmación y, por otra parte, construir un interdiscurso polémico, ilegítimo o erróneo, en relación al cual se justifica la misma enunciación. Para el caso del discurso católico, la constante reformulación de un canon consagrado de textos, la Biblia (Palabra de Dios) y el Magisterio de la Iglesia, es el procedimiento privilegiado de producción de textos. Esta reformulación, sin embargo, es –en alguna medida- *selectiva*: no todo el canon es citado en cualquier momento por cualquier actor; y, aún en casos de reformulación de un mismo texto, las condiciones de producción específicas de cada discurso condicionarán determinados usos. En ese sentido hablamos de diferentes *tradiciones discursivas* evocadas como *justificación* de las demandas. Como veremos, la estrecha vinculación entre las dimensiones religiosa y política da lugar a un canon que no se define solamente por la Biblia y el Magisterio, sino que también permite integrar textos provenientes de otras tradiciones. Esta integración, sin embargo, no es legítima en cualquier posición; los cuadros medios podrán, por ejemplo en el caso del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, citar y reivindicar textos de Perón como *La comunidad organizada*. Cuando algunos de esos cuadros se convierten en obispos, sin embargo, aunque en el nivel de las redes de sentido siga funcionando ese mismo texto como condición de producción, en el nivel textual ya no se podrá evocar sin producir una tensión –en este caso, ilegítima- con la tradición discursiva del episcopado. La nueva posición “domestica” la disidencia para ponerla a su servicio.

**1.4. La institución de interlocutores.** Toda demanda parte de la constitución de un colectivo que enuncia y que, en ese mismo acto, construye un interlocutor al cual se dirige la exigencia. Esto implica, al menos en el nivel simbólico, que el locutor represente al destinatario como dotado de la capacidad de satisfacer esa demanda y como instituido por el deber de satisfacerla. Asimismo, supone una homogeneización de

cada entidad y una diferenciación entre ambas. Esto permite, entonces, que un grupo de sacerdotes se identifique con el plan de lucha de la CGT y haga una exigencia al episcopado en ese sentido a pesar de que, desde el punto de vista sociológico, se encuentra más vinculado a los obispos que a la central sindical. Esta cuarta dimensión, entonces, debe articularse con la primera para no obtener una imagen simplista de los actores y sus discursos; en otros términos, para no identificar la posición ocupada por los actores en un espacio social determinado con la que ellos reivindican para sí.

En función de estas cuatro condiciones organizaremos el análisis de los grupos reunidos en las diversas redes del catolicismo posconciliar. La pregunta que guiará la exposición es la siguiente ¿Cuáles fueron las demandas a partir de las cuales se constituyeron identidades diferenciadas en el interior de dichas redes? ¿Cuáles fueron las condiciones de emergencia de dichas demandas?

La respuesta a esta pregunta requiere, sin embargo, de una consideración previa de las condiciones históricas de emergencia de estos grupos. Para ello, es necesario que nos remontemos al proceso de ofensiva católica de los años 1920 y 1930.

## **2. Una respuesta católica a la crisis del modelo liberal**

La generación del ochenta había disputado con la Iglesia católica algunas capacidades jurídicas que, eran reclamadas ahora por un estado nación centralizado. Aunque los primeros análisis de este período señalaban una “derrota” del catolicismo por el liberalismo (Auza 1993), los estudios recientes demuestran que el cambio de relaciones entre Iglesia y -un nuevo modelo de- Estado no fue meramente de reacción sino también de renovación. De este modo, los últimos veinticinco años del siglo XIX son un momento de renovación en la estructura eclesial, con una mayor creación de diócesis —contenidas, esta vez, en los límites del reciente territorio nacional<sup>2</sup>—, seminarios de formación de sacerdotes, etc.

En definitiva,

se inició el largo proceso de adaptación de la Iglesia argentina a dos fenómenos de alcance universal: la consolidación del Estado nacional y la romanización de la Iglesia católica (...) Estancamiento e innovación, fuerzas centrípetas y

---

<sup>2</sup> Recordemos que, durante el proceso de la Independencia argentina, los límites territoriales eclesiásticos se vieron contradichos por los límites políticos de la nación. De este modo, se registraban numerosos problemas de jurisdicción y, en el plano político, de lealtades cuando muchas de las diócesis del centro y norte del país respondían a las autoridades eclesiásticas de Lima (cfr. Zanatta y Di Stefano 2000: 182 y ss.)

centrífugas, se superpusieron en ella configurando, según la perspectiva que se privilegia, la imagen de una institución débil y encerrada en sí misma o, por el contrario, en fase de recuperación y modernización (Zanatta y Di Stefano 2000: 313)

Este período de organización y consolidación institucional puede simbolizarse, en alguna medida, en los acontecimientos de 1899 (el primer Concilio de los Obispos de América Latina, celebrado en Roma) y de 1934 (el Congreso Eucarístico Internacional, celebrado en Buenos Aires). El primero, símbolo del proceso de romanización que atravesaba todo el continente; el segundo, de la simbiosis entre religión y ciudadanía que configuró lo que L. Zanatta denomina el “mito de la nación católica”.

¿Cuáles fueron las condiciones sociales y políticas para la elaboración de este mito? Dicho en otros términos: ¿cuáles fueron las circunstancias, internas y externas, al campo católico que permitieron su pasaje a la ofensiva y el éxito de una estrategia de masas?

Como señalan Mallimaci, Cucchetti y Donatello (2006), el catolicismo puede pasar a la ofensiva recién frente a la crisis del imaginario liberal que se desarrolla durante las primeras décadas del siglo XX, tanto por la masiva inmigración como por el agotamiento del modelo agroexportador, tanto en el plano de la economía internacional como en el de la conflictividad social desatada frente a la explotación obrera. En suma, a partir de la sucesión de elementos que erosionaron el imaginario liberal-positivista de las elites dirigentes que llevaron a cabo el proceso de modernización estatal desde finales del siglo XIX.

En este sentido, el movimiento católico había desarrollado un fuerte proceso de modernización institucional que, vinculado al movimiento del *catolicismo integral* romano, se encontraba en condiciones de llevar adelante una lucha por los contenidos de un nuevo imaginario social, un “nacionalismo de sustitución” que,

a partir de la acción instituyente del movimiento católico, tratará de mostrar una memoria de la identidad nacional relacionada “desde los orígenes de la Patria” con el catolicismo, naciendo así “la Argentina Católica” (Mallimaci, Cucchetti y Donatello 2006: 160)

E. Poulat (1977) ubica en el *Syllabus*, publicado por Pío IX en 1864 como apéndice a la encíclica *Quanta Cura*, la manifestación programática de lo que denomina

el *catolicismo integral*. En él se enumeran 80 “errores modernos” que abarcan desde el ámbito de la ética y las creencias individuales hasta la relación entre Iglesia y Estado.

De este texto destacamos, con Poulat, el planteamiento de un conflicto triangular entre catolicismo, socialismo y liberalismo que se extenderá, bajo diversas formas y en configuraciones específicas, hasta el presente.

A manera de continuación, pero variando significativamente la estrategia, León XIII publica en 1891 la encíclica *Rerum Novarum* (en adelante, RN), en la que el socialismo y el liberalismo ya no son errores que la Iglesia debe combatir sino desafíos que debe enfrentar (Farrell 1984). Esa encíclica es considerada, tanto por teólogos como historiadores, como el texto fundacional de la *Doctrina social de la Iglesia* (DSI; cfr. Capítulo 5).

En efecto, uno de los temas excluyentes del magisterio que se inaugura con la RN es la llamada *cuestión social*, levantada alrededor del moderno proceso de separación de esferas y sus consecuencias en la organización social y política de las personas. El surgimiento y la organización de nuevos actores sociales –el proletariado y la burguesía industriales, pero también las figuras del intelectual, el político profesional, etc.- fue tomado por el catolicismo como un problema central. En efecto, las redes de instituciones religiosas de los siglos XVIII y XIX ya no eran adecuadas para las nuevas circunstancias.

El liberalismo y el marxismo presentaban, a los ojos del magisterio eclesiástico, el mismo problema común: una concepción del mundo, de la sociedad y de las personas que no sólo prescindía de Dios –y, por lo tanto, de la Iglesia- sino que incluso podía ver a la religión organizada como un obstáculo para el libre desarrollo o la emancipación de los hombres.

En este contexto, en la Argentina de las primeras décadas del siglo XX asistimos al surgimiento de organizaciones explícitamente católicas que, aún de manera relativamente inorgánica y, en algunos casos, combatida por el mismo episcopado, sientan las bases para una progresiva (re)catolización de los nuevos protagonistas de la trama social, económica, cultural y política. Ni el carácter numéricamente minoritario de estos grupos ni sus vidas relativamente efímeras deben ocultar la importancia cualitativa que tuvieron. En efecto, más allá de una estrategia de masas que recién comenzaría a delinearse durante la década de 1930 con la Acción Católica, la función de estas organizaciones fue la de formar líderes y redes de actores sobre las cuales, a

*posteriori*, se montaría el dispositivo del catolicismo integral (Mallimaci 1992: 261 y ss.).

En este sentido, hay un nuevo actor religioso (y, en cuanto tal, social y político) que será el destinatario y, simultáneamente, el promotor principal de este *resurgimiento*: el laico. Las organizaciones que se crean a fines del siglo XIX y que se consolidarán en el primer tercio del siglo XX son, fundamentalmente, organizaciones laicales que suponen un modo específico de relación entre catolicismo y mundo moderno. No hay, necesariamente, una reacción católica que intenta retornar a la cristiandad medieval<sup>3</sup>; por el contrario, hay una acción de la Iglesia hacia el mundo moderno, partiendo de las reglas de juego de ese mundo y explotándolas al máximo a su favor. Los laicos, en ese sentido, poseen la doble condición de ser *parte* del mundo moderno (por ser obreros, empresarios, intelectuales, etc.) y *parte* activa de la Iglesia.

El proceso de centralización de la autoridad, primero en Roma y luego en los episcopados nacionales es acompañado por una creciente multiplicidad de ámbitos de acción para el laicado que, aunque en un principio responde a las autoridades centrales, no tarda en entrar en conflicto con ellas<sup>4</sup>.

Es posible ver en estos intentos de organización, por una parte, la necesidad de catolizar a los nuevos actores surgidos de la modernidad capitalista; al mismo tiempo, ellos dan cuenta del temor al socialismo y el anarquismo, disputándoles el sector social de inserción. Quizás ese mismo motivo explique también su escaso éxito: las organizaciones nacidas del laicado que no podían ser absorbidas por las estructuras nuevas, eran cerradas; las organizaciones eclesíásticas eran defensivas y todavía no poseían bases doctrinales relativamente homogéneas y compartidas para plantear una ofensiva.

## 2.1. La formación de la matriz

La labor diplomática de Pío XI restableció en buena medida las relaciones entre Roma y los recientes Estados nacionales<sup>5</sup>. Al mismo tiempo, se ocupó de establecer una continuidad explícita con la Doctrina Social de la Iglesia de la RN en *Quadragesimo*

<sup>3</sup> A excepción de grupos hispanófilos que veían en la cristiandad medieval una forma modélica de organización social, como podría encontrarse en la revista *Sol y Luna* (Croce 2002).

<sup>4</sup> Por motivos de espacio, sólo nombraremos algunas de estas organizaciones (cfr. Soneira 1989: 74 y ss.): Los Círculos Católicos de Obreros (1882-1912), la Liga Democrática Cristiana (1902-1910), la Unión Democrática Cristiana (1911-1919), los Congresos Católicos, la Liga Social y, especialmente, la Unión Popular Católica Argentina (1919).

<sup>5</sup> Recordemos que el estado Argentino había roto las relaciones diplomáticas durante el primer gobierno de Roca y fueron restablecidas en 1899, durante su segundo gobierno, en el papado de León XIII.

*Anno* (1931), encíclica publicada y titulada para recordar, precisamente, los cuarenta años de la RN. Por último, a este papa se debe la creación y difusión de la Acción Católica.

En la Argentina, entre fines de la década del veinte y comienzos de la del treinta se estableció la red de grupos e instituciones que forma lo que F. Mallimaci (1992) llama el *dispositivo del catolicismo integral*.

En 1922, procedentes de las “clases altas desencantadas” (Mallimaci 1992: 263), un grupo de profesionales laicos crean los *Cursos de Cultura Católica* (CCC). Contando con el expreso apoyo del episcopado argentino, y dado el desahogo económico de sus miembros, adquieren una repercusión que, nuevamente, no se desarrolla tanto en el campo del impacto masivo como en la formación de cuadros y la estructuración de redes. Así, entre sus miembros fundacionales se cuenta el entonces sacerdote Octavio N. Derisi, quien luego sería fundador, rector y mentor intelectual de la Universidad Católica Argentina (UCA) desde su fundación en 1956 hasta mediados de la década de 1990; Atilio dell’Oro Maini, director de los Cursos, pero también primer director de la revista *Criterio*, interventor del gobierno de Uriburu y luego ministro de Hacienda de la Provincia de Buenos Aires y, como es célebre, Ministro de Educación de la Revolución Libertadora; Uriel O’Farrell, abogado porteño de familia irlandesa que sería tío del sacerdote Justino O’Farrell, quien no sólo era parte integrante del grupo que investigamos en esta tesis sino que también fue, durante el gobierno de Cámpora, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires. Finalmente, Julio Meinvielle, quizás una de las figuras más importantes del período, quien fuera responsable de la creación de las ramas especializadas de la Acción Católica Argentina (ACA) en 1934, y la Unión de Scouts Católicos Argentinos (USCA, 1937)<sup>6</sup>; pero también de la Sociedad Tomista Argentina (1948). Más allá de estas funciones de tipo institucional, la figura intelectual de Meinvielle tuvo enorme gravitación a partir de su labor periodística, ensayística y filosófica. Con él harían sus primeras armas político-religiosas actores católicos que cobrarían relevancia durante las décadas siguientes, entre los que se destacan Mario Amadeo, Emilio F. Mignone, Rubén Dri y Carlos Mugica.

---

<sup>6</sup> Creada polémicamente en oposición a los scouts laicos, fundados a principios de siglo por el perito Manuel P. Moreno, acusados de laicistas y masones (cfr. Nicoletti 2004)

De los CCC se desprenderían numerosas publicaciones, la mayoría de ellas de escasa duración, que dieron cabida a distintos actores y grupos. De entre ellas se destacan la “hispanista, antiliberal y antidemocrática” (Croce 2002) *Sol y Luna*, junto con *Número* y *Ortodoxia*. También, por iniciativa de Dell’Oro Maini, se funda en 1928 la revista *Criterio*, la publicación más importante del catolicismo argentino, tanto por su duración (hasta el presente) y la cantidad de suscripciones como por el impacto que tuvo como revista de política y de cultura. Intervenida tempranamente por el episcopado, el segundo director de la revista (Enrique Oses) es el primero de una serie de sacerdotes que se harán cargo ininterrumpidamente hasta mediados de la década de 1990. En 1932 es designado Gustavo Franceschi. La estrecha relación entre estas organizaciones en la etapa de consolidación del “dispositivo del catolicismo integral” se puede ver en la alternancia –y a veces la simultaneidad- de los nombres y en su perdurabilidad en el tiempo: Atilio dell Oro Maini, parte del grupo fundador de los Cursos, fue el primer director de *Criterio*; Gustavo Franceschi, asesor de la Acción Católica, fue el segundo director notable de la revista. Más adelante, en el tiempo en que Franceschi titulaba *¡Libertad!* el editorial en el que celebraba la Revolución Libertadora, dell Oro Maini era nombrado ministro de Educación.

En este contexto de surgimiento y consolidación de grupos destinados a llevar adelante una ofensiva católica en todos los ámbitos de la sociedad, los CCC y los órganos asociados a él tenían como objetivo la catolización de elites que, desde la perspectiva de un catolicismo de acción, eran dirigentes profesionales, empresariales, culturales, políticos y militares en el país. Quedaba, sin embargo, un ámbito descuidado que era el de los sectores medios y bajos que, como mostrara la elección popular del gobierno de Irigoyen, no eran solamente una “masa” sino también una “fuerza”, que debería canalizarse en tanto que movimiento. La respuesta, inmediata al llamamiento de Pío XI, fue la fundación oficial de la Acción Católica Argentina (ACA) en 1931. Si bien su primera conformación (en ramas divididas por sexo y por edad) muestra una primera etapa donde las ramas adultas estaban en manos de sectores tradicionales, terratenientes y profesionales, las ramas jóvenes, integradas por hijos de inmigrantes, se harían cargo progresivamente de la asociación (Mallimaci 1992: 270). La ACA, asesorada oficialmente por un obispo y con sacerdotes que oficiaban como asesores locales, fue - en sus estatutos y en la práctica- una incorporación del laicado

al apostolado jerárquico de la Iglesia (...) no en el plano de las decisiones o elaboraciones –propias de la jerarquía- sino como ‘brazo ejecutor’” (Soneira 1989: 95)

La ACA es quizás el ejemplo más acabado de la pluralidad de tendencias ideológicas y políticas que fundaron esta matriz común del catolicismo posconciliar. Su primer asesor general fue el entonces obispo de Rosario, Antonio Caggiano, que luego sería uno de los vínculos más orgánicos en la relación de la Iglesia con el ejército, por un lado, y con el peronismo, por otro. Al mismo tiempo, también era asesor Gustavo Franceschi, un antiperonista de la primera hora. Más allá de estos nombres y de estas tensiones que aún estaban latentes, durante los años cuarenta y cincuenta se conformaron las “ramas especializadas” de la ACA, cuya nómina nos permite ver el alcance que pretendía y que –en muchos casos- logró: la Juventud Universitaria Católica (JUC), la Asociación de Profesionales de la Acción Católica (APAC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC), la Juventud Obrera Católica (JOC) y el Movimiento Rural de la Acción Católica Argentina. De esta manera, un niño podía formarse en USCA hasta la edad de 13 años, ingresar a la JEC y, según su extracción de clase, integrar la JOC o, tras un paso por la JUC, pasar a militar en APAC. Más allá de las personas que efectivamente hubieran cumplido con esta trayectoria ideal, la ACA representaba un espacio de socialización atenta a diferentes niveles que, para muchos niños, jóvenes y adultos, era la primera de este tipo. Aunque lo habitual fuera que la militancia en ella fuera transitoria, las redes y los vínculos tejidos a partir de ese paso resultaban fundamentales para la acción que luego llevaran a cabo esos sujetos en diferentes ámbitos de inserción, desde el puesto en la línea de producción hasta la militancia sindical e incluso la participación en la lucha armada.

Este proceso de creciente fortalecimiento y expansión de las organizaciones católicas más o menos laicales no puede comprenderse, sin embargo, escindida de los procesos políticos del país. El golpe de estado que, en 1930, derrocó al presidente radical Hipólito Irigoyen, dio origen, bajo el gobierno de José Félix Uriburu, a la larga cadena de gobiernos militares que llegó hasta 1983. Este golpe simboliza la relación entre Iglesia y ejército que, al decir de F. Mallimaci (1995), implicó un doble proceso de catolización de las Fuerzas Armadas y militarización de la Sociedad Civil.



Este primer momento significó, en los términos de nuestro análisis, la formación de la matriz histórica en el seno de la cual se llevaría a cabo una diversificación y pluralización de trayectorias y grupos que llegaría, en muchos casos, al enfrentamiento.

Este núcleo fundacional del catolicismo integral argentino fue, como señala Donatello (2005: 145), un grupo subalterno o desplazado de los sectores dominantes que, proveniente y/o dependiente de las elites nacionales, generalmente sectores profesionales, pero también militares, alimentó un antiliberalismo que encontraría en el catolicismo no sólo un conjunto de contenidos ideológicos, sino también una estructura institucional aceitada y lista para la acción política. Este grupo no se instituye necesariamente a partir de una homogeneidad ideológica sino de la reacción frente al imaginario liberal. Por este motivo, como señaláramos anteriormente, los actores circulan constantemente por los diversos grupos. Careciendo de inserción en el aparato estatal, su objetivo es liderar una recomposición del catolicismo que combina la catolización de las nuevas elites –fundamentalmente de las Fuerzas Armadas, cuya composición deja de ser de criollos liberales para comenzar a integrar hijos de inmigrantes generalmente católicos (Mallimaci 1995)- y la catolización de las masas.

Aquí es donde los años treinta muestran el éxito de esta estrategia: el gobierno de Uriburu lleva –en su corto año de duración- al catolicismo al seno de la estructura estatal<sup>7</sup>; la ACA tiene su momento de mayor dinamismo y crecimiento, diversificándose en ramas especializadas. De este modo, “desde arriba” y “desde abajo” el catolicismo se presenta como el común denominador entre la ciudadanía y el Estado.

Estas demandas y objetivos comunes no deben dar la imagen de un grupo homogéneo. La formulación común de un relato fundador de la identidad nacional católica, antiliberal y anticomunista dio lugar a una diversidad de nacionalismos católicos que iban desde el filonazismo de E. Osés y R. Doll hasta la admiración por el fascismo italiano de L. Castellani y el hispanismo restaurador de J. Meinvielle (cfr. Buchrucker 1988). Asimismo, también de este núcleo originario del catolicismo a la ofensiva surgen actores que adoptarán opciones igualmente político-religiosas pero canalizadas por la democracia de partidos, sentando el antecedente –siempre minoritario, pero no por ello poco relevante- de lo que sería el Partido Demócrata

---

<sup>7</sup> Entre los más destacados se encuentran M. Sánchez Sorondo en el Ministerio del Interior, A. dell' Oro Maini y E. Palacio como interventores federales en diversas provincias, T. D. Casares como Ministro de Gobierno de la Provincia de Corrientes.

Cristiano, que fundarían veinte años más tarde. De este modo, Manuel Ordóñez, Oscar Puigrós, Salvador Bussaca, entre otros, demandaban –desde el Partido Popular<sup>8</sup>- la libertad de enseñanza, el voto femenino y el reconocimiento jurídico a las organizaciones sindicales (cfr. Donatello 2005: 123).

De este modo, en el primer momento, estos actores llevan a cabo un “asalto” al poder estatal durante el gobierno de Uriburu, cuyo acceso les estaba vedado por no formar parte ni de las elites del conservadurismo liberal ni del único partido popular, el radicalismo. Por este motivo la matriz que forman es común: un conjunto finito de grupos e instituciones por los cuales circular y crear, por una parte, redes con las elites militares y, por la otra, un dispositivo masivo. Una vez logrado este objetivo, y ya en marcha el proceso de catolización “desde arriba” y “desde abajo”, las diferencias internas entre estos diversos modos de articulación de catolicismo y nacionalismo comienzan a dar lugar a opciones cada vez más diferenciadas que se radicalizarían durante los diez años de gobierno peronista.

### **3. Catolicismos y peronismos entre 1943 y 1955. Polarizaciones político-religiosas**

Las polémicas en torno a la relación entre catolicismo y peronismo se extienden desde la misma década del cuarenta hasta el presente. Algunos datos son incontrovertibles: hubo una fuerte presencia de elementos católicos en el discurso peronista; hubo un primer juicio favorable de amplios sectores católicos sobre el programa y la figura de Perón; hubo mutuas vinculaciones y una amplia presencia de cuadros católicos provenientes del dispositivo del catolicismo integral en el gobierno de Perón.

Si hubo un uso instrumental del imaginario católico por parte del peronismo (Bianchi 2001, Caimari 1996), o un intento de crear una Iglesia nacional (Bosca 1997), o un aprovechamiento táctico del peronismo por parte de algunos grupos católicos (Frigerio 1990), son interpretaciones histórico-políticas que exceden nuestro trabajo y que no estamos en condiciones de discutir.

Sin dudas,

En los orígenes del peronismo el aporte del universo de ideas católico de los años treinta (...) no fue un mero incidente sino un elemento fundamental. El mito de la ‘nación católica’ como fundamento del orden político y social, generalmente reelaborado, a menudo desfigurado, en cualquier caso

---

<sup>8</sup> Surgido por ex-miembros de la Unión Demócrata Cristiana, disuelta por pedido del episcopado en 1922 (Soneira 1989: 86-89).

secularizado, pero siempre vital en sus coordenadas ideológicas fundamentales, fue parte del código genético del peronismo, al punto de que se mantuvo aún después de que el tremendo conflicto entre éste y la Iglesia pareció abrir entre ambos un abismo insalvable (Zanatta y Di Stefano 2000: 436)

Este universo, sin embargo, no fue homogéneo. F. Mallimaci (2001) distingue seis tipos de catolicismos que, provenientes de una matriz común y convergentes en un conjunto heterogéneo de demandas, se sitúan distintamente frente al gobierno instalado por el golpe de Estado de 1943. Por una parte, encontramos actores que –provenientes de las experiencias partidarias democristianas de las décadas del veinte y el treinta– propugnan una salida electoral confesional que, diez años más tarde, daría origen al Partido Demócrata Cristiano (PDC), impugnando la legitimidad de origen del gobierno militar y promoviendo una alternativa partidaria propia. En segundo lugar, con un acercamiento crítico al entonces Coronel Perón, los militantes de la Alianza Libertadora Nacionalista cerraban filas con el nacionalismo restaurador de L. Castellani para apoyar el gobierno revolucionario con la esperanza de presentar listas propias en la siguiente elección. En tercer lugar, una parte importante de los laicos hijos de inmigrantes que se habían formado desde su niñez en la ACA se afilia masivamente al Partido Laborista, consiguiendo por este medio una inserción en la política *desde* el catolicismo que prometía la satisfacción de las demandas de la DSI desde el mismo Estado; en este grupo se puede ubicar a actores importantes de la vida político-religiosa posterior, como Antonio Cafiero y José Enrique Miguens. En cuarto lugar, los sectores católicos nacionalistas vinculados de manera más o menos orgánica con las fuerzas armadas tuvieron una reacción dividida entre los que, como J. Meinvielle, aceptaron sin problemas el gobierno militar pero se distanciaron de las “políticas obreristas” de Perón y los que interpretaron positivamente estas políticas, integrando con posterioridad el aparato de gobierno de Perón<sup>9</sup>. En quinto lugar, encontramos a los intelectuales católicos que, provenientes de sectores profesionales medios y altos presentes en los CCC, son seducidos –quizás por esnobismo– por el movimiento peronista, que no era interpretado como el “aluvión zoológico” sino desde un romanticismo que veía en los sectores populares una expresión primitiva de la relación entre catolicismo y nacionalidad<sup>10</sup>. Aquí se contaban Manuel Gálvez, Leopoldo Marechal, y figuras que

---

<sup>9</sup> Como Julio Sepich Lange o Virgilio Fillipo, ambos sacerdotes y luego diputados por el justicialismo.

<sup>10</sup> Estas turbas [las del 17 de octubre] parecían cristianas sin saberlo. Y sabiéndolo, eran argentinas (...) Su actitud era tal que nos hizo pensar que ella podía ser un eco lejano, ignorante y humilde de nuestros Congresos Eucarísticos (Bunge de Galvez 1945, *apud* Mallimaci 1992: 323)

pronto serían protagonistas, como Arturo Sampay y Hernán Benítez. Por último, encontramos a “los católicos que acompañan en la vida cotidiana”, es decir, los actores comprometidos con los sectores más populares a través de la JOC o los sindicatos católicos, cuya seducción por el laborismo-peronismo provenía tanto de fuentes ideológicas como de la peronización de los mismos sectores en los que se encontraban insertos. Aquí encontramos desde dirigentes sindicales laicos, como Cipriano Reyes, hasta sacerdotes asesores de la JOC, como Derudi, Ganchegui y Lucio Gera.

Estos grupos, ya diversificados en 1943, son progresivamente polarizados durante los diez años de gobierno de Perón. En este sentido, es importante no considerar al propio peronismo como el acontecimiento que, irrumpiendo inexplicable y excepcionalmente en la enrarecida vida política nacional, funda identidades donde sólo había indiferenciación. Por el contrario, estas identidades complejas preexistían y, en buena medida, fueron condición de posibilidad del cambio que sobrevino. Del mismo modo, el conflicto “entre la Iglesia y el peronismo” no supuso un enfrentamiento en bloque del mundo católico por un lado y el movimiento justicialista por el otro.

Consideramos, al respecto, con Cucchetti (2005), que el fenómeno de las relaciones entre catolicismo y peronismo debe verse desde una doble dislocación simbólica entre religión y política; una politización (polarizada entre peronistas y antiperonistas) del catolicismo y una confesionalización (entre católicos y, en alguna medida, anticatólicos<sup>11</sup>) del peronismo.

Desde el punto de vista institucional, el apoyo de las organizaciones católicas al peronismo se basó en la realización política, desde el Estado, de las demandas asociadas a la Doctrina Social de la Iglesia, el enfrentamiento con el liberalismo laico y el socialismo y el aumento de la influencia de la Iglesia en sectores clave del Estado, especialmente al sancionar la enseñanza de religión en las escuelas públicas (Soneira 1989: 123).

Sin embargo, la coincidencia inicial se desplaza paulatinamente al campo de la competencia y la lucha simbólica cuando surgen nuevas organizaciones peronistas que disputan los sectores sociales en los que el catolicismo centraba sus estrategias institucionales masivas.

---

<sup>11</sup> Quizás la oposición sea, más exactamente, entre clericales y anticlericales.

La Confederación General del Trabajo (CGT), por ejemplo, como central única de trabajadores, ponía a muchos cuadros de la JOC en una alternativa cuya resolución no era demasiado problemática. Frente a la trabajosa dinámica mutualista de la organización católica –que exigía la desafiliación sindical de sus miembros- la CGT les ofrecía una estructura fuertemente financiada por el gobierno que ellos mismos habían votado, con mayores beneficios y un sistema de contención religiosa semejante.

Algo similar ocurría con la Unión de Estudiantes Secundarios (UES), también destinada a sectores medios y bajos, que poseía mayores recursos que la JEC y no escatimaba celebraciones litúrgicas. El 21 de septiembre de 1954, por ejemplo, hubo celebraciones simultáneas de la ACA y la UES para el día de la primavera y del estudiante, hecho que fue percibido como competencia tanto por el catolicismo como por el peronismo (Soneira 1989: 121).

Quedaban, por supuesto, grupos de clases medias y altas que se aliarían tempranamente a los sectores golpistas de la Revolución Libertadora. Estos grupos se nuclearían, en 1954, en el Partido Demócrata Cristiano (PDC) y la nacionalista Unión Federal Demócrata Cristiana (UFDC). Agrupando sectores profesionales, muchos provenientes de la JUC y el Humanismo Cristiano, la DC sería más tarde un lugar de formación de cuadros católicos y peronistas que actuarían durante la década de 1960 (Forni 1986).

Las mutuas impugnaciones tenían un terreno común en el mito de la Nación Católica. Ambos sectores eran conscientes de los mutuos préstamos –y, por lo tanto, de las deudas contraídas- y el peronismo acusaba a la Iglesia de no ser auténticamente cristiana, al tiempo que el catolicismo acusaba a Perón de no ser verdaderamente nacional y popular.

De esta manera, el conflicto entre el peronismo y la Iglesia (entendiendo por ésta a amplios sectores de la jerarquía, el clero y laicos de clases medias y altas) llevó a que muchos peronistas se alejaran del gobierno (Cafiero y Sampay, entre otros, que se oponían a derogar la ley de Educación Religiosa o a la ley de profilaxis, etc.) y a que muchos católicos se alejaran de la Iglesia (como fue el caso de Leopoldo Marechal o Ernesto Palacio). Pero, también, puso en evidencia la doble filiación de muchos actores que comenzaban a gestar la posibilidad de una opción simultáneamente católica y peronista.

Siguiendo a Donatello (2005), encontramos siete tipos relativamente estables de trayectorias que nos permiten dar cuenta de las relaciones plurales entre catolicismos y peronismos durante esta década. En primer lugar, provenientes del primero de los sectores reseñados anteriormente, los militantes nacionalistas vinculados al ejército, reunidos alrededor de la figura de Meinvielle, se sitúan tempranamente en oposición a un gobierno que veían obrerista y sospechoso de bolcheviquismo. Así, Atilio Dell’Oro Maini o Mario Amadeo, que fueran funcionarios de la Revolución del ’43, quedan alejados del estado justicialista para volver a ocupar cargos oficiales durante la Revolución Libertadora, en cuya organización trabajaron activamente. El grupo que optaba por una salida democrática, tildados de “católicos liberales”, forma el PDC –los “píantavotos”-, sosteniéndose en redes creadas en la década de 1930 alrededor de Manuel Ordóñez u Oscar Puiggrós. Algunos de los participantes de los CCC que se abrieron de los sectores militaristas, como César Pico y L. Castellani, no se comprometieron abiertamente ni a favor ni en contra del peronismo y tuvieron una década que, tras su inicial fascinación con la experiencia nazi, los dejó relegados al ámbito educativo y cultural, del cual ya no saldrían sino muy esporádicamente. En tercer lugar, los hijos de inmigrantes cuya primera identidad nacional se produjo por vía de la ACA, entre los que hemos nombrado a Cafiero y Sampay, optaron, frente al conflicto entre catolicismo y peronismo, por su identidad fundadora y renunciaron a sus cargos oficiales, el primero en 1952 y el segundo en 1955. Ellos serían, en buena medida, un componente fundamental en la reformulación de un peronismo católico durante los sesenta y setenta. En cuarto lugar, encontramos la opción inversa: actores como Marechal, Palacio o Filippo abandonan sus roles en instituciones católicas y se vuelcan al peronismo. En casos como el primero, esto dio lugar a una modalidad de “catolicismo sin iglesia” y de “peronismo místico” que alimentaría intelectualmente a sectores católicos y peronistas durante los sesenta y setenta, entre los que cabe destacar a los Montoneros (Donatello 2002). Hubo también sectores medios oficiales y jerárquicos de la Iglesia que se identificaron temprana y audazmente con el justicialismo, provenientes tanto de núcleos de la intelectualidad católica como de los cuadros asesores de la ACA. De esta manera, el sacerdote Hernán Benítez, el cardenal Copello o el –entonces- obispo Fasolino tuvieron una prominente presencia en la gestión simbólica y material del imaginario peronista (Cucchetti 2005). Al modificarse, en los años 1954 y 1955, el mapa político, los cambios en las relaciones de fuerza del mapa católico los dejaron en una posición institucionalmente débil que los condenó al

ostracismo, ya en cargos parroquiales de segunda línea (como fue el caso del primero) o en cargos jerárquicos de segunda línea (como el caso de los segundos). Por último, destacamos con Donatello la presencia de un amplio sector del catolicismo, y gran parte del clero, cuya adhesión intelectual al peronismo no fue necesariamente militante o fue una militancia más bien difusa. Se corresponden con el último grupo de los enumerados al comienzo de este apartado, y ellos serían, algunos lustros más tarde, los mentores de gran parte del movimiento posconciliar en la Argentina. Su participación en organizaciones católicas “de base” de la ACA (especialmente la JOC, sobre la que volveremos en el siguiente apartado) y su extracción inmigrante y obrera fueron factores que, sin duda, los colocaban en una posición objetivamente favorable al movimiento peronista, el cual venía a satisfacer las demandas del catolicismo social en el marco de un imaginario fuertemente cristiano. La oposición entre las jerarquías eclesiásticas y el gobierno fue suficiente para que no tuvieran un compromiso militante y público con el justicialismo; pero, no obstante, ese compromiso siguió existiendo y les permitió una posición privilegiada, durante los años sesenta y setenta, para relacionarse con los más diversos sectores del espectro político-religioso del país. Entre los que podemos ubicar aquí se destacan los asesores de la JOC que tuvieron luego una posición de gran influencia, tanto por su acceso al episcopado (Rau, Angelelli, Podestá, Karlic, Giaquinta) como por el rol que desempeñaron en la formación de cuadros medios del clero y del laicado (Lucio Gera, Rafael Tello y Gerardo Farrell).

#### **4. La transición a los sesenta: recomposiciones y desconciertos**

El claro acuerdo inicial entre la cúpula de la Revolución Libertadora y la del episcopado (Frigerio 1990) perdió rápidamente vigencia. Ambos sectores se encontraban unidos por un antiperonismo común que, como quedaría demostrado, no fue suficiente para sostener un proyecto común.

En efecto, el justicialismo había demostrado que ciertas banderas del catolicismo social podían efectivamente ser reconocidas y sostenidas por el Estado. La mejora en las condiciones de trabajo, la adquisición de derechos laborales, sociales y políticos y la sindicalización de los trabajadores en un esquema opuesto al liberalismo “clásico” y, a la vez, resguardado del comunismo, equivalía a convertir en política de Estado la DSI inaugurada por la *Rerum Novarum*. A su vez, el fomento de una industria nacional y de formación de una burguesía de capitales argentinos era parte integrante del programa del catolicismo de los años treinta.

La anulación de gran parte de estos logros por el gobierno de Aramburu<sup>12</sup>, sumado a los fusilamientos de J. L. Suárez y otras expresiones que anuncian la violencia política de los años subsiguientes, introducen en el catolicismo una pregunta que, hasta ese momento, no se había planteado con tanta claridad: ¿Qué hacer después del peronismo?

La progresiva polarización entre grupos sociales y políticos y el proceso de crisis institucional que se desencadena con la Libertadora es, entonces, análoga y quizás modélica de la que se produce dentro del catolicismo.

Las organizaciones laicales que fueran la base y el motor del catolicismo integral comienzan a entrar en crisis –mejor dicho: a racionalizar y verbalizar una crisis que había comenzado durante el segundo gobierno de Perón.

En el campo obrero, la decadencia –en términos de afiliación- de la JOC lleva a una dura autocrítica de uno de sus fundadores y principal animador, O. Ganchegui, quien afirmara en la Semana de Asesores de 1958 que

todas las organizaciones tienen una vigencia relativa (...) yo pregunto si, muchas veces, no pretendemos la supervivencia de cosas que han cumplido su misión y que, frente a otros planteos, resultan inadecuadas (...) la JOC, sin una revisión a fondo de toda su estructura, no anda ni andará (Ganchegui 1958, *apud* Soneira 1989: 142-143)

De hecho, la JOC y otras instituciones sindicales católicas se inclinaron mayoritariamente por la defensa de una Central Única de Trabajadores y el plan de lucha de la CGT, hacia la cual se producía una progresiva pero inexorable migración, aportando nuevos cuadros para la resistencia peronista (James 1990).

La ACA, en general, decayó en la misma medida “debido al desajuste de los cuadros organizativos, porque numerosos dirigentes tuvieron que actuar en la política, gremialismo, frente familiar, etc.” (Soneira 1989: 143).

En el ámbito intelectual, la revista *Criterio* tenía uno de sus momentos de mayor cantidad de suscripciones (Floria y Monserrat 1977) y se consolidaba como la voz de una intelectualidad católica antiperonista cuya estrella comenzaría a decaer hacia

---

<sup>12</sup> En efecto, durante el breve gobierno de Lonardi se reintegran las exenciones impositivas a las instituciones católicas, se reincorpora al obispo Tato y al canónigo Novoa; durante los primeros meses del gobierno de Aramburu, se sanciona la ley que permite la fundación de universidades católicas y se crea el vicariato castrense. Sin embargo, no se sanciona nuevamente la enseñanza religiosa en las escuelas públicas ni se elimina la cláusula constitucional del patronato, al tiempo que se incorpora intelectuales liberales en las áreas de Hacienda y Trabajo. Además, “otro motivo de preocupación para la Iglesia fue la violenta represión del levantamiento militar encabezado por el General Valle (...) La situación de los trabajadores, la difícil condición económico-social, la supresión de las organizaciones gremiales, han de ser otros motivos que preocuparán seriamente a la jerarquía eclesiástica” (Soneira 1989: 130)



mediados de la década de 1960 (Bonnin 2006). Entretanto, su filiación con los grupos “liberales” del gobierno de Aramburu le permitía desquitarse de su ausencia de diez años del aparato estatal, sumando a actores como Atilio Dell’Oro Maini en el cargo de Ministro de Justicia e Instrucción Pública, o Mario Amadeo<sup>13</sup> como Ministro de Relaciones Exteriores y Culto. Al primero se debe el Decreto-Ley 6402/55, por el cual se autorizó la creación de Universidades Católicas. Al segundo, el inicio de las negociaciones por las que se firmaría el Concordato de 1966, una serie de cartas reversales entre la Argentina y la Santa Sede. Ambas fueron dos demandas negadas por el peronismo, que mantuvo el control en las universidades al tiempo que pudo intervenir en la política de nombramiento de obispos y creación de diócesis gracias al derecho de patronato, originario de la Constitución de 1853 y que se mantuvo en la reforma de 1949.

En el ámbito de la política partidaria, por último, y a partir de 1959, comienza a gestarse la división entre la DC radicalmente antiperonista y la “línea apertura”, dirigida por Horacio Sueldo y dispuesta a iniciar un diálogo político con el peronismo, aunque no con Perón. Después de sus dos “mejores” elecciones históricas (3,74% en 1958 y 4,48% en 1963), la PDC decae notablemente, perdiendo afiliados que migran masivamente a la CGT de las 62, el peronismo (en una primera etapa, en coalición con Frondizi) y, en algunos casos, más tarde a Montoneros.

En efecto, el gobierno de Frondizi fue, para algunos sectores, una primera promesa de rehabilitación del peronismo por vía democrática. Al mismo tiempo, supuso para los católicos sociales no peronistas y para los católicos “liberales” un espacio progresista para el desarrollo de un capitalismo con justicia social en el marco del modelo desarrollista. En ese marco, las recientemente creadas universidades católicas proveían de cuadros medios calificados en materias técnicas y legales (Moyano 1992), que incluyeron a figuras como Oscar Camillión y Mariano Grondona, que formarían uno de los bloques que luego daría apoyo al golpe de Onganía a partir de sus vínculos con el poder estatal, el poder económico y el poder militar desde el Ateneo de la República en 1962 (Giordano 2007).

Este corto período, que media entre el golpe de estado de 1955 y el de 1962, es una etapa que, tanto en el nivel de la política nacional como en el de los actores

---

<sup>13</sup> Durante el breve gobierno de Levingston.

estrictamente vinculados al espacio católico, presenta intentos de recomposición de la unidad simbiótica entre catolicismo y poder estatal de los años treinta. Algunos de estos intentos significaron, de hecho, un avance sobre demandas insatisfechas, como la creación de universidades católicas o la anulación del derecho de patronato. Sin embargo, el impacto del peronismo en estos grupos, según distintas modalidades y grados de adhesión o rechazo, mostró la imposibilidad de restaurar una unidad que, como hemos visto, no fue tal más que en la medida en que formuló consensos básicos comunes. Estos consensos, sin embargo, fueron fundamentales, puesto que cristalizaron en la formación de la matriz común de la que luego emergería la diversidad preexistente.

También fue un período de desconcierto. Los católicos nacionalistas que apoyaron a Lonardi se vieron desplazados por los católicos “liberales” de Aramburu y por otros actores políticos no vinculados al dispositivo del catolicismo. Los católicos sociales que se oponían al gobierno de Perón por autoritario vieron restringidos los derechos sociales y políticos obtenidos durante su mandato. Los que, vinculados al justicialismo por militancia o afinidad intelectual o emocional, apoyaron la coalición de Frondizi se vieron traicionados y divididos entre quienes, con un peronismo difuso, aceptaron e intentaron sumarse al desarrollismo y los que, por el contrario, lo abandonaron y se sumaron a otras expresiones, fundamentalmente sindicales y democristianas. Pero también la propia Democracia Cristiana atravesaba por una crisis, esta vez de orden inverso. Durante el año 1961, un joven dirigente en ascenso, Horacio Sueldo, encabeza la llamada “línea apertura” que, en oposición a los radicalmente antiperonistas reunidos alrededor de Ordóñez, supone un reconocimiento y un diálogo con el peronismo. De allí surgirán, como señala Soneira (1989: 144-145), dos corrientes: por un lado, los del “centro”, junto con H. Sueldo, que se proponían *absorber* el movimiento peronista. El, a primera vista, poco probable programa intentaba explotar la posición estratégica de vinculación con el estado militar y la “orfandad” política de grandes sectores de la población cuya expresión política se encontraba proscrita. La fórmula Matera-Sueldo (de 1963) fue lo más cercano a una forma operativa de este tipo, que fracasó antes de lanzarse a las elecciones por objeciones del propio Perón a Matera. Por el otro lado, los “verdes”, que reunían a jóvenes intelectuales como Floreal Forni, Guido Di Tella e Ignacio Palacios Videla, que proponían la apertura e identificación con el peronismo como movimiento al servicio del cual el PDC no sería más que un instrumento en los tiempos de la proscripción. Este

grupo del catolicismo relativamente joven, de intelectuales formados en la ACA y militantes de agrupaciones católicas universitarias antiperonistas en los años cincuenta (como el Movimiento Humanista) comienza, nuevamente por reacción frente a los otros sectores del propio catolicismo, un proceso de *peronización* progresiva:

Los militantes del PDC participan en las luchas sindicales, apoyan la ocupación de fábricas dispuesta por la CGT (...) En el plano legislativo, el bloque de la Democracia Cristiana presenta los proyectos de reforma de la empresa y de reforma agraria; lo cual provoca una áspera crítica de los sectores integristas, nucleados en la revista *Cruzada* que acusan a estos proyectos de “comunizantes” (Soneira 1989: 145)

De esta manera, el campo social y, fundamentalmente, las organizaciones sindicales reunidas en la CGT son el común denominador que, como una nueva reformulación de la preocupación por la *cuestión social* de fines del siglo XIX, comienza a unificar a los jóvenes intelectuales y profesionales católicos de comienzos de la década de 1960 como los católicos de acción vinculados al mundo obrero por medio de la JOC y otras experiencias semejantes en la JUC y la JEC.

Estos datos son prueba de un proceso de *peronización tardía* de amplios sectores católicos. Más allá de la pluralidad de actores que se alían con diversos peronismos, hay sectores medios y altos que, tras militar en el antiperonismo de los '50, se suman a las organizaciones peronistas y católicas ya existentes.

Al igual que en los años veinte y treinta, estos actores –cuya heterogeneidad hemos señalado en este apartado- también circulan por diversos núcleos de la red del naciente catolicismo peronista. Se encuentran unidos por trayectorias comunes dentro de la matriz que hemos reseñado, comparten una valorización reivindicatoria de la experiencia del justicialismo –gracias a, o a pesar de, la figura de Perón-, una preocupación por la DSI y una acción que, desde la propia estructura eclesiástica hasta las organizaciones no confesionales, tiende a la transformación social, especialmente de los sectores populares. El antiliberalismo y el anticomunismo articula a estos grupos con el resto del espectro católico, pero las opciones político-religiosas que los separan dan lugar a demandas diferenciadas.

En este estado de recomposición desconcertada del mapa político del catolicismo argentino, era todavía necesaria una directiva o, al menos, una fuente de legitimación desde el propio catolicismo –en tanto que Iglesia- que unificara las demandas superpuestas y, así, permitiera la institución de una identidad colectiva. Una

identidad que, evidentemente, normaliza una composición heterogénea; no obstante, necesaria para reintroducir la diversidad política en el espacio religioso, para encontrar una motivación católica para su “opción por el peronismo” y una motivación peronista para la “revolución” de la Iglesia.

Esta identidad, construida sobre estas redes preexistentes, adquiriría nombre hacia mediados de la década de 1960: el catolicismo posconciliar.

## 5. Religiones y políticas en la década de 1960: los catolicismos posconciliares

El Concilio Ecuménico Vaticano II fue convocado en enero de 1959 por el entonces recientemente elegido papa Juan XXIII (1959-1963). El proyecto de llevar a cabo un concilio pastoral que continuara y actualizara el inconcluso Vaticano I<sup>14</sup> (convocado por Pío IX y desarrollado entre 1869 y 1870) produjo cierta sorpresa en diversos círculos del catolicismo vernáculo, especialmente con un pontífice elegido para la transición de la Iglesia de post-guerra que contaba con 77 años en el momento de su elección.

No nos detendremos en las circunstancias organizativas internas del concilio ni en el desarrollo de sus sesiones, que pueden consultarse en diversas publicaciones especializadas (Alberigo y Komonchak 1995-2000). Nos limitaremos a analizar el impacto que tuvo, como acontecimiento, y las interpretaciones y reformulaciones de las que fue objeto en la Argentina para señalar la conformación de grupos que, a partir de opciones diferenciadas, se reunirán en torno a demandas político-religiosas específicas.

Al hablar de *impacto*, nos referimos de manera relativamente amplia a un proceso que aún no ha sido estudiado discursivamente y que podríamos formalizar como los *efectos de reconocimiento* del Concilio en los diversos catolicismos argentinos. Por este motivo, los datos disponibles desde la sociología histórica y la teología sólo nos permiten llevar a cabo un análisis “externo” de este proceso. En ese sentido, preferimos utilizar la denominación descriptiva *posconciliar*, de carácter cronológico, en vez de categorías interpretativas como *liberacionista* (Donatello 2005), diseñadas desde la sociología para dar cuenta de un tipo de ascesis particular y un conjunto específico de opciones político-religiosas. Es importante, entonces, no

---

<sup>14</sup> Recordemos que este concilio fue bruscamente interrumpido por el anexo de los Estados Pontificios al territorio unificado de Italia del Rey Víctor Manuel II, a pesar de los ocho mil soldados reunidos por el papa para la defensa de su autonomía. Recién en 1929, los Pactos de Letrán, celebrados entre Mussolini y Pío XI, restituyeron la soberanía papal sobre las 44 hectáreas de la Ciudad del Vaticano.

confundir el uso descriptivo que hacemos con el uso valorativo empleado por los mismos actores (como Habegger, Mayol y Armada 1970).

Asimismo, es necesario indicar que, a pesar de la necesaria heterogeneidad de sectores que componen el catolicismo, el magisterio obliga, al menos teóricamente, a todos los católicos a aceptarlo y, en el nivel de la estructura eclesiástica, los religiosos, sacerdotes y demás niveles jerárquicos se encuentran obligados por el voto de obediencia. Esto significa que, a pesar de la resistencia o incluso la oposición que pudieran tener estos últimos, no pueden manifestar públicamente una no aceptación de las novedades conciliares, bajo pena de quedar fuera de la institución<sup>15</sup>. Este obstáculo, sin embargo, no impide –como veremos– que los sectores anti-conciliares desarrollen tácticas de resistencia a las innovaciones que se extienden hasta el día de hoy y que, en el período que nos ocupa, dieron lugar a conflictos en los que se superponían, una vez más, catolicismo y política.

Es relevante, al respecto, una primera caracterización de este impacto del concilio en la Argentina ofrecida por un grupo de actores, sobre los cuales volveremos más adelante y a lo largo de esta tesis, en 1970. Para ellos, hubo tres tipos de reacciones:

- a) Quienes, apoyándose en el carácter pastoral y no dogmático del Concilio, resisten sus innovaciones e intentan impedir su influencia en el resto del catolicismo.
- b) Quienes intentan llevar a cabo una *aplicación* del concilio, sobre la base de la teología europea que lo influenció.
- c) Quienes proponen una *relectura y reinterpretación* independiente del movimiento europeo, a partir de las condiciones históricas, culturales y políticas específicas de la Argentina.

Esta tipología es ofrecida por L. Gera y G. Rodríguez Melgarejo en un artículo que tuvo una enorme influencia en el movimiento posconciliar (y que le costara, al primero, su consagración episcopal), “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina”, publicado primero en Uruguay, en 1970, y luego en la Argentina en 1973.

---

<sup>15</sup> Tal fue el célebre caso del obispo Marcel Lefebvre, quien se opuso activamente a las reformas conciliares en el plano litúrgico, el ecuménico, el de la libertad religiosa y el de la colegialidad episcopal. Después de ser suspendido *a divinis* por ordenar sacerdotes en su *Fraternidad Sacerdotal San Pío X*, fue excomulgado por el papa Juan Pablo II en 1988 por haber ordenado obispos, en un estado canónico irregular, en ese mismo año.

Desde el punto de vista del valor descriptivo de esta caracterización, encontramos efectivamente que ella se corresponde con diversos grupos que hemos esquematizado. En primer lugar se encuentran los sectores nacionalistas más tradicionales, reunidos alrededor de las figuras de Meinvielle y Castellani, que no sólo resisten a estos cambios sino que, por medio de órganos institucionalmente periféricos y/o inorgánicos como las revistas *Verbo* y *Cabildo* o la organización *Tacuara*<sup>16</sup> combaten las innovaciones conciliares reivindicando un catolicismo intransigente con el mundo moderno, que desconoce la legitimidad de la libertad religiosa y el ecumenismo y que sostiene una versión tradicional de la liturgia y el ritual católico. Aquí debe incluirse a los sectores castrenses del clero argentino, reunidos por el entonces vicario castrense y obispo A. Tortolo<sup>17</sup>, que asistía a un importante crecimiento (Zanatta y Di Stefano 2000: 553).

En segundo lugar, reunidos por la revista *Criterio*, un sector importante de la intelectualidad vernácula “liberal” acepta con entusiasmo los documentos magisteriales nacidos de la *nouvelle théologie* europea, post-maritainiana, en la cual sobresalían las figuras de H. De Lubac o el alemán K. Rahner (cfr. González 2005). El entonces director de la revista, Jorge Mejía, fue el corresponsal argentino en el aula conciliar y a él se debió la difusión y primera recepción del concilio en la Argentina. Este sector *reformista* se vinculaba con la corriente de centro del PDC y, en términos generales, se encontraba vinculada a la intelectualidad europeizante local, como la revista *Sur*.

Por último, el grupo al cual pertenecían los propios Gera y Rodríguez Melgarejo era un conglomerado heterogéneo de laicos y sacerdotes reunidos alrededor de obispos como Devoto, Marengo o Pironio, que provenían de los sectores más o menos peronizados del PDC y, más atrás en el tiempo, de los peronistas “tímidos” de los años cuarenta y cincuenta que trabajaban en el ámbito de la JOC.

Este último sector es el que nos interesa especialmente en nuestro trabajo, puesto que harán del Concilio una bandera política, de conflicto de intereses y objetivos en el que los planos se encuentran indisolublemente unidos.

En efecto, considerando el nivel de los *cuadros medios oficiales*, es decir, del clero, encontramos que el acontecimiento del Concilio Vaticano II da lugar a

---

<sup>16</sup> No obstante lo cual, de esta organización saldrán militantes para otras posteriores como el ERP, las FAP y Montoneros, cuyos miembros católicos se sostenían en los documentos conciliares (cfr. Donatello 2002). En definitiva, como sostendremos más adelante, estos grupos eran más propiamente espacios de circulación que de pertenencia.

<sup>17</sup> El cual, como señala Mallimaci (1993), votó en contra de todas las innovaciones conciliares de la consulta preparatoria efectuada por el Vaticano.

enfrentamientos con las autoridades jerárquicas que anuncian lo que luego sería el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo<sup>18</sup>. En 1964 asistimos a los tres reportajes ofrecidos por los sacerdotes cordobeses Dellaferrera, Viscovich y Baudagna, responsables de la parroquia universitaria Cristo Obrero. En ellos sentaban posiciones sobre: a) la necesidad de implementar urgentemente las reformas conciliares en la iglesia nacional; b) el apoyo al plan de lucha de la CGT, lanzado ese año; c) la necesidad de re-implementar la educación religiosa en las escuelas de la provincia. Aquí encontramos tres versiones que, respondiendo a las opciones político-religiosas de un período particular, son formulaciones novedosas de tres demandas tradicionales del catolicismo argentino del siglo XX: la obediencia a Roma, la cuestión social y la educación católica. El conflicto planteado con el obispo llegó a su fin, provisoriamente, por la mediación del entonces obispo auxiliar, y padre conciliar, Enrique Angelelli. Al año siguiente, la mitad del clero mendocino se enfrenta a Mons. A. M. Buteler exigiendo la implementación de las innovaciones litúrgicas del concilio en la diócesis. Después de una serie de infructuosas mediaciones y de la remoción del obispo auxiliar, M. Medina<sup>19</sup>, el conflicto desembocó en la renuncia de muchos sacerdotes, el traslado a otras diócesis de otros y el re-encuadramiento de otros. En el mismo año, P. Huidobro, perteneciente al movimiento de los curas obreros formado en los años cincuenta, es despedido de la fábrica Indupar, de Avellaneda, de la cual era delegado sindical, dando lugar a una huelga que une a sacerdotes y estudiantes. Algo semejante sucede, en el mismo año, con el también cura obrero Fernández Naves, en San Isidro, que es finalmente expulsado por su obispo, Mons. Aguirre. También en este nivel encontramos otros grupos en instituciones, como el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS), de la Compañía de Jesús, que apoyó iniciativas de la CGT como el Programa de Huerta Grande, el Plan de Lucha de 1964 o la huelga de obreros portuarios de 1966, lo cual polarizó sectores laicales y sacerdotales en una posición cuyos aliados más inmediatos eran, precisamente, la CGT y otros grupos del justicialismo. Aquí encontramos a Mateo Perdía, Alberto Silly y José María Meissegeier, que luego integrarían activamente el MSTM.

---

<sup>18</sup> Estos acontecimientos son señalados primero por Soneira (1989: 146 y ss.) y luego por Polito (1991: 141 y ss.)

<sup>19</sup> Quien, después de ir a Jujuy, sería nombrado vicario castrense en 1983.

En el plano laical, también oficial, las ramas especializadas de la ACA se concentran en el ámbito estudiantil, tanto por la JEC como por la JUC<sup>20</sup>. Adoptando el método *ver-juzgar-obrar* de la JOC, estos sectores se nutren del nuevo catolicismo social de Teilhard de Chardin, J. Lebreton y J. Mounier y reclaman un rol activo en la Iglesia y en la política:

en un desarrollo predominantemente intelectual, la profundización de las premisas conciliares de diálogo con el mundo, valoración de la historia, renovación eclesial, protagonismo del laico, etc., llevaban a los jóvenes de la JUC a una búsqueda concreta de su lugar en la transformación de la sociedad (Politi 1992: 135)

Precisamente, esta concepción de la relación entre Iglesia y Mundo en la cual la primera debe incorporarse al segundo para transformarlo los llevó a no considerar como válida la formación de partidos confesionales (como el PDC), sino a incorporarse a movimientos *seculares* para cristianizarlos. En este contexto se desarrollan los diversos diálogos entre cristianismo y marxismo (cfr. Sarlo 2001, Morello 2003) y cristianismo y peronismo. Bajo el auspicio de los sacerdotes asesores, entre los cuales se contaba a los que luego serían líderes del MSTM, como Carlos Mugica<sup>21</sup>, Rodolfo Ricciardelli y A. Mayol, estos cuadros estudiantiles laicos comienzan a definir un perfil claramente inclinado por el peronismo que, frente a la disolución de la JUC durante el gobierno de Onganía, se canalizaría por opciones diversas, tanto por la vía de la participación en la estructura institucional de la Iglesia como por las organizaciones armadas. En Córdoba, la parroquia universitaria Cristo Obrero, administrada por los sacerdotes Dellaferrera, Baudagna y Gaido, dio lugar a procesos semejantes, con una mayor inclinación de los laicos al marxismo, y fue también cerrada al poco tiempo de su apertura (en 1964), en el marco del mismo conflicto por los reportajes que hemos reseñado.

Por último, en el nivel laical no oficial, es decir, de cuadros católicos formados en el complejo dispositivo que hemos señalado pero que se alejan de él, el proceso de politización posconciliar se vuelve mucho más complejo. También aquí encontramos la presencia de sacerdotes y cuadros orgánicos que circulan por grupos y publicaciones

---

<sup>20</sup> También tuvo cierta relevancia el Movimiento Rural de Jóvenes de Acción Católica, pero su corta duración y la escasa movilidad de sus militantes por otras redes del catolicismo posconciliar nos induce a considerarlo marginal con respecto al resto de los movimientos.

<sup>21</sup> En este ámbito surgen los Campamentos Universitarios de Trabajo (CUT) a los cuales asisten los que luego formarían la célula inicial de Montoneros, como Mario Firmenich y Cirilo Perdía, este último primo del sacerdote Mateo Perdía, miembro del CIAS.



efímeras, en permanente recomposición. Tal fue el caso de Tello y Habegger, por ejemplo, vinculados a la revista *Tierra Nueva*, que fueron censurados por su obispo, Card. Caggiano. Del mismo modo, Carlos Mugica se encontraba vinculado a *Cristianismo y Revolución*. Sin embargo, la fuerte influencia de las experiencias socialistas latinoamericanas, fundamentalmente la Revolución Cubana y las guerrillas en Nicaragua y Colombia, también marcadas por el catolicismo (Löwy 1995), dieron un horizonte teológico y político demasiado radicalizado para el clero, que –aunque en algunos casos simpatizante con estos movimientos- no se identificó masivamente con ellos. No es nuestro interés realizar aquí un mapa de las organizaciones insurreccionales vinculadas, genética o ideológicamente, al catolicismo<sup>22</sup>, sino tan sólo dar cuenta de algunos de sus rasgos sobresalientes. En primer lugar, se encontraban generalmente integradas por jóvenes provenientes de sectores medios y altos, universitarios, que habían pasado por alguna de las ramas especializadas de la ACA, en especial la JEC y la JUC. Habían protagonizado el proceso de politización de dichas organizaciones y, en consecuencia, tomaron diferentes opciones, que no siempre incluyeron la acción armada: la militancia sindical en la CGT de los Argentinos (CGTA), la Juventud Peronista (JP) y, ya en los primeros años de la década de 1970, la Juventud de Trabajadores Peronistas (JTP) (Donatello 2005: 256 y ss.<sup>23</sup>).

Otras trayectorias laicales no oficiales se encuentran vinculadas al trabajo intelectual, como fue el caso del *Centro Argentino de Economía Humana* (CAEH), creado en 1962 por sectores *verdes* y del centro del PDC entre los que se cuentan los sociólogos Floreal Forni y Gonzalo Cárdenas y el economista Julio César Neffa, entre otros. Al igual que otros católicos con militancia política, su vinculación al peronismo como movimiento es innegable aunque no participaron de la actividad partidaria y, de hecho, criticaron muchas veces duramente la propia figura de Perón. No obstante, participaron activamente de las actividades de capacitación del *Sindicato de Luz y Fuerza* y de la CGTA de Ongaro. Al igual que otros actores semejantes en el período, circulaban por diversas experiencias semejantes, realizando actividades conjuntas con Amado Alonso, del CIAS, y con sacerdotes como Miguel Ramondetti y Domingo Bresci, los cuales formarían poco después el MSTM. Del mismo modo, y aunque nunca

---

<sup>22</sup> Para ello remitimos a los completos trabajos de Donatello (2005) y Morello (2003), en base a los cuales elaboramos estas observaciones.

<sup>23</sup> Aunque no se corresponde con nuestro interés aquí, vale la pena destacar la trayectoria de Eduardo Díaz de Guijarro, que reconstruye Donatello, el cual se desplaza de la JUC a la militancia en organizaciones marxistas como el Partido Comunista (PC) y, luego, el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT).

tuvieron siquiera el asomo de integrarse a la lucha armada, Neffa publicaría –junto a otros autores- *Teología para el Tercer Mundo. Los cristianos, la violencia y la liberación* por la editorial de la revista *Cristianismo y Revolución*, en 1969.

La lista de instituciones, partidos, movimientos, grupos y grupúsculos podría llenar, por sí sola, gran parte de esta sección. Habiendo sido reconstruida por los autores citados, no consideramos necesario repetirla aquí.

Las redes que hemos señalado nos permiten plantear ahora algunas conclusiones acerca del “clima” conciliar e inmediatamente posconciliar en el catolicismo argentino, particularmente en aquel que –a diferencia de los sectores más inmediatamente vinculados al poder militar y al grupo de Onganía- protagoniza en este período un proceso de progresiva peronización, que no necesariamente es ideológico sino político: es decir, comienza a participar, de manera más o menos activa, de las redes tejidas en el interior del cada vez más conmocionado y heterogéneo movimiento peronista. Asimismo, también estos sectores tejen vínculos nuevos a partir de las matrices disponibles.

En primer lugar, el concilio es el motivo o, al menos, el pretexto para que una parte del clero se comprometa públicamente con movimientos políticos. Asimismo, da también una justificación para la elaboración de identidades político-religiosas que, como *Cristianismo y Revolución*, reivindican en un mismo acto la tradición insurreccional guevarista con la encíclica *Populorum Progressio*.

En segundo lugar, la distinción entre conciliares vs. anti-conciliares o, rápidamente, entre pre- y post-conciliares, permite polarizar un campo fragmentado como si sólo dos facciones se disputaran la legitimidad de un proyecto político-religioso. Así, los actores reúnen en un polo a las identidades preconciliares, de derecha, capitalistas u oligárquicos y aliados a las dictaduras militares (fundamentalmente la de Onganía). Por el otro, los posconciliares son la izquierda, el progresismo, popular y antiimperialista, del lado de los trabajadores y en una resistencia que algunos intentan canalizar por vías de la participación democrática y otros por la acción armada. Hemos visto que estas percepciones de los actores no se corresponden, en muchos casos, con las trayectorias y las redes objetivamente relevadas. Sin embargo, en la lógica de la distinción amigo-enemigo, el Concilio se convierte en una bandera político-religiosa y no un acontecimiento pastoral producido dentro de la Iglesia.

Esto nos lleva, en tercer lugar, a destacar la enorme movilidad de los actores por estos grupos, que no constituyen entonces identidades sino *espacios* de circulación de sujetos y de producción –y reproducción– de una identidad compleja. Estos espacios, herederos genéticos del dispositivo de nueva cristiandad de los años veinte y treinta, se diferencian sin embargo al explotar la diversidad creciente del movimiento católico y la imposibilidad práctica de ejercer un control uniforme sobre el mismo.

En cuarto lugar, el mayor ámbito de autonomía legítima que adquiere el laico en las declaraciones conciliares (Cfr. Soneira 1986) permite, por una parte, que éste no sólo se sienta autorizado por las autoridades eclesiásticas sino incluso estimulado a la participación y la acción política; por la otra parte, da a los sacerdotes y obispos un argumento para apoyar ellos mismos la acción laical aunque, en la mayoría de los casos, este apoyo no llegue a cristalizarse en términos institucionales.

Por último, observamos también en este período un fenómeno que responde a motivaciones complejas, tanto de índole objetiva como subjetiva y que, de algún modo, da sentido a lo anterior: la participación de sacerdotes en todos estos espacios. En efecto, aún cuando organizamos nuestra exposición distinguiendo el clero, las organizaciones laicales oficiales y las no oficiales, observamos en todas ellas la participación de sacerdotes, en todo el espectro que va desde la derecha anticonciliar nacional-fascista de *Verbo* o *Cabildo* hasta la izquierda posconciliar latinoamericanista-socialista de *Cristianismo y Revolución*.

En definitiva, el paso por las organizaciones del dispositivo integral no había sido en vano. Al margen de los aspectos individuales de fe o religiosidad, todos estos grupos actuaban de manera clerical y, por ese mismo motivo, sostenían relaciones de amor-odio con el episcopado argentino o el papado de Juan XXIII y Pablo VI.

Sus demandas político-religiosas partían de la necesidad de una Iglesia; no cualquiera, sino *la auténtica*. Por derecha, se le reprochaba al Vaticano una transigencia con la modernidad y el modernismo; por izquierda, se le reprochaba al episcopado argentino la intransigencia anti-socialista y el conservadurismo. Unos y otros querían construir Iglesias: el *Cuerpo Místico* o el *Pueblo de Dios* (o, luego, *Iglesia Popular*). Y, por ello, unos y otros contaban con sus propios sacerdotes, su propio canon de documentos magisteriales y sus inspiraciones políticas extra-eclesiales<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Tal es el caso, claramente, de la organización Montoneros, la cual, durante su período de mayor militarización (1975-1977) crea “capellanías militares” que acompañen a sus milicias, buscan la

Esto es fundamental para comprender la importancia que tuvieron dos grupos, surgidos hacia mediados y finales de los sesenta, que han tenido una atención dispar. Por una parte, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y, por la otra, el equipo de peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL). El primero, por su visibilidad pública y una modalidad de acción “contestatario”, ha sido estudiado desde diversas perspectivas, convirtiéndose en un objeto de investigación más “atractivo”. La COEPAL, en cambio, dado su carácter oficial dentro de la Iglesia local y su corta duración, no ha tenido la atención que, a nuestro juicio, merece. En el marco que estamos describiendo aquí, esperamos poder señalar la relevancia que tuvo en el movimiento posconciliar argentino y como catalizadora de demandas heterogéneas surgidas en estos años y que recién pudo formular, con valor de magisterio y en boca del episcopado, en 1981, en los borradores del documento *Iglesia y comunidad nacional*.

### **5.1. El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo**

El MSTM nace entre 1967 y 1968, en una carta pública de adhesión de un grupo de sacerdotes argentinos al *Mensaje de los 18 obispos del tercer mundo*, firmado en 1967 por un grupo de obispos latinoamericanos –ninguno argentino- que en alguna medida anunciaba las posiciones que luego serían más significativas en la II CELAM de Medellín<sup>25</sup>. El grupo inicial, encabezado por Miguel Ramondetti, reunió rápidamente a sacerdotes que se encontraban dispersos por toda la red que hemos expuesto: Nelson Dellaferrera, de la JUC, Mugica y Vernazza, de la Pastoral Villera, los CUT, etc., Habegger, R. Ricciardelli, Alberto Silly y Mateo Perdía del CIAS; Rafael Tello, etc. También contó con un apoyo inicial de algunos obispos, del peronismo tímido que hemos referido, que firmaron esa primera carta, como A. Devoto, R. Zazpe, J. Podestá o A. Quarracino. Sin embargo, el MSTM reunió fundamentalmente a cuadros medios del clero, llegando a unos 500 miembros que representaron el 10 % de los sacerdotes del país (Martín 1992: 14).

S. Politi, en su estudio histórico-teológico de la Teología del Pueblo, describe al Movimiento a partir de

---

mediación episcopal frente al gobierno militar y escriben al papa, Paulo VI, para que “los acompañe en sus oraciones” (Cfr. Donatello 2002).

<sup>25</sup> Para una historia y cronología del MSTM, remitimos a Pontoriero (1991) y Martín (1992), de quienes tomamos los datos expuestos en este apartado.

una misma opción básica, cristiana y sacerdotal; una inquietud común que la reflexión y acción conjuntas ayudaban a encauzar; una opción política que, no sin tensiones, fue asumida a partir de 1971; y, por sobre todo, una voluntad de fidelidad a Dios en el Magisterio de la Iglesia y en el caminar del Pueblo (Politi 1992: 146)

La palabra clave, que circulaba entonces por diversas redes políticas, era *liberación*. Dentro del conflicto triangular que caracteriza al catolicismo integral, el MSTM se enfrentaba directa y explícitamente con el capitalismo, a la vez que matizaba la aceptación del socialismo<sup>26</sup> en dos vertientes que, en 1973, serían la causa de la escisión del movimiento: socialismo en clave proletaria, vinculado al marxismo, y socialismo en clave nacional y popular, vinculado al peronismo. Hasta llegar a ese punto, la *liberación* era comprendida en una doble dimensión ético-espiritual y político-económica. Por este motivo, unos y otros buscan –en la tradición guevarista, en Camilo Torres, en el justicialismo- los “valores cristianos” de cada opción política; operación de “discernimiento” militante cuya legitimidad es posible recién después de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, alejándose de las categóricas condenas al comunismo como “intrínsecamente perverso”<sup>27</sup>.

Esta opción por el socialismo, sin embargo, será disputada hacia comienzos de la década de 1970 entre quienes, como declara el libro del sacerdote R. Concatti, realizan *Nuestra opción por el peronismo* (1972) y quienes, como Rubén Dri, ocupaban una posición minoritaria que sostenía una visión marxista vinculada a la Teología de la Liberación, que fue prácticamente inexistente en la Argentina de esos años. Este marxismo difuso y poco sistemático reunía mayormente a los sacerdotes del interior del país y es presentado por sus contrincantes en los siguientes términos

Hay quienes juzgan la presente coyuntura a partir de modelos ideológicos dependientes de una “cultura ilustrada” que nos viene desde afuera, elitista y afin a nuestras clases medias intelectualizadas (MSTM-Capital, 1974, *apud* Politi 1992: 171)

Esta diferencia en el plano intelectual o ideológico se suma a otra en el plano doctrinal y que es interpretada a menudo como el motivo principal de la ruptura: el celibato sacerdotal. En efecto, siendo un tema que gravitó en el Concilio, muchos sacerdotes habían abandonado el ministerio para casarse, no obstante lo cual seguían

---

<sup>26</sup> En el año 1971, J. Vernazza y R. Tello se ven obligados a dar cuenta, frente al Arzobispo de Buenos Aires, J. C. Aramburu, del uso que efectuaban de la palabra *socialismo*. Cfr. Politi 1992: 149.

<sup>27</sup> Según la célebre condena de Pío XI en su encíclica *Divini Redemptoris*, de 1932.

celebrando misa y pretendían seguir participando del MSTM. Este grupo, conocido como Movimiento de Curas Casados (MCC), fue rechazado explícitamente en el sexto encuentro nacional del MSTM en Córdoba, en 1973.

Por último, notamos la existencia de una diferencia de demandas en el plano eclesiológico, tal como lo declaraba C. Mugica en 1974, pocos días antes de su asesinato:

Las diferencias señaladas estriban fundamentalmente en una distinta concepción de la Iglesia (...) esta diferente apreciación [acerca del celibato] lleva también a que algunos tiendan a crear una Iglesia paralela, una Iglesia pura y sin mancha o en oposición a la "Iglesia oficial" (Mugica 1974 *apud* Politi 1991: 172)

De este modo, el grupo heterogéneo del MSTM, reunido durante los sesenta por la demanda común de oposición al gobierno militar de Onganía y de un ambiguo *socialismo*, cuyos contenidos eran objeto de disputa, se divide a comienzos de los setenta frente a la realidad palpable y concreta del tercer gobierno de Perón.

Al igual que en los veinte y los treinta, al igual que en el '55, la unión se logró en la unificación de demandas heterogéneas definidas por la negación. Cuando, durante las dictaduras de la década infame, las de los golpes post-peronistas y, por último, el gobierno democrático y convulsionado de Perón, esas demandas fueron satisfechas, la identidad colectiva lograda trabajosamente vuelve a romperse para recomponerse, transitando los mismos hilos de la red católica o tejiendo otros nuevos, que continuaremos en el apartado siguiente.

## **5.2. El Equipo de Peritos de la COEPAL**

La COEPAL tiene, para nuestra investigación, una triple importancia. En relación al período de los sesenta, fue el espacio institucional por medio del cual las demandas y conflictos del catolicismo posconciliar llegaron al episcopado de manera orgánica y sistemática, más allá de las declaraciones públicas de los grupos laicales y sacerdotales y más allá de la relación directa e inmediata entre los cuadros medios y los obispos de cada diócesis. En segundo lugar, y en relación al anterior, fue un espacio de vinculación de actores -y de las redes de las que participaban- que, hasta ese momento, aún no habían establecido vínculos directos. Por último, y en vistas al período posterior, las redes tejidas alrededor de la COEPAL fundaron el principal, y quizás el único, espacio del catolicismo posconciliar argentino que sobrevivió a la fase más dura de la

represión de la década de 1970 gracias, justamente, a los vínculos estructurales y orgánicos con la estructura institucional de la Iglesia católica.

La Comisión es anunciada por el episcopado en su Asamblea Plenaria extraordinaria de 1965, en el marco de las actividades que desarrollaría como respuesta inmediata al Concilio, en particular, el diseño de un *Plan Nacional de Pastoral* que respondiera a los lineamientos de la constitución conciliar *Gaudium et Spes*. Constaba, según S. Politi (1992: 189 y ss.), de tres instancias: a) la mesa directiva, constituida por los obispos E. Angelelli, V. Zazpe y M. Marengo; b) la secretaría de coordinación, a cargo de Gerardo Farrell; c) el equipo de peritos<sup>28</sup>, que se forma progresivamente pero cuyo elenco fundamental estaba integrado por distintos tipos de actores. Entre los sacerdotes –regulares o diocesanos–, contamos a Lucio Gera, Rafael Tello, Justino O'Farrell, Gerardo Farrell, Carmelo Giaquinta, Alberto Silly (jesuita), Fernando Boasso (jesuita), Guillermo Sáenz (jesuita), Mateo Perdía (pasionista). Entre las religiosas, se destacaron Laura Renard (general de las Auxiliares parroquiales), Aída López (general de la Compañía del Divino Maestro) y Esther Sastre (Provincial de las Hermanas del Sagrado Corazón). Entre los laicos, de presencia más esporádica, cabe destacar a los democristianos peronizados Ignacio Palacios Videla y, marginalmente, Carlos Eroles<sup>29</sup>.

Gran parte de estos nombres ya han aparecido anteriormente, vinculados a las ramas especializadas de ACA (JOC, JUC y MoRAC), el CIAS y el MSTM en el caso de los sacerdotes; al PDC y el sindicalismo católico, en el caso de los laicos. Las religiosas, en cambio, relegadas durante el período pre-conciliar al ámbito de los colegios y la asistencia parroquial, adquieren progresivamente un mayor protagonismo (cfr. Catoggio 2006) y tendrán un rol importantísimo durante la dictadura de 1976-1983 a través de la Conferencia de Religiosas de Argentina (CONFER) y el Instituto de Cultura Religiosa Superior (ICRS).

Más allá de los encargos realizados a la COEPAL por el episcopado (esporádicos: el Plan Nacional de Pastoral, el análisis de los documentos preparatorios de Medellín, la preparación de la propuesta argentina para el Sínodo de Obispos de 1974; cfr. González 2005: 67), todo el grupo se reunía mensualmente en jornadas de

---

<sup>28</sup> Denominado originalmente Centro de Investigación y Estudio (CIE), conocido popularmente como “los peritos” de la COEPAL (Politi 1992: 193).

<sup>29</sup> El primero referido en la entrevista de Soneira a Palacios Videla (1986) y el segundo referido en una entrevista realizada para esta investigación.

reflexión y discusión que dieron lugar a una actividad autónoma de gran dinamismo que se extendió por diversas zonas del país. En efecto, el lugar institucional designado por la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) se convirtió rápidamente en un espacio más, dentro de los múltiples del catolicismo posconciliar, de producción<sup>30</sup>. La autonomía ganada por ese espacio fue rápidamente advertida por los mismos obispos, que comenzaron a marginalizar el rol de la COEPAL hasta disolverla, bajo la presidencia de A. Tortolo –a quien hemos nombrado y volveremos a destacar.

El centro de la producción de los peritos fue lo que denominaron la *Pastoral Popular*, y el eje –como sujeto histórico-cultural, agente religioso y beneficiario de la acción pastoral jerárquica- fue la categoría *pueblo*<sup>31</sup>. La denominación genérica de esta reflexión, bajo la égida teológica de Lucio Gera y la planificación pastoral de Gerardo Farrell, fue *Teología del Pueblo*.

El lugar privilegiado de *cruce* de redes que significó la COEPAL dio lugar a lo que M. González (2005: 69 y ss.) denomina sus “muchos mundos de arraigo”, es decir, contactos con diversos actores y grupos que eran condición de producción de su producción teológica. Resumimos, siguiendo al autor, cuáles eran los grupos y el tipo de influencia ejercida en ella. En La Rioja, E. Angelelli –ex asesor general de la JOC y promotor del MoRAC-, daba un contenido criollo –ciertamente telúrico- a las formas de religiosidad popular en relación a la pobreza y las formas casi feudales de dominación del campesinado. En el Noreste Argentino, Iriarte, Zazpe y Devoto, entre otros obispos, crearon instancias regionales de acción eclesial pero también laical, como fue el caso del Instituto de Cultura Popular (INCUPO). El concepto de *religiosidad popular* se formó en torno a las manifestaciones en los santuarios, las peregrinaciones y fiestas que, desde los márgenes institucionales de la Iglesia, originaron una importante reflexión en torno a la espiritualidad y la mística del pueblo que se continuó tanto por la vía de la teología como de la sociología<sup>32</sup>. En relación a los debates políticos y teológicos

---

<sup>30</sup> A través de su órgano de difusión, el Boletín informativo de la COEPAL y de libros firmados en conjunto, pero también a partir del Servicio de Documentación e Información (SEDOI) del ICRS y de publicaciones individuales de sus miembros.

<sup>31</sup> Volveremos sobre ella en el capítulo 6 de esta tesis.

<sup>32</sup> En este último plano, cabe destacar la figura de Aldo Büntig, junto a Justino O’Farrell, que inician por aquellos años sus investigaciones sociológicas acerca de la religiosidad popular. Ambos, fueron formadores de vastos sectores de la generación actual de sociólogos, el primero desde la Universidad del Salvador y, luego, el Centro de Investigación y Orientación Social (CIOS) y el segundo desde la Universidad Católica Argentina (UCA) y la propia Universidad de Buenos Aires, primero como docente y fundador de las Cátedras Nacionales de Sociología y Filosofía Política y, durante el gobierno de Cámpora, como decano de la Facultad de Filosofía de la brevemente bautizada Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires.



latinoamericanos –que darían origen a la Teología de la Liberación, pero también a la Teoría de la Dependencia-, las temáticas de la liberación, la revolución y el socialismo comenzaron a ser tratados e incluso fundamentados teológicamente, destacando “el potencial liberador del evangelio encarnado en los pueblos pobres y en los pobres de los pueblos; con la insistencia de no separar la misión de anuncio de la fe y el compromiso por la promoción humana” (González 2005: 71). El contacto –fundacional- con el MSTM, que reconocía en los teólogos de la COEPAL no solamente miembros sino también formadores y líderes intelectuales<sup>33</sup>, brindó no sólo espacios de acción sino también un movimiento político-religioso específicamente sacerdotal que reunía la dimensión religiosa de la política con la dimensión política de la fe. También en ese contacto se forja una interpretación del peronismo como el momento de *actualización* histórica de la noción abstracta de Pueblo, lo cual dotó (como señalara Boasso 1968) de contenidos políticos a los conceptos de religiosidad y pastoral popular y dio “carnadura” histórica al concepto de pueblo. También el contacto con militantes de las diversas vertientes de la Juventud Peronista y del cristianismo de izquierda comprometió –en algunos casos, de modo directo- a este grupo con las reivindicaciones y luchas liberacionistas. Al mismo tiempo, daba también un destinatario específico para la *Pastoral de Juventud*. Sin embargo, aunque algunos de estos actores pudieran comprometerse pública y explícitamente con las organizaciones a título individual o a través del MSTM<sup>34</sup>, nunca se llegó al compromiso explícito del grupo como conjunto con estos sectores con los que, no obstante, estaban vinculados.

No nos detendremos en el análisis de las consecuencias teológicas de la COEPAL, resumidas por M. González en tres “polos”: el de Justino O’Farrell, el de Rafael Tello y el de Lucio Gera (González 2005: 74-106). Nos interesa reunir tres elementos que hemos señalado en esta exposición y que resultan imprescindibles para comprender al catolicismo posconciliar en tiempos de la dictadura.

En primer lugar, la originalidad de la COEPAL como espacio consistió no sólo en que permitió nuclear redes de grupos y actores más o menos difusos, sino también –y

---

<sup>33</sup> Recordemos que Lucio Gera, Gerardo Farrell, Rafael Tello, Justino O’Farrell y Carmelo Giaquinta eran docentes de la Facultad de Teología de la UCA, donde se formaban todos los sacerdotes del Seminario Metropolitano de Devoto y, a partir de 1972, algunos del interior.

<sup>34</sup> Como sucedió en el caso del secuestro y asesinato de Aramburu, en 1970, por la célula inicial de Montoneros.

especialmente- en que permitió tejer nuevas tramas entre instituciones y bajo el amparo de una institución oficial, convocada y sostenida por el propio episcopado.

En este sentido, destacamos también la rápida autonomización de este grupo, tanto en criterios de participación (donde todos los miembros de las tres instancias tenían voz y voto) como de producción pastoral y teológica. Inseparable de este proceso fue, justamente, la reacción –también rápida- del episcopado que, a partir de 1970, comienza a recortar el presupuesto de la Comisión y, en 1974, la disuelve.

En tercer lugar, y como consecuencia de los dos factores señalados, las redes tejidas alrededor de la COEPAL tuvieron una importancia fundamental en la supervivencia de actores del catolicismo posconciliar durante la dictadura de 1976-1983. Sobre ello trataremos en el siguiente apartado.

## **6. De 1975 a 1983. Desgarramientos y zurcidos de un tejido viejo**

Siguiendo la metodología expuesta en este capítulo, realizaremos en este apartado una descripción de los grupos y espacios de vinculación entre catolicismo y política durante la última dictadura militar, para señalar las persistencias estructurales de la matriz católica común, los derroteros particulares de las opciones político-religiosas de los actores y las demandas que reunieron, una vez más, sectores heterogéneos en conflicto.

Partimos de una extensa cita de Zanatta y Di Stefano:

al ser elevadas la unidad confesional y la doctrina católica a fundamento de la nacionalidad, y por lo tanto de la legitimidad o no de los detentadores del poder, resultaba casi lógico que un conflicto intraeclesial contemplara uno político, sobre el que legítimamente pudiera erigirse como representante de la nación católica. (...) Por otra parte, el hecho de que los nuevos dirigentes del país invocaran una vez más como fundamento de su propia legitimidad la necesidad de defender el “ser nacional occidental y cristiano” contra quienes profesaban ideas extrañas a él, y el que lo fueran las cúpulas naturales de ese “partido católico de la nación” que desde hacía decenios eran las Fuerzas Armadas, concedía a la Iglesia una función activa y crucial en el nuevo orden político. (...) Vista en tal perspectiva, la masacre que tuvo lugar durante el “proceso de reorganización nacional” era el trágico epílogo, y no la manifestación repentina y episódica, de una crisis de larga duración. Una crisis a lo largo de la cual las bases católicas de la “nacionalidad”, y por lo tanto los pilares del orden político y social, habían sido sometidas a un intenso esfuerzo de reformulación, y de la cual, por lo tanto, el aggiornamento inducido por el Vaticano II había constituido un importante detonador (Zanatta y Di Stefano 2000: 539-540)

La indiferenciación práctica –más allá de los principios teóricos invocados- de los ámbitos político y religioso y, dentro de cada uno, la mutua coexistencia de sectores enfrentados en espacios compartidos, cuyos roces se dirimían por la violencia armada, se manifiesta dramáticamente durante el gobierno de Cámpora y el retorno de Perón al país. El caso de Carlos Mugica, por ejemplo, miembro del MSTM, del movimiento de curas villeros, militante peronista y asesor *ad honorem* del Ministerio de Bienestar Social, es ilustrativo de una de las dimensiones del conflicto. Asesinado por la Alianza Anticomunista Argentina, encabezada por el propio titular de la cartera, José López Rega, en las circunstancias de su muerte –como en las de su vida- se articulan por igual elementos políticos y religiosos<sup>35</sup>.

No era necesaria la militancia política explícita para convertirse en objeto de este tipo de ataques. El caso del obispo Angelelli es, en ese sentido, paradigmático. Ex-asesor general de la JOC, padre conciliar, crítico del MSTM (del cual no sólo no formó parte, sino que incluso impidió que los sacerdotes riojanos se sumaran), su denuncia de la explotación campesina en La Rioja y, en tiempos de la Triple A, de las primeras expresiones de la represión estatal ilegítima, lo convirtieron –a él y a otros sacerdotes cercanos, como Juan de Dios Murias y Gabriel Llongueville- en blanco del Terrorismo de Estado, que lo asesina en agosto de 1976 mediante un accidente de tránsito fraguado.

Este Terrorismo estatal era, él mismo, deudor de la vieja alianza entre la cruz y la espada e invocaba los mismos principios nacionales y cristianos. Como señala Donatello (2005: 331 y ss.), visto desde la perspectiva del conflicto teológico-político, asistimos a una *guerra de dioses*, en la que las Fuerzas Armadas reivindicaban para sí un rol de preservación de la *verdadera fe* junto con la *verdadera* nacionalidad. Al respecto son ilustrativas las investigaciones de M. S. Catoggio (2006, 2007) en las cuales da cuenta, a través del análisis de documentos de organismos de inteligencia, la intervención de agentes represivos que toman una posición en el campo católico y, desde ella, justifican su accionar.

Muchos actores han interpretado este enfrentamiento desde lo que algunos denominan la teoría de *las dos Iglesias* (Catoggio 2006), oposición que se vincula genéticamente con las alternativas planteadas por muchos militantes en la década del sesenta: “Camilo [Torres] o el Papa (...) servir al dios del dólar o al Señor de la

---

<sup>35</sup> Es ilustrativa, por ejemplo, la acalorada discusión que tuvo lugar en su multitudinario sepelio entre dirigentes montoneros y sacerdotes por llevar el ataúd de Mugica, que finalmente fue llevado por estos últimos (la anécdota nos fue relatada por C. Giaquinta y la hemos relevado en medios de la época como la revista *Criterio* del 23/5/74, n° 1962, que hemos analizado en Bonnin (2006).

Liberación” (*Cristianismo y Revolución* n° 9, septiembre de 1968, *apud* Morello 2005: 163); *catolicismo ilustrado o catolicismo popular*; *iglesia de los ricos o Iglesia de los pobres*; *iglesia preconiliar o iglesia posconiliar*. En la Argentina de las décadas de 1980 y 1990, las organizaciones de Derechos Humanos vinculadas al movimiento católico reformularon estas oposiciones preexistentes en los siguientes términos: *La iglesia perseguidora y la Iglesia perseguida* (Mignone 1986), *La Iglesia cómplice y la Iglesia del Pueblo* (1996<sup>36</sup>), *la Iglesia de los opresores y la Iglesia de los oprimidos* (*idem*).

Sin embargo, como señala Donatello,

En realidad, en tanto opción político-religiosa, el catolicismo liberacionista<sup>37</sup> poseía bastantes continuidades con las modalidades generales de vinculación entre la religión y la política. *De ahí que lo que variaban eran las elecciones, es decir, con quiénes se construía. Con lo cual, podemos postular que más que un enfrentamiento entre dos modelos de Iglesia, la Argentina presenció una colisión entre alternativas surgidas de una matriz común* (Donatello 2005: 324; cursivas en el original)

La existencia de una matriz común, sin embargo, no significa que no existieran diferencias; la continuidad explica la discontinuidad, no la anula. Lo que consideramos importante destacar es la permeabilidad de estos espacios diversificados.

De esta manera, obispos que notoriamente colaboraron con el plan represivo del gobierno militar, como Adolfo S. Tortolo o M. Bonamín, ambos encabezando el vicariato castrense, o incluso el nuncio Pío Laghi, además del clero castrense y policial, entre el que se destaca Emilio Graselli<sup>38</sup>, podían presionar y ejercer un control político-religioso gracias a su capacidad para *mediar* por la vida de algunos detenidos ilegales, e incluso lograron que algunos pudieran salir del país.

La interpenetración entre catolicismo, política y fuerzas armadas fue de tal índole que muchos de los obispos y autoridades eclesiásticas que denunciarían públicamente las violaciones a los derechos humanos durante la dictadura se

---

<sup>36</sup> Folleto publicado por Abuelas de Plaza de Mayo, Asamblea permanente por los Derechos Humanos, Asociación de ex Detenidos y Desaparecidos, Asociación Madres de Plaza de Mayo, Centro de Estudios Legales y Sociales, Comisión Argentina por la Libertad de los Presos Políticos, Comisión de Agrupaciones indígenas Residentes en Buenos Aires, Encuentro Cristiano, Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas, Grupo Andando, Grupo Católico Fraternidad de Jesús, HIJOS, Juventud Obrera Cristiana, Liga Argentina por los Derechos del Hombre, Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora, Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos, Servicio de Paz y Justicia.

<sup>37</sup> Equivalente a lo que hemos denominado, descriptivamente, catolicismo posconiliar.

<sup>38</sup> Para la nómina y naturaleza del personal eclesiástico vinculado con la dictadura no contamos con estudios sociológicos sino más bien de investigación periodística y militante, de la cual se destacan los trabajos de Mignone (1986) y Verbitsky (2005 y, especialmente, 2006).

encontraban vinculados al ejército, tanto por lazos familiares (como el caso de De Nevares), como por su propia trayectoria (Giaquinta, que fue por breve tiempo capellán en Campo de Mayo durante la década de 1950<sup>39</sup>) o por lazos personales o institucionales. De esta manera, por ejemplo, el sacerdote marianista Julio Santamaría fue secuestrado en Junín en 1977 y, mediante la mediación de dos sacerdotes del colegio de Buenos Aires ante Galtieri, cuyo sobrino era alumno de dicha institución, lograron que lo liberaran y lo transportaran directamente al aeropuerto de Ezeiza, de donde volvería a España y no regresaría a la Argentina sino hasta casi treinta años más tarde<sup>40</sup>.

La Conferencia Episcopal, como institución, se encontraba atravesada por estas mismas tensiones. De ningún modo podía argumentar ignorancia acerca de la represión estatal, tanto porque recibían (según sus propios testimonios) a familiares de desaparecidos como porque algunos de ellos participaban del aparato represivo. En este sentido es paradójica la creación, en el año 1976, de la llamada *Comisión de Enlace*, integrada por los obispos Laguna, Galán y Espósito. Destinada a la comunicación entre el episcopado y los tres secretarios generales de las Fuerzas Armadas y, según sus propios protagonistas, a centralizar los pedidos de información y mediación realizadas por familiares de desaparecidos, nunca trascendió al público su accionar, ni las actas que supuestamente llevaban de esas reuniones<sup>41</sup>. Según el propio Laguna, en las entrevistas que mantuvimos para esta investigación, “no nos hacían caso”<sup>42</sup>; por otra parte, la Comisión no tuvo ningún intento de comunicación con la opinión pública ni de denuncia por fuera de estos canales privados, como lo hiciera la *Vicaría de la Solidaridad chilena*<sup>43</sup>. Desde el punto de vista de los documentos del episcopado, el 7 de mayo de 1977 publicaron la *Reflexión cristiana para el pueblo de la Patria*, en la cual afirmaban que

---

<sup>39</sup> Según entrevista mantenida para esta investigación.

<sup>40</sup> Entrevista al sacerdote marianista Manuel Madueño; cfr. Apéndice metodológico. Comunicación personal de María Soledad Catoggio.

<sup>41</sup> Algunos fragmentos fueron publicados en 1987 en la recopilación *La Iglesia y los Derechos Humanos*; para una reseña de dicha publicación en el marco de la política editorial del episcopado, cfr. Bonnin 2006.

<sup>42</sup> Es la misma interpretación ofrecida por obispos que sí han sido identificados como defensores activos de los Derechos Humanos, como Miguel E. Hesayne (Hesayne 1996: 74) o J. Novak (Entrevista, cfr. Apéndice metodológico).

<sup>43</sup> Es casi un lugar común señalar que los obispos argentinos fueron complacientes frente al gobierno militar a diferencia de los chilenos y brasileños, que mantuvieron una oposición pública. Un estudio más desapasionado, como el de Catoggio (2008) señala, por el contrario, muchos puntos en común. Para empezar, por ejemplo, la Vicaría chilena no pertenecía a la Conferencia Episcopal sino sólo a la Arquidiócesis de Santiago de Chile. También se puede ver en los documentos de ambos episcopados una periodización semejante a la del argentino. Queda, sin embargo, una larga agenda de investigación para debatir.

19. Es, a la luz de estas consideraciones, que nos atrevemos a manifestar los siguientes hechos, entre otros, que provocan en nuestro ánimo serias inquietudes:

a) Las numerosas desapariciones y secuestros, que son frecuentemente denunciados, sin que ninguna autoridad pueda responder a los reclamos que se formulan, lo cual parecería manifestar que el Gobierno no ha logrado aún el uso exclusivo de la fuerza;

b) La situación de numerosos habitantes de nuestro país, a quienes la solicitud de familiares y amigos presentan como desaparecidos o secuestrados por grupos autoidentificados como miembros de las Fuerzas Armadas o Policiales, sin lograr, en la mayoría de los casos, ni los familiares, ni los Obispos que tantas veces han intercedido, información alguna sobre ellos (CEA [1977] 1982: 313; N° 19)

Este documento sería citado en el informe de la Comisión Interamericana por los Derechos Humanos (CIDH) como una prueba de defensa, por parte de la Iglesia católica, de los Derechos Humanos (*Informe de País: Argentina*, 1980). Más allá de la exactitud de este juicio (desmentido por numerosas publicaciones que hemos citado), es importante destacar que diferentes sectores de la sociedad civil compartían esta misma opinión, aunque, claramente, no todos; en particular en los años posteriores y en las agrupaciones de DDHH<sup>44</sup>.

En ese mismo año entregaban a los Secretarios de las tres fuerzas el documento secreto *Pro-memoria*, en el cual recopilan algunas de sus intervenciones acerca de las violaciones a los derechos humanos y toman posiciones mucho más definidas y condenatorias con respecto a la tortura. Este texto, sin embargo, no vería la luz pública sino hasta la segunda edición de los *Documentos completos del magisterio posconciliar argentino. 1965-1981*, en diciembre de 1982 (Bonnin 2006).

Fuera del nivel de la CEA como conjunto, tanto algunos obispos como sacerdotes –según sus propias declaraciones- intervinieron a título privado frente a las autoridades militares locales. Entre los propios obispos, los enfrentamientos se traducían en conflictos que, aunque en la mayoría de los casos no trascendía de las reuniones de los prelados, adquiría a veces alguna repercusión pública, como fue el caso de la polémica acerca de la publicación de la *Biblia Latinoamericana* (Catoggio 2006; Invernizzi y Gociol 2004) o del conflicto entre el obispo castrense Miguel Bonamín y Jaime de Nevares en Neuquén<sup>45</sup>. Pero la tónica general de acción de estos católicos,

---

<sup>44</sup> Cfr. los análisis en reconocimiento de la demanda de *reconciliación* en el capítulo 9.

<sup>45</sup> De Nevares, haciendo uso de su autoridad territorial como obispo de Viedma, se negó a enviar sacerdotes diocesanos para el servicio religioso de la Navidad de 1977 de las unidades del ejército de Montaña; de este modo, Bonamín se vio obligado a enviar capellanes militares desde Buenos Aires para officiar los servicios (De Nevares 1994).

incluso de los que luego serían reconocidos como líderes de las denuncias por los Derechos Humanos, fue la de la *privatización de la denuncia* (Soneira 1986: 58), como lo demuestran las cartas compiladas por M. De Nevares (De Nevares 1994) o M. Hesayne.

Los grupos que, junto a obispos, apoyaban y defendían, incluso en el nivel del discurso público, al gobierno dictatorial, no necesitaban prácticamente de un movimiento católico que los sostuviera, puesto que la Doctrina de la Seguridad Nacional, como defensora de la *sociedad Occidental y Cristiana*, era hegemónica en el discurso social argentino. Además de las revistas *Esquiú* o *Cabildo*, explícitamente católicas y apologéticas del gobierno militar (cfr. Zaccari 2004, 2005), lo mismo sucedía con las publicaciones de la Editorial Atlántida, entre las que se destacaban *Para Ti, Gente* o *Somos* (cfr. Vitagliano y Gilbert 1998).

Las redes tejidas por los diversos grupos y actores del catolicismo posconciliar fueron disueltas por la jerarquía (como la COEPAL), sus propios miembros (como en el caso del MSTM) o por la violencia represiva. Los actores vinculados a la pastoral villera fueron perseguidos (Vernazza 1992), algunos asesinados; lo mismo sucedería con los asesores de la JOC y la JUC.

De ese amplio tejido de espacios, hubo una trama que, formada a partir de la experiencia de la COEPAL, articuló una red de instituciones por las cuales pudo circular –y sobrevivir– un sector importante del catolicismo posconciliar a través de instituciones educativas. Allí encontramos, entre otras, a la Universidad del Salvador, donde algunos docentes democristianos verdes y luego fundadores del CAEH, como F. Forni y J. C. Neffa, comienzan a dar clases después de ser exonerados de la UBA. También, gracias a sus estudios en el extranjero, estos militantes se insertaron en el CONICET mediante la fundación del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (Donatello 2005: 324). En segundo lugar, bajo el amparo de la Compañía de Jesús en Buenos Aires y con la dirección de Alberto Silly, el CIAS reunió a jóvenes intelectuales católicos posconciliares que, sin estar vinculados a los movimientos que fueron más duramente reprimidos, habían circulado anteriormente por los espacios estudiantiles de la ACA, la CGT y el peronismo. Algo semejante sucedió con el Centro de Investigación y Orientación Social, dirigido por el sacerdote Aldo Büntig, que hacia comienzos de la década de 1980 dirigiría la colección *Comunión y Participación* de la editorial

Guadalupe, donde publicarían actores vinculados a la TP, como Gerardo Farrell, y jóvenes sociólogos cercanos al CIAS y el sindicalismo, como P. Lumerman o A. Chiesa. Otro de los espacios que fueron centrales para la circulación y reunión silenciosa de los fragmentos del catolicismo posconciliar fue el Instituto de Cultura Religiosa Superior (ICRS), de las Hermanas del Divino Maestro, cuya General, Aída López, forma parte de la COEPAL en los sesenta y, a partir de allí, se vincula estrechamente con el grupo de Gera, el cual dicta numerosos cursos y charlas informales. En 1981, el Seminario para laicos, propuesto por el episcopado para difundir y analizar *Iglesia y comunidad nacional* se lleva a cabo en el ICRS. Allí también encuentra trabajo Ignacio Palacios Videla, exonerado de sus cargos públicos en el gobierno peronista<sup>46</sup>, que comienza a dirigir el Servicio de Documentación e Información (SEDOI). Por último, la amplia red tejida por la Conferencia Nacional de Religiosas (CONFER) a partir de la COEPAL<sup>47</sup>, que fuera duramente castigada por la represión ilegal (Catoggio 2007), dio también un aparato de conexiones nacionales e internacionales que permitieron el exilio de religiosas como Evelyn Lamartine, de las Misiones Extranjeras de París<sup>48</sup>.

Por último, gran parte de las organizaciones de Derechos Humanos (DDHH) que se formaron a partir del año 1977 tuvieron como participantes y miembros fundadores a actores del catolicismo posconciliar. Caracterizados por Donatello (2005: 353 y ss.) como grupos de “resistencia pública” (por oposición a *resistencia en las sombras*), podemos seguir su caracterización en cuatro grupos.

a) Organizaciones laicales no confesionales. Tal es el caso del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), fundado en 1979 por Emilio Mignone<sup>49</sup>, Augusto Conte Mac Donell<sup>50</sup>, Alfredo Galleti y Boris Pasik. Aunque no eran católicos “liberacionistas”

---

<sup>46</sup> Cfr. entrevista realizada por A. J. Soneira; cfr. apéndice documental.

<sup>47</sup> La CONFER se crea como una experiencia horizontal que reemplaza a la anterior COSMARAS, que sólo reunía a las superiores, provinciales y generales de las órdenes religiosas femeninas (cfr. Vanzini 2007).

<sup>48</sup> Quien fuera superiora de las monjas Alice Domon y Léonie Duquet, ambas asesinadas por la dictadura.

<sup>49</sup> Emilio Mignone (1922-1998) había desarrollado una serie de recorridos típicos de muchos militantes católicos argentinos. Siendo dirigente de la Acción Católica, se recibiría de abogado y formaría parte de aquellos católicos que acompañarían la experiencia peronista como funcionario en el área de educación. La ruptura de relaciones entre Perón y la Iglesia lo llevaría a abandonar dicho proceso, pasando a ser luego funcionario de la OEA. Regresaría al país para ocupar la Subsecretaría de Educación de la Nación, durante las dictaduras de Onganía y Livingston. Entre 1973 y 1976 sería designado Rector-Interventor de la Universidad nacional de Luján. La desaparición de su hija Mónica lo llevaría a ser uno de los protagonistas más destacados del movimiento de Derechos Humanos.

<sup>50</sup> El caso de Conte Mac Donell, dirigente de la Democracia Cristiana, por la cual llegaría a ser legislador con el restablecimiento de la Democracia, coincide con el de Mignone: a partir de la desaparición de su hijo, se integraría a través del CELS en el movimiento de derechos humanos.



propiamente dichos, sí adherían a los contenidos del Concilio Vaticano II y provenían de la corriente del PDC más asociada a la postura de centro y centro-derecha. Sin embargo, a partir de la desaparición de sus hijos y familiares, comienzan una militancia que los acercaría a Zazpe, Novak, Hesayne y De Nevares.

b) Organizaciones mixtas de carácter ecuménico. Entre ellas podemos mencionar a dos: el Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ) y el citado Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH). El SERPAJ fue fundado en 1974 por Adolfo Pérez Esquivel, un cuadro pacifista marginal del catolicismo posconciliar que, luego de ser detenido en 1979, recibió el premio Nobel de la Paz. El MEDH, por otra parte, nace a principios de 1976 en una confluencia de la Iglesia Metodista con algunos sectores del catolicismo entre los que se contaba Jaime de Nevares, quien recibiera en 1980 a C. Giaquinta como obispo auxiliar. En el interior del país, un rol semejante cumplió la Federación Ecuménica de Cuyo<sup>51</sup>.

c) Organizaciones católicas internacionales de escasa inserción local, como Pax Romana y la Federación de Familiares de Detenidos - Desaparecidos de América Latina (FEDEFAM), fundada en 1981 por el sacerdote irlandés Patrick Rice, sobreviviente de la *La Fraternidad del Evangelio*.

Por último, aunque Donatello no las nombra en esta categoría, cabe destacar el rol que desempeñaron dirigentes católicos posconciliares vinculados a la COEPAL en la fundación de dos organizaciones. En primer lugar, el obispo de Quilmes, Jorge Novak, desempeñó un papel central en la fundación de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos en 1975, cuyos comunicados y circulares informativas eran recibidos en la Facultad de Teología de la UCA por Lucio Gera<sup>52</sup>. En sus solicitudes se sumarían las firmas de los también obispos Miguel Hesayne, Jaime de Nevares y Vicente Zazpe. En segundo lugar, la Parroquia de la Santa Cruz, de los padres pasionistas, bajo la dirección de Mateo Perdía, fue el lugar de reunión originario de las Madres de Plaza de Mayo. Allí, como efecto de la infiltración de Alfredo Astiz, fue secuestrada Azucena Villaflor en una misa-colecta realizada para reunir fondos para la publicación de la primera solicitud de la Organización.

---

<sup>51</sup> Comunicación personal de Humberto Cucchetti.

<sup>52</sup> Según consta en su archivo personal.

A los espacios de circulación y supervivencia vinculados a la Teología del pueblo a través de esta vasta red llegaría, en 1980, la invitación oficiosa por un pequeño grupo de obispos para realizar un documento que versara acerca de la realidad actual de la Argentina. Para este tejido desgarrado y recompuesto del catolicismo posconciliar durante la dictadura, *Iglesia y comunidad nacional* será un símbolo y un reconocimiento. Será un lugar simbólico desde el cual reivindicar demandas preexistentes que, presentes o no en la superficie textual, son autorizadas por las redes de sentido que la hacen posible. Acerca del proceso de escritura del documento y de sus protagonistas trataremos en el capítulo siguiente.

### Capítulo 3 - Iglesia y comunidad nacional. Los actores y las redes en el proceso de producción

*(Stoop) if you are abcedminded, to this claybook, what curios of signs (please stoop), in this allaphbed! Can you rede (since We and Thou had it out already) its world? It is the same told of all. Many. Miscegenations and miscegenations. Tieckle. They lived und laughed ant loved end left. Forsin. Thy thingdome is given to the Meades and Porsons. (James Joyce, Finnegans Wake)*

#### 1. Fuentes, datos, representaciones

Después de reconstruir, parcialmente, el entramado de grupos y demandas en el catolicismo posconciliar argentino, estamos en condiciones de presentar el proceso de redacción del documento y sus protagonistas. En este sentido, hemos triangulado fuentes diversas en el proceso de investigación que nos han aportado datos de diferente naturaleza: A) *Prensa escrita*: de los artículos periodísticos de la época nos hemos valido para, por una parte, fijar nombres y fechas que controlamos con otras fuentes; por la otra, para comprender las representaciones que circulaban en esos medios tanto del episcopado en su conjunto como, especialmente, de los actores involucrados en el proceso de redacción. B) *Entrevistas a informantes clave*: no hemos tratado estos datos como fuente de interpretación<sup>1</sup> sino de informaciones que no hubiéramos podido recabar de otro modo, tanto la referida a los aspectos “domésticos” de la escritura como otros más relevantes sociológicamente, como los vínculos interpersonales entre los actores y los roles desempeñados por ellos. En estos casos, hemos controlado los datos ofrecidos por las entrevistas entre sí y, cuando fuera pertinente, con los de la prensa gráfica. Cuando no hubiéramos podido efectuar ese control, lo declaramos en el texto. C) *Los borradores*: si bien no emprenderemos aquí, sino en el próximo capítulo, un examen de la materialidad escrituraria del corpus, los borradores –en particular el segundo- nos ofrecen otros datos de la misma naturaleza, especialmente para establecer la datación de los acontecimientos. Cabe la misma aclaración que hiciéramos anteriormente acerca del control de los datos.

---

<sup>1</sup> Lo cual hubiera implicado una investigación diferente, acerca de las construcciones de memoria sobre ICN.

El objetivo de establecer la cronología de los acontecimientos es doble. En primer lugar, no nos interesa realizar la mera narración de un proceso de escritura más que para poder situar –aunque sólo sea esquemáticamente- las operaciones de los borradores en sus contextos más o menos inmediatos. En segundo lugar, nuestro propósito es describir con la mayor seguridad posible quiénes participaron en qué etapa del proceso, con qué motivación y estableciendo qué tipo de relaciones con los demás actores.

A partir de allí podremos reconstruir, mediante los recursos del método biográfico (Mallimaci y Giménez Béliveau 2006), las *trayectorias sociales* de estos individuos, lo cual nos permitirá establecer cuáles fueron los grupos e instituciones por los cuales circularon y qué vínculos poseían con otros grupos e instituciones. En definitiva, este segundo nivel de análisis nos permitirá establecer –a partir de los actores en tanto que individuos y en relación al capítulo anterior- cuáles fueron las redes movilizadas en el proceso de producción de *Iglesia y comunidad nacional*. Puesto en los términos de esta investigación, en este capítulo responderemos a la siguiente pregunta: ¿A qué redes del catolicismo posconciliar representaban las demandas formuladas por los miembros del grupo productor en el proceso de redacción de los borradores?.

## **2. Los hechos, las fechas, los personajes**

El acontecimiento de la publicación de *Iglesia y comunidad nacional* admite diferentes niveles de análisis, todos ellos mediados discursivamente, que incluyen los antecedentes de documentos semejantes, en continuidad con los cuales se ubica (y/o es ubicada), las condiciones históricas de dicha publicación (que hemos esquematizado parcialmente en el capítulo anterior), su repercusión en la opinión pública. Pero también, en una investigación genética como la que estamos desarrollando en esta tesis, las circunstancias de la elaboración de sus borradores, las personas que participaron –directa o indirectamente- de esa elaboración, los lugares – físicos y simbólicos.

Todos estos aspectos se encuentran indisolublemente vinculados en el caso de ICN, puesto que el documento ya “existía” antes antes, durante y después de su publicación. Esta existencia responde, evidentemente, a condicionamientos y formas diferentes: existía materialmente para un pequeño grupo de sacerdotes, obispos, un laico y una religiosa; pero también se encontraba presente en la prensa gráfica, tanto

por la expectativa suscitada por la Asamblea Plenaria del 4 al 9 de mayo de 1981 como por los fragmentos del cuarto borrador que fueron difundidos en *La Prensa* los días 7 y 8 de ese mes. Hubo, entonces, una *construcción del acontecimiento* que, recién tras la investigación empírica y la triangulación de fuentes, es posible, si no *re-construir*, al menos *de-construir* analíticamente.

Esta operación se encuentra sujeta a, por lo menos, dos riesgos que intentaremos eludir aquí. El primero es suponer que es posible –y necesario– reconstruir *lo que pasó realmente*, como si las fuentes fueran piezas de un rompecabezas que, unidas correctamente, nos darían una imagen transparente de los acontecimientos. El segundo, sin embargo, es suponer que es imposible –e inútil– tratar de efectuar esa reconstrucción, puesto que el lenguaje opone una barrera infranqueable más allá de la cual no hay sentido alguno.

Nosotros llevaremos a cabo aquí una tarea, en alguna medida, intermedia, dado el supuesto de mutuo condicionamiento entre las prácticas y las acciones discursivas y las prácticas y acciones de otra naturaleza que, aunque puedan estar mediadas discursivamente, no se agotan en esa mediación (Scollon 2001). En este sentido, la reconstrucción de datos no lingüísticos estará supeditada a los objetivos de nuestra investigación; el hecho de que Lucio Gera viaje de Córdoba a Buenos Aires y, a los pocos días, vuelva a la primera, es relevante sólo en cuanto revela ámbitos geográficos diferenciados que estructuran simbólicamente el proceso de redacción y señalan los alcances físicos de una red y una manera de establecer vínculos con otras redes, al tiempo que ofrece material indicial acerca de las relaciones entre los miembros del grupo productor (por ejemplo, en este caso, la asimetría estructural entre un obispo auxiliar, como Karlic, y un sacerdote intelectual, sin parroquia a cargo, como Gera).

A su vez, el contraste entre ciertas reconstrucciones contemporáneas de los hechos y aquellas que, con mayor cantidad de fuentes, hemos realizado nosotros, nos permite evaluar las relaciones entre las fuentes periodísticas y los protagonistas del proceso de redacción. Por ejemplo, cuando notamos que la fuente que informa al periodista J. Iglesias Rouco acerca de las idas y venidas del proceso de redacción carece de algunos datos que fueron recordados por nuestros informantes, podemos inferir con cierto grado de seguridad que ésta no pertenecía a la red más cercana al grupo productor. Si triangulamos esta inferencia con otros datos lingüísticos, por ejemplo la calificación peyorativa de Gera, Giaquinta y Karlic como *tercermundistas*,

podemos calcular con cierto grado de aproximación con qué sectores del episcopado establecía relaciones el controvertido periodista español. Lo cual nos permite, en última instancia, apuntar –para análisis posteriores– las *otras* redes, que no estamos examinando aquí, que se tejían entre ciertos medios de prensa y el catolicismo.

## 2.1. El proyecto y sus orígenes

Parte de la estrategia discursiva del episcopado consiste en preparar él mismo las condiciones para la repercusión y difusión de sus propios documentos. Así, en la pastoral *Evangelio, Diálogo y Sociedad*, de la XL Asamblea Plenaria de mayo de 1980, leemos, bajo el subtítulo “Sociedad y Política”:

Proponemos aquí algunas líneas esenciales que, si las circunstancias lo aconsejaren, habremos de exponer más ampliamente (EDS II, 2)

Este pasaje es recordado por uno de nuestros informantes, Carmelo Giaquinta, el cual respondía a nuestra pregunta sobre cuándo comenzó a gestarse el documento del siguiente modo:

Yo me acuerdo que Primatesta insistió en que pusiéramos un párrafo: ‘más adelante, si las circunstancias lo aconsejan, vamos a publicar un documento sobre este tema’ (Entrevista a Carmelo Giaquinta)

Esta adición es atribuida por el obispo al cardenal Raúl Primatesta, en aquel entonces arzobispo de Córdoba y presidente de la Comisión Ejecutiva de la CEA. La figura a todas luces ambigua del cardenal, es un símbolo de la relación del episcopado con el gobierno militar. En otro lugar (Bonnin 2007) lo hemos definido como *institucionalista*, queriendo decir con ello que su preocupación fundamental se encontraba en la reproducción de la posición de poder de la Iglesia como institución, para lo cual tejía alianzas con gobiernos *de facto* o democráticos. Como señalaba el filósofo político católico C. Schmitt (1925: 84), “la Iglesia, como el socialismo, tiene principios fuertes. Por ese motivo puede negociar con todos los grupos”

Aunque no intervino, hasta donde sabemos, directamente en las etapas de redacción de los borradores, su figura se encuentra en los momentos clave de la producción del documento: 1) A él se le atribuye la iniciativa de publicar un documento que amplíe el tema de la relación entre Sociedad y Política; 2) El primer borrador fue realizado en su arquidiócesis, Córdoba, bajo la coordinación de su auxiliar, Estanislao Karlic; 3) El proceso de incorporación de las correcciones de los

obispos y de redacción final se llevó a cabo en su presencia, si no material, al menos simbólica:

Como Karlic era auxiliar de Primatesta, en ese momento, si no me equivoco (...) puede ser que a través de Karlic que Primatesta manejara o viera todo a través de Karlic. Puede ser, no, seguramente era así. Ahora, directamente, en el documento, nunca entró, y aún cuando yo hice la última corrección, en la introducción de los modos, etc., digo, la última corrección a nivel de peritos, después, a nivel episcopal no sé si habrá hecho (Tercera entrevista a Lucio Gera)

Esta adición, sin embargo, no fue recogida en los medios de prensa sino hasta la Plenaria de mayo de 1981 y, aún así, sólo en el artículo de José Ignacio López al comienzo de la Plenaria, el cual ofrece una primera representación de la Asamblea como justificada por el documento y del documento como de carácter político:

El documento, cuyo análisis y discusión caracterizará a la asamblea a iniciarse hoy, tiene sus antecedentes en (...) *Evangelio, Diálogo y Sociedad*, [declaración] mediante la cual [los obispos] fijaron su posición ante la convocatoria al diálogo político formulada por el gobierno de las Fuerzas Armadas.

Allí quedó insinuada la posibilidad de una declaración que armonizara los principios de la Iglesia con las urgencias y demandas temporales de la realidad argentina ("Se inicia la asamblea episcopal", *Clarín*, 4/5/81)

López, en tanto que militante católico estrechamente ligado a Justo Oscar Laguna<sup>2</sup>, ofició durante la Asamblea de *vocero* oficioso del episcopado a través de *Clarín*. En este caso, construyendo los orígenes del documento dentro mismo del episcopado, dentro de su propia tradición, reproduciendo el mito identitario que subyace al cuerpo colectivo de los obispos.

Otros periodistas, en cambio, vinculados con toda probabilidad a los servicios de inteligencia y a *algunos obispos* ofrecen un relato de origen diferente, donde el

---

<sup>2</sup> En efecto, este periodista representa un caso particular de joven militante católico de la ACA en los años sesenta que, tras un breve coqueteo con el Partido Demócrata Cristiano, en vez de optar por el justicialismo, se vinculó con la Unión Cívica Radical. Esto lo vinculó tempranamente con otros actores con una trayectoria semejante, como los obispos Alcides Jorge Pedro Casaretto o, sin militancia política previa, Justo Oscar Laguna. Esta posición excepcional le permitió cumplir una función de enlace entre el radicalismo y el catolicismo "liberal" del *Grupo de San Isidro*, especialmente una vez que Alfonsín hubiera alcanzado la presidencia. Durante los cinco años de gobierno radical fue *vocero* presidencial y estableció vínculos que, según los obispos entrevistados para esta investigación, se mantuvieron incluso en el plano personal entre Alfonsín y los prelados. Uno de ellos recuerda que, por mediación de J. I. López, el gobierno de Alfonsín financió el pasaje de tres de los integrantes del *Grupo de San Isidro* para que éstos asistieran a la consagración episcopal de Jorge Mejía en el Vaticano, entonces director de la revista *Criterio*, poco apreciado por sus compañeros del episcopado tanto por su tendencia intelectualista "liberal" como por su adhesión al gobierno radical.

énfasis se encuentra precisamente en los agentes humanos de la escritura: quién, cuándo, dónde.

Por una parte, la revista *Somos*, de Editorial Atlántida<sup>3</sup>, decía poco antes de la reunión episcopal en una columna semanal destinada a los rumores políticos:

Algunas versiones dicen que ya estaría terminado el *borrador de trabajo* que sobre el documento *Iglesia y Sociedad* será tratado por los obispos. Como se sabe, ese texto contendrá la opinión pastoral de la Iglesia sobre la actividad política (...) Se dice también que una de las *plumas* más activas en la redacción de los borradores fue mons. Justo Laguna, obispo de Morón, y que sería intención de la Iglesia no hacer referencias concretas a la situación política del momento sino ahondar en las definiciones pastorales (“Clave política”, *Somos*, 24/4/81; destacados en el original)

¿De dónde provenían estas “versiones” manejadas por la revista?. Sin dudas de una fuente episcopal o cercana a una de las redes del episcopado *pero no a la red del grupo productor*. Esto se puede inferir mediante la triangulación de datos. En primer lugar, el artículo sabe que el borrador había sido concluido, que su título provisorio era *Iglesia y Sociedad* y que el obispo Laguna se encontraba involucrado en su redacción. A su vez, se equivoca al afirmar que Laguna era “una de las plumas más activas” pues, como veremos más adelante en este y en el próximo capítulo, este prelado no participó más que muy tangencialmente en la escritura del borrador.

Sin embargo, es probable que el autor de la nota o su fuente haya inferido esto porque el “esquema”, es decir, la estructura básica del documento<sup>4</sup>, fue presentado para su aprobación por la Comisión de Fe y Teología, presidida por Laguna, a la XLI Asamblea Plenaria, celebrada en San Miguel en diciembre de 1980. El título con el cual se lo presenta, que es el atestiguado en el primer borrador y en el artículo de la revista *Somos es Iglesia y Sociedad*.

---

<sup>3</sup> Si bien no hay una investigación confiable que nos permita situar claramente a esta revista en el aparato de inteligencia del Estado militar, sus relaciones estrechas con los servicios de inteligencia –y, en general, de la familia Vigil, propietaria de la editorial– han sido siempre rumoreadas. Recientemente, el testimonio de la actriz Carolina Papaleo en el juicio contra el sacerdote Christian von Wernich parece señalar en ese sentido: “El testigo manifestó haber leído declaraciones de su hermana Lidia Papaleo en la revista SOMOS, al momento de estar ella secuestrada (abril de 1977). El hecho provocó que Osvaldo Papaleo enviara un telegrama a la Editorial Atlántida solicitando que se rectifique, y esa misma noche fue detenido por el Ejército y llevado a Puesto Vasco. Sobre el hecho, Papaleo manifestó que Darío Rojas (uno de los responsables de las torturas en Puesto Vasco) le dijo “*tu problema empezó cuando mandaste este telegrama*”, el mismo que él había enviado a la editorial Atlántida y que en ese momento el represor tenía en su mano.” (<http://www.30anios.org.ar/juiciovw/jornada4.htm>, recuperado el 23 de enero de 2008)

<sup>4</sup> Hemos consultado, en julio de 2006, el libro de actas correspondiente donde constaba el esquema, el título, la estructura básica Ver-Juzgar-Obrar (cfr. Capítulo 5) y su aprobación. Lamentablemente, no nos permitieron registrar el texto, ni copiarlo ni nos han permitido consultar nuevamente el libro de actas. Sobre el funcionamiento del archivo nos detendremos en el próximo capítulo.



La contrastación de fuentes nos permite inferir, entonces, que la revista –y, aceptando la hipótesis ya referida- algunos sectores de los servicios de inteligencia del ejército se encontraban vinculados con algunos obispos –que estuvieron presentes en la XLI Plenaria- pero que estos obispos no eran cercanos al grupo que efectivamente llevó adelante la redacción del borrador, puesto que ignoraban datos –y llegaron a conclusiones erróneas- de los que otros actores de la prensa sí disponían.

A su vez, este artículo nos permite reponer uno de los criterios presentes, entre los obispos referidos, con respecto al documento. La “intención” de este grupo sería “no hacer referencias concretas a la situación política del momento”. Como veremos en los capítulos analíticos de esta tesis, esta “intención” de “la Iglesia” (representada por la fuente del periodista) se encuentra presente, tanto en los criterios de auto-censura, reescritura y reformulación empleados por los miembros del grupo productor como en gran parte de las modificaciones al texto introducidas en la Asamblea.

Una tercera fuente periodística nos permite dar cuenta de otra de las redes que vinculaba obispos y periodistas, la cual nos permitirá avanzar un poco más en la caracterización de los hechos. En efecto, el periodista Jesús Iglesias Rouco –de oscura trayectoria<sup>5</sup>- publicó, una semana después de concluida la Asamblea:

Según nuestros informantes, el anteproyecto inicial de documento fue encargado al llamado grupo de la UCA (Universidad Católica), de orientación más bien conservadora, o en todo caso moderadísima, encabezado por

---

<sup>5</sup> Iglesias Rouco fue un *free lancer* español de ambiguas inclinaciones ideológicas, que dejó España tras un escándalo por plagio en el diario *El País*. Sin adscripción católica, fue una de las plumas-emblema del diario *La Prensa* durante la última dictadura, en el cual escribía sobre política. Los rumores que circulan tanto por los entrevistados para esta investigación como por internet y fuentes periodísticas (Manuel y Romero 2002) es que Iglesias Rouco estaba vinculado a distintos servicios de inteligencia, extranjeros durante la dictadura y con la SIDE durante el gobierno de Alfonsín. En los años ochenta fue director de *El informador público*, publicación periódica que llegó a contar con una tirada de 60.000 ejemplares y que incluía entre sus fuentes a

la derecha peronista, ex represores vinculados con la inteligencia militar y políticos marginales, y una de las columnas más leídas era la de Guillermo Cherasny, quien había formado parte de la Secretaría de Informaciones del Estado (SIDE) durante el gobierno de Raúl Alfonsín y había llegado al grado más alto como oficial de inteligencia de la organización (Manguel y Romero 2002: 59)

Más allá de la veracidad de estas representaciones, resultan relevantes para entender el lugar de los artículos de Iglesias Rouco en el reconocimiento de ICN, puesto que él publicó extensos fragmentos del cuarto borrador durante el desarrollo de la Asamblea, adquiridos gracias a una fuente que no declara pero que, indudablemente, era alguno de los obispos participantes de la Plenaria. En julio de 1981, al tiempo que la Secretaría de Información Pública del Estado militar retiraba la publicidad oficial de *La Prensa* y unos desconocidos golpeaban y amenazaban a Manfred Schönberg, periodista opositor de ese diario, Jesús Iglesias Rouco era querrellado por el Estado por divulgar informes confidenciales sobre el conflicto limítrofe entre Argentina y Chile y la mediación papal. Otra vez, su habilidad para conseguir información secreta justifica la representación de los actores que lo identificaba como agente de inteligencia.

monseñor Derisi, quien preparó el trabajo junto con los señores Palumbo y Arnaldo. A fines de diciembre, el anteproyecto estaba ya terminado. Por lo que sabemos, se concertó entonces una reunión de ese grupo con monseñor Laguna y con monseñor Karlic para estudiar el texto, a la que imprevistamente se habría sumado monseñor Giaquinta y nada menos que Lucio Gera, ex decano de la facultad de teología, a quien en todos los círculos eclesiásticos se considera uno de los principales ideólogos del “tercer mundo”. Los obispos convinieron en volver a tratar el asunto el 28 de enero, pero antes de esa fecha, trascendió que monseñor Giaquinta y Karlic, ambos próximos también al tercermundismo, estaban trabajando en otro proyecto –o quizá sólo en el “desarrollo” del anterior- junto con Gera y una religiosa benedictina. Unas semanas antes del cónclave de San Miguel [la XLII Asamblea Plenaria de abril de 1981], monseñor Laguna envió el proyecto acabado a todos los obispos, pero algunos no lo recibieron (...) Al mismo tiempo comenzaron los conciliábulos para elegir la mesa presidencial, trámite en el que ciertos obispos de menor significancia, pero aparentemente vinculados con Laguna y el tercermundismo, como monseñor Casareto [sic], de Rafaela, obtuvieron algunos votos (Casareto [sic] once), lo cual no sirvió, naturalmente, para que ocuparan la presidencia, pero sí para que dispusieran de cierta “imagen” (“Los obispos y su documento (I). La Iglesia, en marcha”, *La Prensa*, 16/5/81)<sup>6</sup>

El artículo omite la mención del antecedente en *Evangelio, Diálogo y Sociedad* y del esquema *Iglesia y Sociedad* presentado en la XLI Asamblea Plenaria, presentado por Justo O. Laguna en nombre de la Comisión de Fe y Teología y que, según la entrevista realizada a C. Giaquinta, habría sido preparado por E. Karlic en el período entre ambas Plenarias. De las designaciones utilizadas y los datos mostrados –que coinciden, en buena medida, con los que nosotros mismos hemos reconstruido- se desprende una fuente probablemente más cercana al grupo productor que, no obstante, no se identifica ideológicamente con él. De este modo, el empleo descalificador de *tercermundismo* o *tercer mundo* para designar a Gera, Giaquinta, Karlic y –lo cual es llamativo- a Casaretto señala una posición de vínculos relativamente débiles –al menos, de no coincidencia ideológica- lo suficientemente cercana como para estar al tanto de la participación de María Cándida Cymbalista (designada como “una religiosa benedictina”) pero no lo necesario como para saber de la participación de otros actores, como el sacerdote cordobés Nelson Dellaferrera o el laico Ignacio Palacios Videla.

Este texto, a su vez, tomado ahora como fuente de información, nos permite echar luz sobre un dato del que carecíamos: el rol desempeñado por el obispo Octavio

---

<sup>6</sup> El carácter antiperonista de esta narración se encuentra desde el mismo paratexto del diario, en el cual se lee orgullosamente: “Clausurado y confiscado por defender la libertad el 26 de enero de 1951, reinició sus ediciones el 3 de febrero de 1956”

N. Derisi y, en un sentido más general, las luchas generacionales dentro del episcopado –como emergente de conflictos dentro del catolicismo. En efecto, la aprobación del esquema en diciembre de 1980 designó institucionalmente a la Comisión de Fe y Teología, presidida al menos nominalmente por Derisi, para que preparara el borrador que se discutiría en la Plenaria siguiente. Esta comisión era extremadamente heterogénea, siendo integrada por un católico integral tradicional, tomista y antiperonista, como Derisi, un obispo llamado “liberal”, seguidor de Maritain y radical, como Laguna y dos obispos denominados “tercermundistas”, lectores de la teología política alemana en clave local (teología del pueblo) y peronistas, como Giaquinta y Karlic. El primero contaba en aquel momento con 73 años, en el límite de su jubilación canónica<sup>7</sup>. Dentro de la CEA, con el cambio general de estrategia institucional que tendía a distanciarse del gobierno militar –en cuya legitimación él había tenido un papel importante (Mignone 1986)- su posición era, lentamente, marginalizada. A pesar de su prestigio y su influencia en la UCA, la designación de obispos jóvenes lo desplazaba incluso dentro del episcopado. Laguna, Karlic y Giaquinta, por su parte, habían sido consagrados recientemente: el primero en 1975, con 46 años; el segundo, en 1977 con 51 y el último, en mayo de 1980, a los 50 años de edad<sup>8</sup>.

El embate ideológico, entonces, era también un embate generacional *dentro mismo del episcopado*, entre los obispos que se habían formado en el esplendor del funcionamiento del dispositivo del catolicismo integral en los años '30 y los que habían participado del proceso de renovación del Concilio Vaticano II (1962-1965). En este sentido es significativa la asociación que hace el artículo entre la elección de autoridades y la elaboración del documento. Las diferencias ideológico-partidarias entre Laguna y Casaretto, por una parte, y Giaquinta y Karlic, por la otra, fueron dejadas de lado en orden a establecer una alianza táctica que, dentro del episcopado, les permitiera ganar una batalla doctrinal entre generaciones; fuera del mismo, que les

---

<sup>7</sup> A la edad de 75 años, todos los obispos deben presentar su renuncia al papa, el cual se reserva el derecho de aceptarla o mantenerlo en su cargo. La de Derisi fue aceptada en 1984, a los 77 años, pero se mantuvo activo, fundamentalmente por su vinculación con la UCA, hasta poco tiempo antes de su muerte, a los 95 años, en 2002. Según uno de nuestros entrevistados, integrante del grupo productor, comentó *off the record*, “yerba mala...”.

<sup>8</sup> Siendo su primera Asamblea Plenaria, no es de extrañar que –al menos afectivamente- Giaquinta haya recordado con tanta fidelidad la intervención de Primatesta en el que, para él, fuera su primer documento episcopal.

permitiera posicionarse frente al gobierno militar y reclamar la institucionalización de la democracia.

Derisi, en aquel entonces, contaba con un equipo de colaboradores que se había formado alrededor en los años de auge de la Acción Católica Argentina y que luego participarían, primero como asistentes y luego como docentes, de los Cursos de Cultura Católica. Estos fueron un semillero de intelectuales católicos que, aunque con los años tomaran opciones político-religiosas diferenciadas, provenían de una misma matriz que dirigía Mons. Derisi en las décadas de 1940 y 1950 (cfr. Zanca 2006). El Instituto Católico de Cultura, también denominado Sociedad Argentina de Cultura, reunía a personas como E. F. Mignone con F. J. Arnaldo o C. E. Palumbo. Este último refundaría, en 1982, los Cursos de Cultura Católica, junto con Derisi, en el ámbito de la UCA.

El enfrentamiento entre los obispos era un emergente del enfrentamiento entre sectores medios orgánicos del catolicismo. Un claro ejemplo de este enfrentamiento se puede encontrar en el testimonio de uno de nuestros informantes clave, vinculado al CIOS y el ICRS, es decir, a la red de la Teología del Pueblo, que recuerda que, en aquel momento, eran dos los libros sobre Doctrina Social de la Iglesia (DSI) más utilizados en la Argentina: el de C. Palumbo y el de G. Farrell<sup>9</sup>. Dos concepciones de la DSI, dos redes de circulación, dos redes del catolicismo que, en nuestro caso, aparecen simbolizadas en el enfrentamiento entre Derisi y Laguna.

No es de extrañarse entonces que, en una reunión posterior a la Plenaria, en el mismo mes de diciembre, que aparece reseñada por el artículo de I. Rouco, las incompatibilidades ideológicas entre ambos sectores salieran a la luz, personificadas por Derisi, Arnaldo y Palumbo, por una parte, y por Karlic, Laguna, Giaquinta y Gera, por la otra. Habiéndose aprobado el esquema, y existiendo el límite temporal de abril de 1981 para presentar el borrador, el grupo de Laguna inició el trabajo de redacción “puenteando” a Derisi. Presumiblemente, entonces, este último haya

---

<sup>9</sup> Cabe agregar, según el mismo entrevistado, los manuales de Büntig y Seijo. Precisamente en estos años habría una mayor cantidad de manuales sobre DSI, reunidos en la colección *Comunión y participación*, de la editorial Guadalupe, dirigida por A. Büntig, la cual había publicado la *Doctrina Social de la Iglesia. Introducción e historia de los documentos sociales pontificios y del Episcopado Latinoamericano y Argentino* (Buenos Aires, Guadalupe, 1982) de Gerardo Farrell. Entre ellos, destacamos el que publicara el equipo del CIOS (*Comunión y Participación. Introducción a la enseñanza social de la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1982) y el del Departamento de Acción Social del CELAM (*Fe cristiana y compromiso social. Elementos para una reflexión sobre América Latina a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1983)

abandonado el proyecto. Más allá de la veracidad de este relato que construimos, el artículo de Iglesias Rouco constituye sus condiciones (discursivas) de posibilidad.

## **2.2. El proceso de redacción: los tiempos, los lugares**

La siguiente etapa, como la recuerdan los actores entrevistados y se reseña en el artículo precitado, se realizó en el Monasterio benedictino *Gaudium Mariae* de San Antonio de Arredondo, provincia de Córdoba, a mediados de enero de 1981. Este monasterio, bajo la autoridad de la abadesa Prof. María Cándida Cymbalista, siguiendo la tradición hospitalaria de la Orden de San Benito, poseía una serie de celdas individuales para el uso de los visitantes que acudían a él con el fin de realizar retiros espirituales. En ellas se instaló el núcleo primitivo de la redacción del documento, integrado por los obispos Carmelo Giaquinta y Estanislao Karlic y los sacerdotes Lucio Gera y Nelson Dellaferrera, que trabajaron sobre el esquema elaborado por Karlic.

Aunque supera los límites de esta investigación, consideramos que merece la pena detenernos en una nota acerca de la afinidad entre la Teología del pueblo y la orden benedictina en la Argentina, particularmente en los años de la dictadura. M. de Biase (1998) señala que el sacerdote Carlos Mugica había acudido, en abril de 1974, al monasterio benedictino de Los Toldos, donde Mamerto Menapace lo esperaba para un retiro espiritual. M. Madueño, sacerdote marianista –también vinculado a la TP-, recordó en una entrevista mantenida para esta tesis que el sacerdote, también marianista, Luis Casalá, se refugió durante algunos meses de 1979 en el mismo monasterio. Él mismo recuerda haber concluido su libro *Creemos en la civilización del amor* en 1985 en ese mismo lugar.

El espacio elegido para dar comienzo a la redacción del borrador, entonces, reunía la clausura del monasterio con la apertura del trabajo grupal; el conocimiento de las bibliotecas –siempre bien abastecidas y actualizadas- y la acción en el mundo. En palabras que bien podrían resumir la perspectiva de los actores: la oración y la política. Evidentemente, no puede escaparse a nuestra investigación la relación de autoridad: el lugar fue elegido por Karlic que era, a la sazón, obispo auxiliar de Córdoba y el encargado diocesano del monasterio benedictino. Sin embargo, es significativo el gesto fundacional de comenzar el trabajo de escritura en un ámbito “neutral”, fuera de los espacios de circulación habituales de los actores. Este entorno dialógico, sin cancelar las relaciones de poder estructurales entre los actores,

caracteriza en buena medida el modo de funcionamiento de la redacción de los borradores de ICN<sup>10</sup>.

Nelson Dellaferrera, el más joven de los cuatro integrantes del núcleo primitivo de redactores, recuerda que:

A mí me habla Karlic y me dice si estaba dispuesto a trabajar con ellos, fundamentalmente para que trabajara en la parte histórica, que iba a tener que redactar toda la parte histórica y después que colaborara con ellos en el resto (...) Nosotros llegamos el día antes a la tardecita y al día siguiente nos pusimos a trabajar. Mejor dicho, así como te dije, que me encerraron en una pieza (...) y ellos no sé que hicieron, no sé (...)

-¿Usted se acuerda, la redacción esta que hizo, era completa o dejaba cosas para llenar?-

No, no, yo creo que hice una redacción bastante completa, de acuerdo a lo que me daba la memoria en ese momento (...) Las palabras fueron: "Escribí todo lo que sepas" y nada más. (...) A la noche me piden que lea. Me acuerdo que cenamos en una mesa ratonera [sic] fue una picada... jamón, queso, un vinito, una cerveza, no me acuerdo... Y bueno, empezamos a trabajar. Lo primero que hicieron me pidieron que leyera lo que había escrito y lo leí y lo aprobaron (...) Gera dijo, me acuerdo que dijo, si tuviera que calificarlo lo calificaría con un nueve

-Y los demás ¿también leyeron cosas de ellos?-

No, yo no oí leer nada. Lo que yo sí trabajé, ya junto con ellos, fue la parte digamos, la otra parte, la parte social, pero bueno, yo era un ladero, digamos (...)

-¿Y cuál era esa ayuda, de comentarios...?-

Por supuesto, conviene, no conviene, qué te parece

De este primer trabajo grupal surgió un proto-borrador que incluía la colaboración manuscrita de Dellaferrera y otras mecanografiadas. En base a él se elaboró el Borrador 1 (en adelante, B1), el primero mecanografiado, ejemplar que fue escrito en una misma máquina casi en su totalidad, excepto algunas interpolaciones (que referiremos en el capítulo siguiente) provenientes de la redacción primitiva.

Sobre este primer borrador, cuya función era establecer la estructura y contenidos mínimos del documento, y cuya elaboración estuvo en manos de este grupo primitivo, hubo una segunda etapa de trabajo.

Esta comenzó a desarrollarse, según los testimonios de Lucio Gera y Nelson Dellaferrera, en el seminario mayor de Córdoba capital, entre el primero y el seis de febrero, y concluyó en Buenos Aires hacia el ocho de marzo. El Borrador 2

---

<sup>10</sup> Y, en alguna medida, cristaliza las tensiones de la Teología del Pueblo: una voluntad de pluralismo sesgada por el mito de la catolicidad del pueblo; una concepción horizontal de la política pero jerárquica de la Iglesia.

(B2) es el testimonio de un momento crucial en el proceso de redacción, puesto que en él hay una revisión y considerable ampliación de B1, al tiempo que la definición de las líneas estratégicas centrales en el proceso de formulación de las demandas, que desarrollaremos en los capítulos analíticos.

Según consta en los manuscritos de B2, entre los días primero y seis Nelson Dellaferrera revisó y corrigió la Sección histórica hasta darle una redacción acabada. El cinco de febrero, por otra parte, es la datación ofrecida como “última redacción” de los aportes de María Cándida Cymbalista sobre “Comunidades intermedias”, “Problemas educacionales” y “El orden económico-social” y del texto –presumiblemente redactado por Karlic- “Iglesia y sociedad política”.

El cambio hacia otro espacio, esta vez jerárquico, cercano incluso físicamente a donde se encontraba el cardenal Raúl Primatesta, arzobispo de Córdoba y presidente de la CEA, se acompaña de otro *gesto de escritura*. El segundo borrador ya no se produce en un entorno inmediato de diálogo, como el primero, sino que recuerda la función de esos encuentros y esas picadas: dar voz al magisterio episcopal. Mientras que en el primero encontramos, como veremos en los capítulos siguientes, formulaciones más o menos explícitas de sus demandas y designaciones referencialmente concretas (“Doctrina de la Seguridad Nacional”, “dictadura”, etc.), el segundo documenta un trabajo de reescritura constante, de reformulaciones, abstracciones y desplazamientos cuyo objetivo, según las conclusiones de nuestro análisis, era precisamente *traducir* su voz en la voz del otro. La presencia imaginaria de ese interlocutor episcopal que “tiene la intención de no hacer referencias concretas a la situación política del momento”, según afirmaba la revista *Somos*, ejerce la auto-censura en un entorno físico y simbólico diferente del anterior. Evidentemente, también en *Gaudium Mariae* se encontraba ese interlocutor al cual los redactores darían voz, pero su presencia se encontraba mediada por otros interlocutores, de carne y hueso e ideológicamente afines. Este proceso de trabajo fue, correlativamente, mucho más solitario. Giaquinta, después de redactar dos “Aportes” autónomos, volvió a la diócesis de Viedma, de la cual era auxiliar, y ya no volvió a encontrarse con los borradores sino hasta que se distribuyeron entre todos los obispos. Dellaferrera sólo fue –según su declaración- al Seminario para entregar a Karlic la versión corregida de la sección histórica del borrador. Cymbalista entregó, también al obispo, sus tres aportes al documento. Éste cumplió, junto con Gera, las funciones de lector y

corrector, además de redactor, y presumiblemente habría establecido algún contacto con Primatesta al respecto. En cualquier caso, el segundo borrador constituye un material diverso que testimonia las yuxtaposiciones de operaciones escriturarias de formulación del discurso episcopal.

Este conjunto heterogéneo de textos fue encomendado a Gera, el cual lo lleva a Buenos Aires. Allí, según señala el Pbro. Dr. Fernando Gil<sup>11</sup>, le envía una copia de los borradores a monseñor Laguna, el cual realiza algunas pocas observaciones en los márgenes, incorporando una mención a Alcides Jorge Pedro Casaretto (de donde inferimos su participación, aunque indirecta), en aquel momento auxiliar de Laguna y amigo cercano hasta el día de hoy. Gera pide allí también tres colaboraciones a Ignacio Palacios Videla, intituladas “Democracia, intervención del Estado y subsidiariedad”, “Algunos aportes sobre el Estado de Excepción” y un tercero sin título, sobre el “principio de soberanía popular”. A pesar de un primer intento de corregir e incorporar estos aportes al texto del documento, finalmente hay una reelaboración que reformula algunos sectores y los integra a una nueva redacción.

Es posible que el día 3 de marzo, según consta en el índice de B2, Gera haya concluido la incorporación y redacción de textos y, volviendo a Córdoba, haya entregado estos materiales a Karlic, el cual les dio una lectura general, incluyendo nuevas modificaciones manuscritas:

Hacia el final... Karlic... a mí me dejan todo el documento para que yo lo revea y le dé como una corrección final o lo concluya si alguna parte estaba un poco por terminar. Por eso yo me quedo, en el mes de marzo, unos días más en Córdoba (entrevista, Lucio Gera)

El fruto de este trabajo final es el Borrador 3, que constituye una puesta en limpio de las modificaciones realizadas excepto por el texto “Nuestra Historia”, que es el original tachado y con correcciones manuscritas que Dellaferrera entregara a Karlic un mes antes. Leído B3, el texto de Dellaferrera es mecanografiado íntegramente e integrado a las fotocopias del resto de ese borrador, dando lugar al borrador número 4.

Este B4 es, probablemente el mismo que, como señala el artículo de J. Iglesias Rouco, fue enviado a los obispos para ser presentado y discutido en la XLII Asamblea Plenaria, celebrada entre el lunes 4 y el sábado 9 de mayo de 1981.

---

<sup>11</sup> Actual bibliotecario de la Facultad de Teología de la UCA, en aquel entonces era seminarista y viajaba a menudo a Morón, su ciudad natal y la reciente sede episcopal de Laguna. En sus palabras “hacia de correo entre Gera y monseñor Laguna” (entrevista con el autor).



### 2.3. La Asamblea, el documento y la política

Las expectativas sobre el documento, como hemos señalado, se crearon antes incluso de la reunión de la Asamblea, y esta misma fue tratada como si su única función fuera dar origen al documento. La prensa gráfica adoptó dos grandes modos de construcción del acontecimiento: por una parte, *Clarín* y la prensa confesional (como *Actualidad Pastoral* o *Criterio*) adoptaron el rol de *portavoces* del episcopado; en el caso del primero, claramente, vinculado a la red de sentidos de la que participaba Justo Laguna y el “Grupo de San Isidro”. Ellos fueron, probablemente, sus fuentes y fijaron la agenda de sus artículos. Por otra parte, sin embargo, *La Nación*, *La Prensa* y la revista *Somos*, entre otras publicaciones, apelaron a sus propias fuentes –es decir, redes- episcopales para (re)construir el acontecimiento de la Asamblea “desde adentro”. Por este motivo, luego de que Iglesias Rouco publicara, en dos ediciones consecutivas, extensos fragmentos del cuarto borrador mientras se desarrollaba la Plenaria, *La Nación* y *Somos* publicaron sendas evaluaciones del documento, basadas también en ese borrador que todavía se suponía vedado al público. Lo mismo sucedió con la revista *Convicción*, del ex-dictador Emilio E. Massera, que difundió algunas semanas después algunos fragmentos del mismo.

Estas filtraciones nos llevan a desconfiar de algunas interpretaciones como la de H. Verbitsky (2006), el cual sostiene que los obispos enviaron el borrador a las autoridades militares para obtener su visto bueno. Los datos que acabamos de enumerar nos permiten inferir que las fuentes de *Convicción* –probablemente las mismas o provenientes de las mismas redes que las de *Somos*- no fueron las mismas que las de Iglesias Rouco, cuyo diario *La Prensa* era duramente crítico con respecto al gobierno militar<sup>12</sup>. Lo que Verbitsky no parece captar es que el episcopado, en vez de ser un grupo homogéneo, estaba constituido por actores con diversas trayectorias y redes de circulación y pertenencia.

---

<sup>12</sup> Motivo por el cual, en julio de 1981, al tiempo que la Secretaría de Información Pública del Estado militar retiraba la publicidad oficial de *La Prensa* y unos desconocidos golpeaban y amenazaban a Manfred Schönberg, periodista opositor de ese diario y Jesús Iglesias Rouco era querellado por el Estado por divulgar informes confidenciales sobre el conflicto limítrofe entre Argentina y Chile y la mediación papal. Otra vez, su habilidad para conseguir información secreta justifica la representación de los actores que lo identificaba como agente de inteligencia.

En este contexto, que cuestionaba su *ethos* periodístico –en términos de acceso a la información-, López asume definitivamente el rol de portavoz episcopal y niega legitimidad al texto difundido por *La Prensa*<sup>13</sup>:

El documento de la Iglesia Católica no existe aún como tal (...) En relación con algunas otras versiones que se difundieron respecto de este tema, [la fuente] subrayó que “el único ámbito en el cual se analiza el borrador del documento doctrinal es el de la jerarquía eclesiástica, ya que sólo fue cursado a los miembros de la Conferencia Episcopal Argentina” (“El documento de los obispos”, *Clarín*, 8/5/81, 5)

De las filtraciones episcopales a la revista *Somos* y los diarios *La Nación* y *La Prensa*, sumadas al informe del boletín de la Agencia Informativa Católica (AICA), se desprende un relato –construido- que nos permite dar cuenta de los conflictos producidos en el episcopado en el tratamiento del documento. En los términos de nuestra tesis, estos relatos –como emergentes de redes vinculadas a obispos- representan las demandas encontradas y las posiciones en conflicto que atraviesan el discurso episcopal.

En efecto, ya se preveía, desde el episcopado, que el tratamiento del borrador en la Asamblea Plenaria sería arduo y difícilmente dieran a conocer el texto definitivo al final de la misma. Así lo declaraban por medio de AICA:

A pesar del manifiesto propósito de aprobar el documento en esta asamblea, sin embargo, dada la extensión del mismo (...) cabe la posibilidad de que no alcance el tiempo para considerar el cúmulo de observaciones y correcciones que habrá de introducirle, y por lo tanto deba postergarse su aprobación definitiva (AICA, N° 1271: 3)

Prácticamente toda la reunión fue dedicada a la discusión y redacción del texto, inusualmente extenso. Para ello, después de la aprobación de la moción de tratamiento –aprobación formal, puesto que ya formaba parte del orden del día y ocupaba un lugar privilegiado en la agenda (cfr. AICA, *Ibid.*)- los obispos se habrían dividido<sup>14</sup> en diez grupos de ocho personas para la lectura y discusión del borrador y

---

<sup>13</sup> Esto responde, indudablemente, al rol diferencial asumido por J. I. López ¿Es razonable suponer, dados los vínculos del periodista con obispos como Laguna, Bianchi di Cárcano o Casaretto, que éste desconocía el texto del borrador? Y, aunque éste fuera el caso, ¿no podría haber utilizado las filtraciones de *La Prensa* para emprender él mismo un análisis del texto? Aquí encontramos una superposición de dos dinámicas que se articulan en una identidad compleja de *periodista* y *católico*; la primera de ellas, que privilegia la competencia por la información y la novedad; la segunda, el encuadramiento y la jerarquía. Por este motivo es que López, privilegiando su pertenencia católica pero sin resignar su trabajo periodístico, aporta sólo información ofrecida por los organismos oficiales del episcopado (su vocero Roberto Berg o la Agencia Informativa Católica)

<sup>14</sup> Según *La Nación* y nuestras entrevistas con obispos que participaron de la Asamblea.

la formulación de los *modos*, es decir, de propuestas de modificaciones en el texto, tarea que insumió los siguientes días. Las fuentes varían en el número de modos propuestos, pero coinciden en que fueron una cantidad realmente muy importante<sup>15</sup>.

A partir del día 5 de mayo, la crónica de la Asamblea se ve atravesada por dos tópicos que construyen de manera determinante una representación sobre el documento: a) Su extensión y las dificultades en su tratamiento; b) La presencia de las Madres de Plaza de Mayo.

Con respecto al primero, ambos diarios coinciden en señalar que el documento es “el más extenso y el más denso” del episcopado y que difícilmente se aprobaría el texto definitivo para el final de la Asamblea. Sin embargo, mientras que López no brinda las razones de esta demora, Iglesias Rouco señala que

sobre el proyecto de declaración deberán efectuarse ‘algunos ajustes’, en razón de existir “diferencias de concepto” sobre “puntos de importancia que estarán incluidos en el documento” (*La Prensa, ídem*).

Aquí encontramos, una vez más, la diferencia en términos de la estrategia que desplegarán ambos medios para el tratamiento del acontecimiento. López adopta una posición cercana a la del *vocero*, construyendo su *ethos* enunciativo como participante del campo católico, competente en dicho ámbito y reproduciendo, en términos generales, la imagen de unidad y homogeneidad relativa que el propio episcopado intenta producir. Iglesias Rouco, en cambio, como periodista político no comprometido con el catolicismo, propone un tratamiento del tema desde el tópico del periodista independiente, obviando aquellas dimensiones que son más específicamente religioso-institucionales y enfatizando los aspectos políticos de la reunión.

Esta estrategia diferenciada es evidente en el diverso tratamiento que ambos medios ofrecen de la presencia de las Madres de Plaza de Mayo en el predio del Seminario de San Miguel, donde se desarrollaba la asamblea.

López destina un tercio de la breve crónica del 5 de mayo para describir que desde hora muy temprana alrededor de un centenar de madres y familiares de desaparecidos y presos políticos se concentraron frente al portón de ingreso de María Auxiliadora (...) Invitadas por el portavoz de la asamblea a aguardar en las inmediaciones de la finca, las madres se mantuvieron firmes en su posición, no sin comentar desfavorablemente la determinación de los obispos

---

<sup>15</sup> La revista *Somos* del 15 de mayo afirma que fueron alrededor de ochocientos; *La Prensa*, del 16, que habrían llegado a mil; Lucio Gera, en entrevista con el autor de esta tesis, dio un número semejante

(...) Alrededor del mediodía, los obispos de Río Gallegos y Mar del Plata (...) salieron a los jardines de la casa para dialogar con el grupo, y señalaron que representaban a la Asamblea (*Clarín, ídem*)

Al día siguiente, 6 de mayo, destina la mitad de su artículo a narrar el episodio mediante el uso de citas directas e indirectas del comunicado distribuido por el propio episcopado, asumiendo la voz de los obispos frente a la opinión pública.

Iglesias Rouco, en cambio, destina la mitad del artículo principal y un recuadro específicamente a este contacto de los obispos con las organizaciones, grupos e instituciones que, en su caso, son nombradas en su singularidad: las Madres de Plaza de Mayo, la Comisión de Familiares y el Servicio de Paz y Justicia de L. Pérez Esquivel. Además de ofrecer una crónica más detallada de las idas y venidas de este contacto, de los diversos obispos que —comisionados por la Asamblea o a título personal— fueron a dialogar con las personas allí reunidas, en su artículo se reproduce la voz de estos enunciadores que, en el texto de López, no eran citados:

Hace cuatro años que venimos y queremos que la Iglesia se defina (...) El Papa acaba de hablar de misericordia en la última encíclica y nosotras, las madres, también queremos encontrarla (“Hubo una reunión con madres y parientes de desaparecidos”, *La Prensa*, 5/5/81, 9).

La presencia de las Madres de Plaza de Mayo es recordada por diferentes obispos en testimonios posteriores, en particular aquellos que se encontraban vinculados más cercanamente al grupo productor de los borradores, como C. Giaquinta, J. Novak o M. E. Hesayne. El primero recordaba, en un artículo de 1996 que se proponía como formulación individual del tibio “mea culpa” realizado por la CEA en relación al rol de los obispos durante la dictadura:

Entre los obispos reunidos hubo una doble moción: recibirlas en el Aula de la Asamblea Plenaria, o recibirlas en un saloncito a través de un comité de Obispos. Por un pelo ganó la segunda moción. Quedó la imagen de que los obispos no recibimos a las Madres. Y esto fue así esta vez no por maldad de la prensa, sino porque el símbolo empleado, un saloncito y un comité de Obispos, era inadecuado, y más bien significaba que no se las quería recibir. Fue un desacierto que aun hoy hemos de lamentar (Giaquinta 1996<sup>16</sup>)

El tema de las violaciones de los derechos humanos y la situación de los desaparecidos aparece como motivador de un conflicto, tanto en los discursos *sobre*

---

<sup>16</sup> Es significativo el nombre que Giaquinta puso a este escrito autobiográfico, “Un obispo se confiesa”, en alusión a un famoso reportaje que hiciera la revista *Siete Días* a Carlos Mugica, amigo personal de Giaquinta y militante del MSTM y la pastoral villera, titulado “Un cura se confiesa”.

los actores como en el *de los actores*. No obstante, la CEA publicó el único comunicado de prensa de la Asamblea para anunciar las reuniones con “un numeroso grupo de personas, en su mayoría señoras, familiares de presos y desaparecidos en la acción antisubversiva” (AICA N° 1273: 4<sup>17</sup>).

Estos encuentros, más allá de la construcción discursiva en los medios, pueden ser interpretados como motivo de la única mención explícita a la situación de los desaparecidos en el documento. La fuente de Iglesias Rouco, que no era inmediatamente cercana al grupo productor, parece haberle declarado

uno de los [obispos] asistentes llegó a pedir que la conferencia se adhiriera a la concesión del premio Nobel al señor Perez Esquivel. Otros, reclamaron también un párrafo directo sobre el problema de los desaparecidos (Iglesias Rouco, *La Prensa*, 16 de mayo de 1981)

A pesar de que el periodista desestimó el éxito de estos “reclamos” (vgr. *demandas*), efectivamente se incluyó ese “párrafo directo”, narrado por J. Novak del siguiente modo:

En “Iglesia y Comunidad Nacional” hay un número sobre los desaparecidos que pudimos meterlo en el último segundo, con Laguna justamente. Como un “modo”, recuerdo bien, él me pidió porque creo que él estaba en la Comisión de Redacción. Entonces yo hice un “modo” al respecto que entró, aunque se puso: “si bien eso no quiere decir”, se lo aceptó pero con otro “modo”. Pero de todas maneras en un documento tan importante, los DDHH, los desaparecidos, en un documento de tanta importancia histórica como “Iglesia y Comunidad Nacional” esto pudo quedar (Entrevista realizada por Luisa Ripa Alsina)

Esto último, en efecto, fue incorporado en el texto publicado en el número 37 aunque sin dedicarle un párrafo en particular sino, como señala Novak, articulando dos enunciadores enfrentados que, como podemos inferir por las declaraciones del obispo, se corresponden efectivamente con sujetos empíricos enfrentados<sup>18</sup>.

La última etapa de este trabajo colectivo de los obispos es presentada por *La Nación* en términos casi épicos:

El viernes, antes del mediodía, incorporados esos modos, hubo ya una aprobación general. Pero se siguieron presentando modos, mientras por la noche se seguía topeando en cuatro máquinas y con la ayuda de las fotocopadoras ese texto casi definitivo. Algún obispo, por ejemplo, presentó

---

<sup>17</sup> Este comunicado, sin embargo, no fue recogido en las colecciones de documentos de los obispos (cfr. Bonnin 2005)

<sup>18</sup> Hemos analizado este párrafo, desde el punto de vista de la negociación de enunciadores en el discurso colectivo, en Bonnin 2007: 213-214).

entonces hasta tres carillas de correcciones. Y ese paciente trabajo de un cuerpo colegiado se fue terminando el sábado a la mañana (...) Al mediodía, pues, sólo se contaba con una copia plena de correcciones y tachaduras por incorporar (*La Nación*, 16 de mayo de 1981)

Al día siguiente, el sábado 9, la Comisión Ejecutiva ofrecía una conferencia de prensa en la que se presentaba el texto como

un documento magisterial, de enseñanza (...) acerca de cuáles exigencias evangélicas emanan del magisterio de la Iglesia respecto de todo el orden sociopolítico (Mons. Vicente Zazpe, AICA N° 1273: 5)

El cardenal Primatesta dijo, en esa misma conferencia de prensa, que el documento no se daba a conocer aún debido a “aspectos técnicos relacionados con su impresión y compaginación”. Vicente Zazpe, en cambio, declaró que “quedan todavía aspectos de redacción por concluir”.

La verdad era que aún no existía acuerdo ni siquiera acerca del título del documento, entonces todavía referido como *Iglesia y Sociedad*, que fue puesto recién en el pasaje al texto definitivo.

#### **2.4. Los modos y la publicación**

La siguiente etapa de trabajo fue la incorporación de esos modos y la redacción del texto que finalmente fue publicado. La evidencia es confusa al respecto, puesto que –siguiendo lo afirmado en *La Nación* y *La Prensa*– habría habido un ejemplar redactado durante el transcurso de la propia Plenaria, que sería notablemente diferente del B4 original. Sin embargo, en B4 se encuentran los modos enumerados en los márgenes, según el pasaje del texto al que se aplicaran, lo cual indica que sobre éste se elaboraron las variaciones que dieron lugar al texto publicado. Por otra parte, la cantidad de modos referida, tanto por los medios de prensa como por los actores, es notablemente superior a los números legibles en los márgenes (mientras que la primera se encuentra entre los 800 y los 1000, los números no superan los 350).

¿Quiénes, cómo y dónde realizaron la redacción del texto definitivo? Aquí, una vez más, las fuentes se contradicen y, a juzgar por la evidencia con la que contamos, se equivocan, señalando una vez más la distancia de los obispos vinculados con *Somos*, *La Nación* y *La Prensa* respecto del grupo productor.

En efecto, las fuentes periodísticas declaraban:

Quienes se muestran proclives a soslayar choques con el régimen militar no ocultan estos días su satisfacción ante el hecho de que monseñor López, un conservador, comparta la responsabilidad de la “última redacción” con monseñor Zazpe, tercermundista o cuasi, y monseñor Primatesta (Iglesias Rouco, *La Prensa*, 16 de mayo)

Se dejó esa facultad [la redacción definitiva] a la comisión ejecutiva (cardenal Primatesta, monseñores Zazpe [sic] y López) que, se espera, la dará a conocer, ya impresa en numerosos ejemplares, a principios de junio (*La Nación*, 15 de mayo)

Y aún una tercera versión:

Se sabe ahora que monseñor Carlos Galán es responsable de hacerle algunas últimas correcciones de redacción y de buscar una imprenta adecuada (y reservada) para editarlo (“¿Soplan nuevos vientos?”, *Revista Somos*, 15 de mayo de 1981)

La representación generalizada de la Asamblea como lugar de conflicto, y del documento como terreno de disputas, hizo que el proceso de redacción fuera construido como un proceso de negociación. De este modo, los *nombres* de los obispos llevaban connotadas afiliaciones políticas e ideológicas y, más allá de que coincidieran o no en los distintos artículos, señalan una misma representación en la opinión pública: el borrador original era demasiado “conflictivo” (por tercermundista, o por crítico respecto del gobierno) y ahora, luego de las negociaciones y los enfrentamientos, se produciría una versión “lavada” o más equilibrada entre “conservadores”, “moderados” y “progresistas”<sup>19</sup>.

El proceso de incorporación de los modos y, en definitiva, de redacción del texto definitivo, muestra –según otros datos que hemos podido recabar– que los obispos que dieron las fuentes periodísticas estuvieron presentes en la Plenaria pero no eran, una vez más, lo suficientemente cercanos al grupo productor como para conocer la manera en la cual se dio redacción definitiva al documento.

En efecto, los nombres brindados por los artículos son todos ellos miembros de la Comisión Ejecutiva, presidida por el cardenal Primatesta e integrada por Zazpe, López y Galán –este último en carácter de secretario general del episcopado. La evidencia recogida por nosotros, sin embargo, muestra la letra de Lucio Gera en la

---

<sup>19</sup> Tal es la tipología de la revista *Somos* (“¿Soplan nuevos vientos?”, 15/5/81), que cuenta “14 conservadores, 15 moderados y 9 progresistas”.

enumeración de los modos en los márgenes de B4. Además, en las entrevistas mantenidas con él y con N. Dellaferrera nos dijeron que ellos –junto a E. Karlic– habían llevado a cabo ese proceso en un salón del arzobispado de Córdoba.

Es posible, entonces, suponer que Primatesta, en tanto que presidente y cardenal primado de la Argentina, no dio lugar a que los demás miembros de la Comisión participaran de este tramo final de la redacción sino que llevó consigo los modos y el hipotético texto redactado en la Plenaria a Córdoba, donde se lo entregó nuevamente a Karlic. Éste habría reunido nuevamente a Dellaferrera y Gera que, *sobre la base de B4*, insertaron los modos y produjeron la redacción definitiva. De otro modo, el B4, con los números de los modos insertos a lo largo del texto, no tendría sentido.

Una hipótesis que conciliaría nuestra evidencia textual con las declaraciones de los diarios es suponer que, durante la Plenaria, lo que se redactó fue un agrupamiento de modos, dándoseles algún tipo de unidad que redujo su número (en B4 no superan los trescientos cincuenta). Esto, sin embargo, no puede sostenerse de manera concluyente con el material del que disponemos.

Dellaferrera declara en la entrevista que le realizáramos –y se corrobora parcialmente con la declaración de Gera–, que ellos tres trabajaron, bajo el amparo de Primatesta, en el edificio de la arquidiócesis de Córdoba. El nuevo espacio de trabajo era, sin lugar a dudas, un espacio institucional de poder que permitía leer los modos como órdenes. La relación asimétrica entre los obispos y los redactores revierte ahora sobre los segundos, que –a diferencia de los prelados– están obligados a obedecer. Esto, sin embargo, incluyó también un espacio de autonomía relativa para los redactores. Según Dellaferrera, la Comisión Ejecutiva habría advertido, a pedido de los redactores, en la Plenaria que los modos debían ser escritos de manera tal que pudieran incorporarse al texto definitivo (es decir, como lo que denominaremos “fragmentos” en el próximo capítulo) y no simplemente como indicaciones esquemáticas. Ante una importante cantidad de estas últimas, habrían consultado al cardenal al respecto, el cual los autorizó para descartar los modos que no estuvieran formulados correctamente:

Se incorporaron los modos que existían, los que no hicieron la propuesta como correspondía fueron al canasto (Entrevista a Nelson Dellaferrera)



De esta manera se explica, al contrastar B4 con el texto publicado, que algunos pasajes incluyan en los márgenes del borrador números, correspondientes a otros tantos modos, pero no registren variación alguna; también permite explicar tachaduras, efectuadas por los redactores, sobre algunos de los números presentes en los márgenes de B4, como si hubieran descartado su incorporación.

A juzgar por las evidencias primarias y secundarias con las que contamos, también fue en este momento cuando se adoptó el título definitivo del documento. En el cuarto borrador leemos, en letra y tinta de las empleadas para introducir los números de las modificaciones, "Título del documento", de donde podemos inferir que, si bien en esa instancia había dejado de ser "Iglesia y Sociedad", aún no había adoptado su forma definitiva.

Recién el 30 de junio sería publicado, con fecha 8 de mayo, correspondiente al cierre de la XLII Asamblea Plenaria y la celebración de "Nuestra Señora de Luján, Patrona de la Patria", el documento *Iglesia y comunidad nacional*.

### **3. Los actores: redes y trayectorias**

Los escenarios, las acciones y los personajes de este proceso de producción, sin embargo, no dicen nada por sí mismos. La trayectoria de cada uno de estos individuos atraviesa y anuda otras trayectorias, grupos e instituciones que, mediante los recursos del método biográfico, podemos explorar para ubicar a los actores en las redes que hemos descrito en el capítulo anterior.

El propósito de este análisis, sin embargo, no es identificar a los sujetos como *efectos* de una estructura de redes, como meras funciones en un campo de fuerzas que nos permitiría reemplazarlos por una categoría o un tipo ideal. Por el contrario, del hecho de que estos actores hayan transitado por determinadas redes nos interesan, precisamente, los desplazamientos, en particular en tres dimensiones: a) desde un punto de vista morfológico: por cuáles y de qué modo; b) desde una perspectiva estructural: qué efectos tuvieron estas redes sobre estos actores; c) desde una óptica individual: qué impacto produjeron estas personas en dichas redes.

La exposición no se organiza ni desde el punto de vista puramente estructural (que podría, por ejemplo, presentar una o dos trayectorias típico-ideales) ni desde la perspectiva individual (presentando cada biografía por separado y luego vinculándolas entre sí). Hemos decidido establecer tres grupos según los roles desempeñados durante el proceso de producción del documento que, como

intentaremos señalar, se corresponden con individuos de trayectorias semejantes –ya sea desde un punto de vista formal o sustantivo. El primero es el del *grupo productor* de los borradores, que participaron –a excepción de Giquinta- de las etapas inicial y final de redacción y, en el caso de Gera y Karlic, en las etapas intermedias. El segundo está integrado por Palacios Videla y Cymbalista, ambos unidos por vínculos débiles entre sí pero con funciones semejantes en la redacción: abrir *canales de comunicación* con el mundo de la política y con el de la “vida de la Iglesia”. El tercero incluye únicamente a Laguna, que desempeñó funciones importantes simbólica y políticamente aunque no tuvo prácticamente incidencia en el proceso de redacción. Sin embargo, Laguna representa, para nuestro análisis, el espacio de *alianzas generacionales*, dentro del episcopado, y político-culturales, fuera de él.

### **3.1. El grupo productor**

El núcleo básico de productores textuales se puede reducir a cuatro personas: Estanislao Esteban Karlic, Carmelo Juan Giaquinta, Lucio Gera y Nelson Dellaferrera.

Todo sujeto social tiene un capital social específico. Sin embargo, cada espacio tiene sus propios criterios, definidos históricamente, acerca de qué tipo de capital es legítimo y valioso en él. P. Bourdieu y M. de Saint Martin (1982) utilizan este concepto para distinguir, en el episcopado francés, entre los *oblato*s y los *herederos*.

Las trayectorias de los oblatos están signadas por la Iglesia católica desde su infancia. En términos de extracción social, representan los niveles más bajos de la composición socio-económica del episcopado, provenientes de sectores medio-bajos o bajos. De este modo, la inserción en la Iglesia significa, objetivamente, una oportunidad de ascenso social. Considerando, por ejemplo, el nivel de educación alcanzado, el seminario les ofrece la oportunidad de completar la educación secundaria e incluso universitaria. Desde su adolescencia, época de ingreso al seminario menor, han sido económicamente sostenidos por la Iglesia, de tal modo que a ella le deben su capital social, cultural y económico. Sus carreras profesionales, como especialistas religiosos, son habitualmente desarrolladas dentro de los límites institucionales de la Iglesia. Por este motivo, los oblatos son los actores que garantizan la reproducción de la institución, como guardianes de la ortodoxia doctrinal, litúrgica y, si cabe, ideológica. El actual Secretario General del episcopado,

por ejemplo, Sergio A. Fenoy, nacido en 1958, proviene de una familia de clase media-baja del interior del país. Entró al seminario menor de Rosario a la edad de 16 años, donde completó el secundario. Habiendo obtenido altas calificaciones, una vez ordenado a los 23 años, comenzó a enseñar en el Seminario Mayor. Pocos años después, fue enviado a la Universidad Gregoriana, en Roma, donde obtuvo su doctorado en Derecho Canónico. Al volver a la Argentina, fue nombrado rector del seminario. A la edad de 40 años, obtuvo la consagración episcopal, como Auxiliar de Rosario y fue nombrado Secretario General de la Conferencia Episcopal Argentina. Como un joven brillante, tuvo una carrera sumamente exitosa dentro de la institución. Sin embargo, es prácticamente desconocido fuera del ambiente eclesiástico y, dentro de él, su rol específico es preservar el buen funcionamiento institucional.

Por otro lado, los *herederos* son aquellos obispos que han obtenido un capital social específico de sus propias familias, pertenecientes a redes sociales independientes de las fronteras institucionales de la Iglesia. Habitualmente provienen de sectores medios y medio-altos; sus padres son profesionales o trabajadores independientes. A diferencia de los oblatos, no necesariamente participaron de instituciones católicas hasta su juventud. A raíz de sus orígenes sociales, contaban con educación universitaria –completa o incompleta- antes de entrar al Seminario Mayor, entre los veinte y los treinta años. Su capital específico, educativo, político, cultural e incluso económico es autónomo y previo a su entrada en la Iglesia. Por ese motivo pueden ser críticos de la institución e introducir un principio de heterodoxia –dentro de ciertos límites- acerca de cuestiones doctrinales, litúrgicas e ideológicas. Ellos son los agentes potenciales del cambio dentro de la estructura eclesiástica. Tal es el caso de Estanislao E. Karlic, nacido en 1926, proveniente de una familia de clase media del interior de Córdoba, que fue enviado por su familia a Córdoba Capital para realizar sus estudios secundarios en el tradicional Colegio Monserrat. Allí comenzó a participar en la Acción Católica Argentina, actividad que continuó durante sus estudios de derecho en la Universidad Nacional de Córdoba, interrumpidos a la edad de 21 años para ingresar al Seminario Mayor. Siendo aún seminarista, consiguió ser enviado a la Universidad Gregoriana de Roma para recibir su grado de Licenciado en filosofía y teología<sup>20</sup>. Allí fue ordenado sacerdote a la edad de 28 años, en 1954. A su

---

<sup>20</sup> Los seminarios argentinos no estaban habilitados para otorgar el grado de licenciado, por lo cual los sacerdotes obtenían apenas el de bachiller. Esta habilitación se logró algunos años más tarde,

regreso, integrado en la Arquidiócesis de Córdoba, fue profesor del Seminario Diocesano, la Universidad Católica y diversos Institutos. Entre 1963 y 1965 viajó nuevamente a Roma para doctorarse en Teología en la misma universidad. A su regreso en la Argentina, extendió su actividad docente al Seminario Metropolitano de Villa Devoto en Buenos Aires. En 1977, a los 51 años, fue consagrado Obispo Auxiliar de Córdoba. Su actividad como obispo ha sido calificada, por actores y especialistas, como renovadora. Ha participado en gran parte de los movimientos de renovación intra-eclesiástica, desde su participación en la III CELAM de Puebla (1979) y el Sínodo Mundial de Obispos sobre Reconciliación y Penitencia (1984) hasta la comisión redactora del Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica (1987) integrada por nueve obispos de todo el mundo. En el ámbito local, fue consagrado Arzobispo de Paraná en 1986 y elegido Presidente de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina en los períodos 1996-1999 y 1999-2002. En los momentos en que escribo esta tesis, acaba de anunciarse su consagración como Cardenal para el día 24 de noviembre de 2007.

Ahora bien, si, a partir de esta tipología, observamos las trayectorias de Gera, Dellaferrera y Giaquinta, deberíamos considerarlos, sin duda, oblatos. Los tres provienen de familias inmigrantes, de bajos recursos, habiendo ingresado al Seminario menor a la edad de doce años y adquirieron su capital cultural y económico dentro de la Iglesia. Ahora bien ¿es adecuado, a causa de esto, decir que ellos eran los encargados de “guardar la ortodoxia” doctrinal, litúrgica, ideológica? ¿Tuvieron como función reproducir el estado de cosas en el cual desarrollaron sus carreras? La respuesta, desde luego, es negativa e intentaremos desarrollarla a partir de la especificidad del espacio católico argentino. La propuesta de Bourdieu y de Saint Martin, que resulta muy adecuada para describir la actual composición del episcopado argentino (cfr. Bonnin y Algranti, en prensa) no lo es para explicar el funcionamiento de la Iglesia en los años cuarenta y cincuenta. A los fines de este trabajo, distinguiremos tres factores que nos permiten vincular las trayectorias de estos actores y explicar por qué cumplieron un papel renovador donde, morfológicamente, se esperaba que fueran guardianes de la ortodoxia.

---

precisamente bajo la rectoría de Octavio Derisi y el decanato (en aquel entonces, designado “Prefecto de Estudios”) de Lucio Gera.

### 3.1.1. Bajo grado de institucionalización relativa y necesidad de formar cuadros calificados

En primer lugar, a diferencia de Europa, es necesario recordar el bajo grado de institucionalización relativa de la Iglesia argentina. El proceso de *ofensiva* desarrollado a partir de los años treinta a través de diversas instituciones en expansión contrastaba con la escasa cantidad de diócesis, en tanto que unidades administrativas territoriales diferenciadas y autónomas. Entre 1940 y 1959, se crearon 15 diócesis, y en el decenio posterior 23 más (Soneira 1986 a). En el período de treinta años protagonizado por nuestros actores, entonces, el proceso de institucionalización dio origen a poco más de la mitad de las diócesis actuales.

Esta institucionalización exigió la formación de cuadros intelectuales. El Vaticano había retirado a la Facultad de Teología del Seminario Metropolitano de Devoto la habilitación para emitir títulos oficiales de Licenciado en Teología<sup>21</sup>. Al mismo tiempo, a causa de la segunda guerra mundial, los sacerdotes argentinos habían dejado de asistir a instituciones educativas europeas. Lucio Gera fue uno de los primeros, en 1952, en obtener la autorización para viajar a Europa a estudiar teología<sup>22</sup>. Después de reiteradas negativas, el cardenal Copello lo autorizó aunque negándole todo tipo de ayuda económica, que Gera conseguiría mediante una colecta en la parroquia Nuestra Señora del Pilar, de Recoleta. Luego, mediante sus vínculos con la Juventud Obrera Católica (JOC), el obispo M. Rau le consiguió una beca del gobierno alemán para hacer su doctorado. Giaquinta y Dellaferrera, por su parte, pocos años después, fueron enviados dentro de una estrategia ya institucional de formación de cuadros que se mantiene hasta el día de hoy. El primero fue enviado al Colegio Pío Latinoamericano y estudió también en el Instituto Católico de París. El segundo obtuvo, por intermedio del obispo cordobés Lafitte, una beca del gobierno de la Revolución Libertadora en 1957 para estudiar Derecho Canónico en la Universidad Gregoriana de Roma.

Por este motivo, al volver a la Argentina con sus doctorados en teología y/o derecho canónico a mediados y finales de la década del cincuenta fueron inmediatamente destinados a trabajar en instituciones educativas.

---

<sup>21</sup> Para una reseña de la historia institucional de la Facultad de Teología, cfr. Galli (2005).

<sup>22</sup> Antes de él había viajado un típico heredero, J. M. Mejía, que luego sería nombrado director de la influyente revista *Criterio*. Éste había financiado su viaje con dinero familiar.

A pesar de que el capital social previo a su entrada al seminario no era valioso en el espacio católico, el obtenido con posterioridad los diferenciaba cualitativamente del resto de los sacerdotes argentinos. Por este motivo no fueron destinados a parroquias más que de modo simbólico, desarrollando sus actividades en lugares de formación de cuadros: Dellaferrera, además de trabajar en el Colegio Integral, es designado en 1963 vicerrector del Seminario Mayor de Córdoba, acompañando a su obispo y amigo Enrique Angelelli<sup>23</sup>. Al mismo tiempo, es responsable de la pastoral universitaria, la Juventud Universitaria Católica. Gera, al año siguiente de su retorno al país, es nombrado profesor del Seminario Mayor Metropolitano, en Devoto, y al siguiente, con 33 años, es nombrado Prefecto de Estudios de Teología<sup>24</sup>, en un intento por jerarquizar la Facultad y, luego, integrarla a la Universidad Católica Argentina (UCA)<sup>25</sup>. En este proceso, aunque había dejado de asesorar grupos jocistas al viajar a Europa, comienza a dirigir la revista de la JOC, *Notas de pastoral jocista*, que recuerda aún hoy como “la primera revista de pastoral en la Argentina” (segunda entrevista con Lucio Gera). Giaquinta, por su parte, es nombrado profesor de Facultad de Teología, junto con J. M. Mejía y J. Vernazza, en el mismo año de su vuelta, 1956, a los 26 años de edad<sup>26</sup>. Es en este ámbito donde se conocen con E. Karlic, el cual es enviado como profesor a ese Seminario en 1965. También es a partir de la UCA que se vinculan con Dellaferrera, con quien –junto a Angelelli– preparan los planes de estudio del Seminario cordobés. A diferencia de los especialistas europeos, entonces, para los cuales el grado de licenciado y hasta el doctorado eran recursos habituales y, en el primer caso, obligatorios para todos los sacerdotes, los argentinos capitalizaron sus estudios europeos como una *distinción* con respecto a los demás cuadros medios. A pesar, como hemos señalado, de que el capital previo no fuera legítimo y de que, en

---

<sup>23</sup> El cual, como señaláramos en el capítulo anterior, era asesor e integrante de la Junta Nacional de Asesores de la JOC, además de, poco tiempo después, presidente de la COEPAL.

<sup>24</sup> Al tiempo que Eduardo Pironio, que sería luego una figura legendaria de las corrientes renovadoras, era nombrado rector del Seminario.

<sup>25</sup> Desde su creación, en 1915, la Facultad de Teología dependía del Seminario Mayor. Una vez creada, en la década de 1950, la UCA, comienza un proceso de incorporación que culminó, negociaciones mediante, con la participación de la primera en la segunda pero conservando cierta autonomía en el nombramiento de profesores y la elección de contenidos y un estatuto propio. Este proceso se llevó a cabo en un conflicto constante con Mons. Octavio Derisi, en aquel entonces Rector de la UCA, que quería establecer controles sobre los programas y la designación de profesores.

<sup>26</sup> Amigo de Gera, lo sucedería como decano de la Facultad de Teología en 1971 hasta 1979.

esos primeros años de inserción institucional, morfológicamente puedan equipararse a las trayectorias de los oblatos<sup>27</sup>.

### 3.1.2. El impacto del peronismo en la configuración del espacio católico argentino

En segundo lugar, el catolicismo argentino se vio atravesado –como cualquier grupo social de la época- por el fenómeno peronista. Más allá de los rasgos específicos que caracterizaron esta relación, destacamos con Cucchetti (2005) la mutua *dislocación* de los espacios político y religioso, proceso que –en el ámbito de la Iglesia- llevó a la *polarización del espacio católico*. En efecto, amplios sectores del catolicismo interpretaron en la doctrina peronista la actualización argentina de la Doctrina Social de la Iglesia mientras que otros vieron en ella una corrupción de la misma y una utilización para fines políticos.

En el marco de esta polarización, Giaquinta, Gera y Dellaferrera se volcaron, con mayor o menor ímpetu, al peronismo:

Los clérigos en infinita mayoría éramos peronistas. ¿A qué clérigo se le hubiese ocurrido entonces votar por la Unión Democrática, o por la UCR? Habría sido una herejía (Entrevista Giaquinta 2005)

El peronismo ofreció a estos sacerdotes, provenientes de sectores populares, *un modo de valorizar su capital previo*. De este modo, los tres reivindicaban sus orígenes obreros –y, especialmente, en relación a su formación intelectual posterior- como modo de diferenciarse dentro de la Iglesia:

El mundo obrero, para Mejía, para Briancesco, para... ojo, podían ser muy amigos, pero venían de una de un nivel social donde el mundo obrero era extraño, el mundo sindical era extraño. Veían nada más lo que aparecía como violencia o como prepotencia, ¿no? Yo, y otros, veníamos de familia obrera o trabajadores del llano, no (...) habíamos vivido un poco desde dentro ese mundo (...) nuestra familia... a veces tenía que viajar y no tenía las cincuenta guitas para el colectivo... eso no lo vivió Mejía (...) También era familiar las

---

<sup>27</sup> Durante los años sesenta y setenta se produciría un movimiento general de formación de cuadros intelectuales no sólo en teología sino también en ciencias sociales, en particular en el ámbito –cuya especificidad no podemos tratar aquí- del clero regular: Alberto Sily estudió se graduó en Ciencias Sociales en Roma, realizó sus estudios doctorales en París y los culminó en Ginebra con una tesis sobre la doctrina social de la Iglesia y la legislación de la Organización Internacional del Trabajo (Lanusse 2007). Aldo Büntig estudió sociología pastoral en la Universidad Gregoriana, también en Roma, y comenzó su doctorado en Lovaina, que no pudo concluir por causa de su fallecimiento. Justino O'Farrell, por último, obtuvo su doctorado en sociología en una universidad norteamericana, que nuestro informante no recuerda. Gerardo Farrell y Rodríguez Melgarejo se graduaron en historia. Sily fundaría el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) de los jesuitas; Büntig, el Centro de Investigación y Orientación Social (CIOS). Ambos grupos encontraban en Gera su referente teológico y fueron lugares de innovación pastoral y teológica por medio de la doble mediación política (por el peronismo, pero también por el marxismo) y científica.

broncas que escuchábamos de ese mundo, ¿no?, la violencia, la protesta irritada... pero también veníamos de un mundo, en mi niñez, mi primera adolescencia, que había sido muy desorganizado (Entrevista con Lucio Gera)

Su posición dentro del catolicismo, entonces, se encontraba doblemente avalada: por una parte, los estudios en Europa les otorgaba un capital intelectual específico; por la otra, la extracción popular valorizaba políticamente su capital obrero e inmigrante. De esta doble posición nace la *Teología del Pueblo*:

en nosotros [el concepto de Pueblo] deriva del Concilio y del Peronismo, un poco conjugamos la idea de Pueblo de Dios con la del Pueblo que, digamos, heredamos un poquito del peronismo, y que dejamos de lado el lenguaje... no hablamos de los ciudadanos (...) lenguaje liberal y más de los radicales, por ejemplo, ¿no? (última entrevista con Gera)

En este sentido, forman parte del amplio y heterogéneo movimiento que, en el catolicismo argentino, comienza a optar por el peronismo. Es destacable, entonces, su participación, como asesores religiosos, en organizaciones laicales que fueron semillero de cuadros de diversa orientación dentro del movimiento: Dellaferrera fue asesor de la Juventud Universitaria Católica (JUC) en Córdoba, formador de muchos futuros cuadros de los Montoneros. Gera, en Buenos Aires, asesoró grupos de la Juventud Obrera Católica (JOC) y fue director de su revista, *Notas de pastoral jocista*<sup>28</sup>. De la JOC porteña surgirían cuadros dirigentes del sindicalismo peronista de la resistencia y, también, de Montoneros (Soneira 2002). Giaquinta, por su parte, fue asesor en diversas oportunidades de grupos de la Acción Católica Argentina, de donde surgieron militantes que optarían por la Democracia Cristiana, algunos de los cuales luego se sumarían al justicialismo<sup>29</sup> (cfr. Forni 1986).

Pero, si a partir de aquí comenzamos a extender los *vínculos débiles* de estos actores, nos encontramos con que numerosos laicos militantes políticos y sindicales reconocían en estos actores, especialmente en Gera –“ideólogo del tercer mundo”, en palabras de Iglesias Rouco- verdaderos líderes espirituales, mentores y referentes que justificaban teológicamente sus opciones político-religiosas. Pero, también a partir de aquí, *via* Justino O’Farrell este grupo abriría sus redes a las nascentes ciencias sociales y políticas, especialmente por medio de las Cátedras Nacionales, primero, y el

---

<sup>28</sup> Dellaferrera se encontraba también parcialmente vinculado a la JOC porque Angelelli era Asesor general en esos años.

<sup>29</sup> Tal es el caso de I. Palacios Videla; cfr. *infra* 2.2.1.



decanato de O'Farrell en la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires, después.

Estos procesos de las décadas del cincuenta y el sesenta serían reforzados –y, sin duda, legitimados- por los efectos del Concilio Vaticano II.

### 3.1.3. El Concilio Vaticano II (1962-1965)

En efecto, los diversos procesos de renovación que se venían desarrollando en América Latina hicieron del Concilio su bandera (cfr. Capítulo 2 de esta tesis). Angelleli y Pironio, ambos vinculados estrechamente a este grupo, participaron en el aula conciliar, el primero como padre, el segundo como perito.

En el nivel latinoamericano, desde la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (I CELAM) celebrada en 1955 en Río de Janeiro, los intentos de diálogo entre los diversos catolicismos nacionales se habían profundizado. El Concilio llega en un momento en el que amplios sectores del catolicismo latinoamericano comienzan a interrogarse por la formulación de una teología específicamente latinoamericana. Es ilustrativo de este proceso el encuentro que tuviera Lucio Gera con los entonces igualmente jóvenes y desconocidos Gustavo Gutiérrez y Juan Luis Segundo, que luego serían dos de los principales referentes de la Teología de la Liberación (TL), en un congreso realizado en Petrópolis en 1964 alrededor del interrogante acerca de “un pensamiento teológico específicamente enfocado *desde y para* América Latina” (Scanonne 1997).

El carácter programático de esta renovación se encuentra anunciado desde su participación en el Congreso Eucarístico de Medellín, en 1968 (antes de la II CELAM). Según recordaba Gera en una entrevista:

Me acuerdo que primero hablaba Tillard, un padre canadiense que escribía sobre eclesiología, y comienza muy bien diciendo: *yo vengo de la tradición tomista...* Un hombre que tenía raíces, tenía tradiciones, respetable. Después me toca hablar a mí y yo digo: *yo vengo de América Latina, donde no tenemos ninguna tradición teológica, y donde tenemos que empezar a ver si podemos crear una tradición.* La preocupación por la tradición teológica estaba. Y eso era antes de Medellín. Estaba la preocupación, pero nunca se me ocurrió que podíamos fundarla nosotros. Lo pensé también a raíz de la Facultad. Cuando me mandan a la Facultad yo encuentro que no tiene tradición teológica. (Gera 1999, *apud* Azcuy 2005)

La II CELAM de Medellín, entonces, ofreció un espacio de legitimación de estas nuevas posiciones y se convertiría en un símbolo para las diversas corrientes del

catolicismo posconciliar. Además de la participación de Gera<sup>30</sup> como perito argentino en la Conferencia, este grupo formó parte del influyente equipo de peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL)

Más allá de la breve vida de la COEPAL (1966-1973), en ella se reunieron jóvenes actores católicos alrededor del concepto de *pastoral popular* en su doble dimensión: religiosa y política (Boasso 1968). La formulación del Plan Nacional de Pastoral, cuya motivación explícita era “aplicar el concilio en la Argentina”, fue quizás el hito institucional más importante. Sin embargo, tuvo además el rol fundamental de reunir un grupo de intelectuales católicos y peronistas, bajo la presidencia de mons. Marengo y la vicepresidencia de Angelelli, que formularon las bases de la pastoral popular y la Teología del Pueblo en Argentina. Si bien los estudios coinciden en señalar a Gera como el líder, al menos en el nivel teológico (Politi 1992, Scannone 1997), no debemos olvidar que allí se reunieron Rafael Tello, Gerardo Farrell, Fernando Boasso y Justino O’Farrell. También fue allí donde Gera se vincularía con Ignacio Palacios Videla.

Una función semejante cumplió el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), en cuyo primer encuentro nacional en Córdoba, en 1968 (Martín 1992: 38) se encontraba N. Dellaferrera, quien formaría parte del grupo hasta su disolución en los años setenta. El mismo Dellaferrera había alcanzado una breve notoriedad en esos años debido a los famosos “reportajes” de 1964, que hemos comentado en el capítulo anterior, que lo ponían en una posición de apoyo explícito a la CGT de los Argentinos. Quizás por el carácter orgánico y jerárquico de la posición ocupada por Giaquinta, Karlic y Gera, nunca formaron parte oficialmente del Movimiento. Sin embargo, eran reconocidos por el MSTM, al punto en que Gera fue invitado en algunos encuentros nacionales como orador, donde destacó el valor teológico de la jerarquía en la Iglesia. Sin embargo, más allá de la participación efectiva que pudieron haber tenido, los actores eran periféricos y mantenían vínculos permanentes con los tercermundistas, ya fuera a través de Vernazza, Mugica o sacerdotes jóvenes que, habiéndose formado con ellos en el seminario, los veían como referentes intelectuales.

Desde el punto de vista simbólico, el MSTM se convirtió en una especie de significativo vacío análogo a lo que, durante la dictadura de 1976, sería la designación

---

<sup>30</sup> Junto con otros actores estrechamente vinculados a este grupo, como Alberto Silly y Mateo Perdía.

*subversión*. De este modo, los cuadros católicos renovadores y políticamente inclinados al peronismo eran calificados de *tercermundistas*, como veíamos en la cita de Iglesias Rouco en los comienzos de este capítulo. De este modo, más allá de la participación efectiva de Gera, Karlic o Giaquinta en el MSTM, los tres eran percibidos –negativamente– como tercermundistas. Algo semejante sucedía con obispos como Pironio, Zazpe, e incluso Angelleli, quién se había declarado explícitamente contrario al MSTM (Mallimaci 2002).

En resumen, al considerar el momento de producción de *Iglesia y comunidad nacional* nos encontramos con un grupo de intelectuales orgánicos relativamente homogéneo que, encabezados por un obispo *heredero*, simpatizaba con el peronismo y tenía una posición privilegiada en la formación de cuadros medios en el clero secular. Como mentores del movimiento de renovación teológico y pastoral en Argentina, se traban en un conflicto generacional con un oponente reunido alrededor de la figura de Derisi. Como parte del catolicismo peronista, tenían lazos con grupos como el MSTM y los Montoneros, pero también con el sindicalismo de la CGT y Guardia de Hierro. En definitiva, sostenían un proyecto político-religioso de posicionamiento político en el espacio católico y de posicionamiento católico en el espacio político, no a partir de la militancia directa sino como formadores de cuadros religiosos y laicos.

Los dos colaboradores llamados a participar en el proceso de producción pueden ayudarnos a comprender este doble posicionamiento. Por una parte, Cymbalista es parte de la renovación litúrgica y de *vida religiosa*, pero también es requerida por Derisi o Pio Laghi. Por la otra, Palacios Videla es un cuadro católico en la política justicialista.

#### *Nota comparativa sobre Teología del Pueblo y Teología de la Liberación*

Los años sesenta fueron una época de renovación que encuentra su símbolo en el Concilio pero que ya se encontraba presente en América Latina. A pesar de que los actores se concibieran, como lo muestra la cita de Lucio Gera, “sin tradiciones”, poseen líneas de continuidad casi directa con los componentes del primitivo dispositivo del catolicismo de las décadas del veinte y del treinta.

Sin embargo, como posicionamiento –precisamente– generacional, su práctica teológica forma parte de ese mismo movimiento del que surge la Teología de la

Liberación (TL), en alguna medida prefigurada en el catolicismo social de principios de siglo y en las formulaciones de la Doctrina Social de la Iglesia. Aunque muchos incluyan a la TP en la TL –tanto especialistas como actores<sup>31</sup>- consideramos necesaria la comparación en el establecimiento de sus diferencias. Aquí tomaremos sólo dos notas que nos parecen relevantes.

González (2005: 113-119) señala que la Teología del Pueblo o Teología de la cultura, formulada por Gera, no admite como legítima la Teología de la Liberación, puesto que –frente al común interés por integrar la teología y la política a favor de un proyecto político popular, centrado en la categoría de *pobre*- considera a esta última como demasiado secularizada:

Mi experiencia personal y espiritual es que, en el inmediato posconcilio, yo me secularizo: dejo de rezar el breviario, entran en crisis algunas dimensiones de la liturgia. Pero, en un momento dado me doy cuenta y digo *no*, y retorno a la cosa religiosa. Pero a la vez digo *un momento, la cosa religiosa tiene que estar metida en lo secular*. Y es de este descubrimiento y esta tensión de donde vienen mis planteos a la teología de la liberación. Mi preocupación es cómo introducir la fe y lo religioso en la teología de la liberación (Gera 1999, *apud* Azcuy 2005)

Por otra parte, la TL criticaba a la TP una visión “populista” y “masiva” del pueblo y los pobres, además de una concepción demasiado metafísica de la *cultura* que, en su opinión, desplazaba el objeto de la acción al verdadero problema: la *liberación*<sup>32</sup>.

Si bien no ha habido un estudio sociológico que compare TP con TL, es posible esbozar, al menos a los fines de esta tesis, una dimensión que nos parece relevante. Ambas teologías –como consecuencia de esa “falta de tradición” de la que hablaba Gera o, su reverso, de la necesidad de *construir* una tradición- necesitaron apoyarse, además de en el *corpus* teológico tradicional, en otro cuerpo doctrinal que les permitiera explicar lo *secular*, específicamente desde la óptica de la pobreza, y definir pautas de acción en ese orden. Dados los procesos históricos del Perú y la

---

<sup>31</sup> Como por ejemplo A. Quarracino: Decía A. Quarracino en 1984: algunos todavía hablarían de una teología de la liberación, que en lugar del análisis marxista, utiliza un método histórico-cultural en el que cobran mucho relieve las categorías de 'pueblo', 'cultura' y 'religiosidad popular pero ignoro si esos autores aceptarían ser ubicados dentro de la denominada 'teología de la liberación'"CELAM. *Diálogos fraternos*, CELAM, Bogotá, 1984, p. 54.

<sup>32</sup> Aparentemente, esta vieja crítica a la TP se debió a un malentendido de la propuesta original de Gera, precisamente “evitar la disociación entre evangelización de la cultura y liberación” (Galli 1996 *apud* González 2005: 118)

tradición marxista latinoamericanista encabezada por José Carlos Mariátegui<sup>33</sup>, la Teología de la Liberación presentada por Gutiérrez encuentra en el marxismo ese complemento doctrinal e intelectual. En la Argentina, donde el marxismo era absolutamente minoritario y no contaba aún con una tradición propia, las demandas populares se habían canalizado por el justicialismo. De este modo, la oposición entre marxismo y justicialismo es uno de los ejes centrales de la oposición entre TL y TP. De una misma categoría teológica –legitimada por su uso en Medellín– como es *pobre* se desprenden dos interpretaciones: por una parte, el pobre como *proletariado*; por la otra, el pobre como *pueblo*<sup>34</sup>. De ambos conceptos también se derivan dos vías de acción política diferente: en el primer caso, la preparación de la Revolución socialista; en el segundo, la preparación del retorno del general Perón.

Por otra parte, los intelectuales más renombrados de la TL –con algunas excepciones– son *herederos* cuyo capital previo les permitió la heterodoxia sin temor de perder su sustento material. Tal es el caso de Leonardo Boff, quien –tras una serie de conflictos con la Congregación para la Sagrada Doctrina de la Fe– abandona la Iglesia pero sigue viviendo de cursos y conferencias dictadas en todo el mundo. Gera, en cambio, dentro de la innovación que supuso su práctica pastoral y teológica, no dejaba de deberle toda su carrera a la Iglesia. Por este motivo, el segundo de los rasgos diferenciales entre ambas corrientes que destacamos aquí es que la TP defendió siempre una concepción jerárquica de la Iglesia como Pueblo de Dios, lo cual lo llevó a distanciarse incluso de algunos sectores del MSTM en Argentina.

Los libros de la TL eran publicados por editoriales europeas como Sígueme o Sal Terrae. Los de la TP, en cambio, salían por editoriales locales; e incluso su producción era cuantitativamente inferior<sup>35</sup>. Es ilustrativo, al respecto, comparar dos libros de igual título, *Teología de la Liberación*, y ambos publicados en el mismo año, 1972. Uno de ellos es de Lucio Gera, que recoge la desgrabación de un curso dictado en el ICRS en Buenos Aires y es publicado por la Juventud Universitaria Católica

---

<sup>33</sup> Desde una “mística revolucionaria”, participando simultáneamente de una identidad católica y socialista (cfr. Löwy 2005).

<sup>34</sup> Volveremos sobre el concepto de *pueblo* en el Capítulo 6 de esta tesis. La TL impugnaba a la TP por alienada: “La cultura, como superestructura idealista y voluntarista sería un pretexto para ocultar los conflictos y los compromisos (...) La teología de la liberación (...) ha cuestionado adecuadamente algunas falencias de la escuela argentina: la tendencia a ver más las continuidades que las rupturas y los conflictos; la deficitaria consideración de los factores económicos y de las perspectivas sociológicas de análisis; la falta de una crítica de la religión, etc.” (González 2005: 118-119).

<sup>35</sup> Este es el motivo dado por Azcuy, Galli y González (2005) para la recopilación de artículos y desgrabaciones de cursos y conferencias de Lucio Gera.

Latinoamericana en Perú, en un folleto de pequeño formato. El otro es del peruano Gustavo Gutiérrez, publicado por la editorial Sígueme en Salamanca, con una distribución notablemente mayor y un nivel de repercusión internacional absolutamente impensable para el caso del Argentino.

### **3.2. Vías de comunicación**

Un examen de las biografías de Ignacio Palacios Videla y María Cándida Cymbalista muestra diferencias notables en todo sentido: desde el género y el estado religioso hasta la diferencia entre un cuadro político y una monja de clausura.

Sin embargo, ambos fueron convocados para colaborar con algunos *aportes* durante la fase redaccional del texto. ¿Qué los vincula, entonces, para que esto haya sido posible? ¿Cómo se justifica, a partir de las redes que hemos esquematizado en el apartado anterior, el contacto con ambos?

Consideramos que, más allá de los motivos coyunturales e individuales que pudieran haber estado presentes en ambos llamados, tanto Palacios Videla como Cymbalista representan dos *vías de comunicación* del grupo de la TP y, al mismo tiempo, dos límites de esa red. El primero, por medio del vínculo con Gera, se encuentra en el espacio propiamente político-secular del peronismo. Es, en alguna medida, el *límite exterior* de la TP, más allá del cual pierde la legitimidad que le da su pertenencia a la Iglesia católica como institución. El segundo, en cambio, se produce por las funciones institucionales cumplidas por Karlic en la Arquidiócesis de Córdoba y representa el *límite interior* de la TP, es decir, el mundo intra-eclesial por excelencia. De este modo, resulta coherente que la vinculación de ambos actores al grupo productor haya estado mediada, en el primer caso, por Lucio Gera y, en el segundo, por Estanislao Karlic.

#### **3.2.1. Palacios Videla y la conversión al peronismo**

La trayectoria de Palacios Videla es en buena medida típica de los actores que, durante la década del cincuenta, partieron de la estructura institucional de la Acción Católica Argentina (ACA) y terminaron militando en el Partido Justicialista (PJ).

Nacido en Buenos Aires 1932, entró a la Acción Católica durante el secundario, en el colegio privado de La Salle. Al ingresar a la Universidad de Buenos Aires, donde estudió Derecho, continúa con la militancia católica en una ACA que

comenzaba a oponerse abiertamente al gobierno de Perón<sup>36</sup>. Allí abandona la participación en esta organización para intervenir en la Liga Humanista, uno de los embriones de la Democracia Cristiana.

Laboralmente, comienza a trabajar –todavía como estudiante de derecho– en el diario La Prensa en 1956, comenzando así su carrera periodística, especializado en actualidad política, sin ejercer, más que por pocos meses, su profesión de abogado. En este diario, furiosamente antiperonista, organiza una huelga en 1961 como consecuencia de la cual es dejado cesante. A partir de este momento se afilia a la DC y es parte del grupo que, encabezado en un primer momento por Horacio Sueldo, sería conocido como la *línea apertura*:

Esa línea política nacional y popular pasaba por el reconocimiento del peronismo como una realidad insoslayable por un lado, y como la columna vertebral del movimiento nacional (...) ¿Cuál era el razonamiento que hacíamos algunos de nosotros? Si tiene algún sentido la DC es una propuesta de la doctrina social de la Iglesia para la realidad argentina. Parecería que esa doctrina ya estaba requetepropuesta por el peronismo. Aunque no estuviera explícitamente como doctrina socialcristiana, la doctrina peronista era doctrina social de la Iglesia. Entonces sobraba de algún modo la DC. Y ¿cuál era el único papel que podía cumplir? El papel de ayudar con cuadros, de acompañamiento, y de abrirle las listas si se proscribía al peronismo. Que es lo que terminó pasando. (Historia de vida realizada a Ignacio Palacios Videla de Jorge A. Soneira; cfr. Presentación de trayectorias clave)

Las internas de la Democracia Cristiana –entre la línea apertura y aquellos que pretendían autonomizarse y cobrar identidad partidaria propia– lo llevan a alejarse cada vez más hasta que, con el llamado a elecciones en 1972, se afilia al Partido Justicialista.

Su vinculación con la estructura institucional de la Iglesia católica, después del paso por la ACA, se reanuda a mediados de la década de 1960 con la Comisión Episcopal de Pastoral. Allí se vincula con cuadros medios orgánicos entre los que cabe destacar a Lucio Gera, Alberto Silly y Justino O’Farrell. Una vez que la COEPAL comienza a ser desarticulada, en 1969, por el nuevo presidente de la

---

<sup>36</sup> En efecto, Palacios Videla era editor de la revista *Cénit* de la ACA universitaria, bajo el asesoramiento de Ramón Novoa, quien adquiriera una inesperada celebridad en 1955 como “víctima” del gobierno en el enfrentamiento con la Iglesia. Recordemos que la celebración litúrgica de Corpus Christi del 11 de junio de 1955 se convirtió, en el marco del enfrentamiento entre amplios sectores de la jerarquía católica y el gobierno de Perón, en un símbolo de oposición política. El día 14 de junio, Perón exonera –haciendo uso del derecho de patronato que aún era prerrogativa del Poder Ejecutivo Nacional– al obispo auxiliar de la entonces Catedral Metropolitana de Buenos Aires y al canónigo Ramón Novoa, acusados de instigar los desórdenes que culminaron en el confuso episodio de “agravio” a la bandera nacional (Frigerio 1990)

Comisión Ejecutiva de la CEA, mons. Adolfo Tortolo, sus vínculos con este grupo se mantienen a nivel personal, lo cual le permite estar al tanto de las “roscas” eclesiales en sus niveles más altos. De este modo comienza a escribir notas periodísticas sobre temas “religiosos” (es decir, católicos).

La vinculación entre ámbitos políticos y religiosos es constante: “militancia” es utilizado alternativamente para designar su participación en la ACA y en la DC o el PJ; el periodismo incluye como ámbitos la actualidad política y la actualidad religiosa. Las instituciones por las que atraviesa están marcadas constantemente por esa doble dimensión y su tarea como operador político, de enlace entre grupos e instituciones, lo lleva a aceptar el pasaje de otros actores de un ámbito al otro<sup>37</sup>.

### **3.2.2. María Cándida Cymbalista y la renovación de la vida religiosa**

Cymbalista nace en 1925 en Nogoyá, hija de inmigrantes polacos y alemanes. Realizó sus estudios secundarios en la Escuela Normal de Paraná y luego se graduó en esa misma ciudad de Profesora de Filosofía y Ciencias de la Educación. Al mismo tiempo, desde su adolescencia militaba en la Acción Católica Argentina, actividad que continuó también en el ámbito universitario hasta su ingreso a la Abadía de Santa Escolástica, en Victoria, Provincia de Buenos Aires, en 1954. Al igual que otras religiosas benedictinas, es notable su ingreso a una edad relativamente avanzada – 29 años- y con un capital social previo independiente.<sup>38</sup>

En dicha abadía desempeñó los cargos de Priora y Maestra de novicias hasta el año 1979, en el que quedó a cargo de la fundación el monasterio *Gaudium Mariae* en la localidad de San Antonio de Arredondo, Córdoba.

Dicha fundación obedeció a una decisión del Capítulo General de la Orden de San Benito como respuesta a un pedido realizado por el entonces cardenal de la Arquidiócesis de Córdoba, mons. Raúl Francisco Primatesta. La entonces abadesa de Santa Escolástica, Madre María Leticia Riquelme le encomienda a Cymbalista que

---

<sup>37</sup> Así es como narra su participación en las cátedras nacionales de sociología y filosofía política: “después de la noche de los bastones largos, Di Frieri se quedó sin profesores en Sociología (...) me pregunta a mí si yo conozco gente de la UCA, algún sociólogo, alguien que pudiera cubrir cátedras. Sí, le digo, conozco un equipo de gente que ha estudiado en la UCA: Justino O’Farrell, Mario Peralta, Aurelio y varios otros.” Recordemos que Justino O’Farrell, sacerdote, sería nombrado Decano de la Facultad de Filosofía de la UBA durante el gobierno de Cámpora.

<sup>38</sup> En este sentido, es preciso tener en cuenta la especificidad intelectual y académica de la orden benedictina. La abadía de *Gaudium Mariae*, por ejemplo, es regida actualmente por la abadesa Clara Marcela Venica, de profesión médica. En ella hay también algunas ex-investigadoras de CONICET en astronomía y biotecnología.



ocupe el cargo de priora de la nueva fundación. Por parte de la curia, mons. Estanislao Karlic, a la sazón obispo auxiliar de Córdoba, fue delegado como responsable y asesor del incipiente monasterio, que recibiera su bendición abacial recién en 1990. Cymbalista fue abadesa hasta su renuncia, en 1999, por razones de edad.

Cymbalista ocupó una posición de intelectual orgánica en la Iglesia católica argentina posterior al Concilio. Su actividad no estuvo vinculada a la política secular sino estrictamente al ámbito intraeclesial. Sobre todo a partir de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo *Lumen Gentium*, Cymbalista tuvo mucho impacto en la renovación de las prácticas litúrgicas, el hábito y las normas de la clausura. En este sentido, muchas de las innovaciones de la entonces priora de Santa Escolástica y luego de Gaudium Mariae fueron significativas. Con el concepto de “ascesis de la normalidad” (Cymbalista 1975), Cymbalista critica una concepción de la ascesis –y de la clausura- como *rechazo del mundo* a partir de la valorización de la realidad óptica de los sujetos religiosos<sup>39</sup>.

Esta *normalidad* incluyó desde la supresión de las rejas que separaban a las hermanas de la nave central en la Iglesia del Monasterio, hasta la reforma del hábito y la autorización para emplear perfume en ciertas ocasiones<sup>40</sup>.

Sus actividades la vinculaban también con el mundo académico. De esta manera, su trabajo como directora (1969) de *Cuadernos Monásticos*, “Revista trimestral de espiritualidad monástica de la Conferencia de Comunidades Monásticas del Cono Sur” le daba un alcance internacional en el ámbito monástico latinoamericano. Por este motivo, era requerida para dictar cursos y retiros para seminaristas en la Argentina y Chile, al mismo tiempo que ofrecía conferencias sobre psicología y educación en la Universidad de Cuyo<sup>41</sup>.

El lugar modernizador ocupado por Cymbalista, vinculado al ámbito eclesial y no al político, hicieron que su colaboración en el proceso de producción de ICN fuera

---

<sup>39</sup> “Se trata de ser normal y de actuar con normalidad desde que uno se levanta hasta que uno se acuesta, y desde que se acuesta hasta que se levanta. (...) Es necesario demitizar y desmistificar nuestro propio ser, aceptando reciamente nuestra verdad óptica, nuestro ser lleno de riquezas, muchas de ellas aún inexploradas, y lleno de miserias, de fisuras que duelen y a veces desesperan. Vernos como somos, aceptarnos como somos, sacarnos todas las máscaras es comenzar a ser humildes en serio, es comenzar a ser santos” (Cymbalista 1975, *apud* Hildegardis s/d)

<sup>40</sup> Cambios que pueden parecer pueriles pero que, al calor de los años sesenta y setenta, eran un posicionamiento acerca de la valoración del propio cuerpo y la represión al mismo que habían dominado muchos siglos de vida monástica. Sobre el tema del perfume, recuerda su sobrina, Silvia Symbalista de Mariano, que su tía le comentara: “¿Cualquier mujer no se perfuma cuando va a ver a su marido?”, revisitando el tópico místico de la religiosa como *esposa* pero desde el punto de vista de la valorización de la femineidad y los símbolos modernos de femineidad.

<sup>41</sup> Según datos suministrados por la Hna. Silvia Bell, osb.

mediado por Karlic. Sus relaciones con el episcopado no se limitaban a este obispo, sino que también se encontraba vinculada con otros de tendencias ideológicas dispares: Mons. Derisi, Primatesta, el nuncio Pío Laghi, Nández. En estos años fundacionales del monasterio estrechó los vínculos con Karlic hasta el punto de que éste, una vez nombrado Arzobispo coadjutor de Paraná en 1983, la invita a ir a esa ciudad y ella se encarga de la fundación, en 1987, del Monasterio Nuestra Señora del Paraná.

### **3.2.3. Alianzas generacionales y vías de comunicación**

Las diferencias entre Cymbalista y Palacios Videla no deben ocultar las semejanzas. Ambos formaron parte de procesos renovadores: la primera en relación al ámbito específico de la Iglesia y las prácticas eclesiales y litúrgicas; el segundo, por medio del peronismo y la vinculación entre religión y política.

Ambos eran, también, aliados generacionales del grupo productor. Más allá del ámbito en el que cada uno desarrollaba su actividad, también ellos enfrentaban luchas entre generaciones: Cymbalista, con una concepción tradicional de la ascesis y la vida consagrada; Palacios Videla, con una línea de la DC que no terminaba de aceptar al peronismo y que, en algún momento, incluso tuvo la fantasía de enfrentarlo.

Ambos eran “intelectuales prácticos” que representaban avanzadas de redes diferentes del catolicismo posconciliar que, en espacios también diferenciados, coincidían por vínculos débiles con el grupo productor de ICN y, en consecuencia, con las demandas formuladas en los borradores. Gera, por ejemplo, ve como marginal la participación de Cymbalista

Cymbalista no era la más metida en el grupo. Como estábamos en la abadía, como no había a quién pedirle el tema de educación, Karlic, que le tenía mucha confianza, le pidió que hiciera el tema sobre educación. Pero tampoco era, para nosotros, la parte principal, era algo accesorio (...) por ahí no pega con el conjunto del documento (Lucio Gera, tercera entrevista)

El carácter “marginal”, a la luz de los borradores, es difícil de justificarse: a diferencia de Palacios Videla, los textos redactados por Cymbalista fueron incorporados prácticamente sin modificaciones al borrador. Sin embargo, en su propia red de vínculos más inmediatos, consideraba más relevante para el eje del documento —esto es, la política y la formulación de demandas político-religiosas— a la persona que él mismo invitó a escribir:

Fue sobre todo la parte más política (...) No es muy largo lo que hizo Nacho [Palacios Videla] Yo le pedí “haceme algo, alguna notita sobre esto”, no fue muy largo, pero pertenece más bien a la parte doctrinario política (...) Lo hizo acá [Buenos Aires], porque él no estaba con nosotros en el grupo. El lo hizo en Buenos Aires... significa entonces que o yo me lo llevé o todavía pude introducir algo en el documento después de que lo vieron todos (...) Yo acabé en Córdoba de ver todo el documento, me vine a Buenos Aires había algo que todavía cabía decir, le pedí a Nacho “haceme algo sobre esto” y ahí lo introducí [sic] (Lucio Gera, tercera entrevista)

Palacios Videla y Cymbalista, entonces, son dos vías de comunicación y dos límites inmediatos del grupo productor con redes más amplias que, en un punto, explican o justifican la repercusión que tendría el documento, precisamente, en los ámbitos político y eclesiástico.

### **3.3. Justo Oscar Laguna: alianzas tácticas y negociaciones**

De los nombres vinculados a la producción de ICN, llama poderosamente la atención el de Justo Oscar Laguna. Se trata de un típico heredero, abiertamente antiperonista<sup>42</sup>, que, después de haber comenzado la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, y sin militancia religiosa o política previa, entra al Seminario Mayor de Devoto a los 21 años.

Un *heredero* hijo de familia pudiente del barrio de Congreso, no realiza estudios en teología ni prosigue la carrera universitaria sino que es un diletante de vasta cultura con vínculos fluidos con el mundo de la cultura no católica, tanto en el ámbito no confesional (por ejemplo con E. Sábato, quien prologara su libro *El ser social, el ser moral y el misterio*, 1993) como de otras religiones (como lo indica el libro que co-escribiera con el rabino Mario Rojzman, *Católicos y judíos: ahora nos entendemos*, 1998). Su experiencia parroquial se desarrolló en la Iglesia Catedral de San Isidro, en la que estuvo como párroco durante nueve años hasta que, en 1975, es consagrado obispo a la temprana edad de 46 años. En carácter de auxiliar permanece en San Isidro hasta su traslado como titular de la Diócesis de Morón en 1980, donde permanece hasta su renuncia por edad en el año 2004.

Dentro de la Conferencia Episcopal, Laguna fue un nexo entre los “obispos sociales” reunidos alrededor de Pironio y Devoto y los jóvenes obispos que él

---

<sup>42</sup> El cual nos ha comentado que, en la década del cincuenta, llegó a afiliarse al comunismo sólo por oponerse al peronismo.

encabezaba. Era visto por algunos sectores como el conductor del llamado “grupo de San Isidro”, integrado fundamentalmente por Laguna, Casaretto y, en menor medida, Mejía y Bianchi di Cárcano; en otros términos, por los obispos radicales. Los vínculos –ideológicos y políticos, pero también personales- con el radicalismo hicieron que se lo tildara de liberal ya durante la década de 1970, más aún a partir de su apoyo a la candidatura de R. Alfonsín en 1983. Según la anécdota narrada por un obispo cercano al Grupo de San Isidro, cuyo nombre nos reservamos, cuando Mejía fue consagrado obispo en 1986, la CEA decidió no enviar representantes a la ceremonia. Laguna habría intervenido ante el entonces presidente Alfonsín, por mediación de su operador José Ignacio López, el cual financió el viaje de Laguna, Bianchi di Cárcano y otro obispo que el informante no recordaba.

A diferencia de los miembros del grupo productor, Laguna no participó de las actividades de los grupos más cercanos al MSTM, ni tuvo actividades en las ramas especializadas de la ACA. Su acercamiento a la Doctrina Social de la Iglesia proviene, al margen del *air du temps* conciliar y post-conciliar, de la lectura –que ya en aquel entonces era anticuada- de J. Maritain y de su discípulo díscolo, E. Mounier. Es decir, desde un punto de vista casi exclusivamente intelectual.

Su carácter de heredero y diletante favoreció sus vinculaciones con sectores dispares. Durante la última dictadura, encabezaba la Comisión de Enlace de la CEA con los secretarios de las tres fuerzas armadas, en una posición de apoyo privado a los grupos de Derechos Humanos y de silencio público al respecto:

fui a Laguna, no era tan amigo de él como hoy, nos respetábamos. Él siempre en eso fundamentalmente, estuvo también con los DDHH, pero no salía tan en público en la asamblea, le pregunté (...) “¿vos tenés algo, te parece que debería dejar la lucha por los DDHH?”. “No, no -dice- vos sos una garantía, vos tenés que seguir” (...) En “Iglesia y Comunidad Nacional” hay un número sobre los desaparecidos que pudimos meterlo en el último segundo, con Laguna justamente (entrevista a J. Novak de Luisa Ripa Alsina)

Esquematizada en estos términos, su trayectoria es prácticamente la opuesta de las de los actores del grupo productor: liberal, radical y europeizante. ¿Por qué establece, entonces, la alianza con Karlic? Más allá de motivos personales o de carácter que pudiera haber, encontramos una serie de coincidencias.

En primer lugar, pertenecían todos a una misma generación, que nació y se formó con la *crème* del integralismo de los años treinta. En ese sentido, participaban de una misma batalla generacional dentro del episcopado –y, más ampliamente, como

emergentes dentro del catolicismo- que exigía la deposición momentánea de las diferencias para sostener un frente más amplio.

Por otra parte, sus inclinaciones políticas eran fundamentalmente democráticas. Seguidores, a veces militantes de los dos partidos populares argentinos, coincidían en la demanda de democratización política sin proscripciones. En este sentido, Laguna poseía también vínculos efectivos con amplios sectores políticos no restringidos al peronismo, como lo demostraría al encabezar las reuniones de representantes de la CEA con la Junta Multipartidaria durante 1981 y 1982.

Por último, Laguna como diletante que era, no tenía una inserción institucional que le permitiera –como a los intelectuales orgánicos de la TP- formar cuadros propios. A pesar de que él mismo se considerara un líder intelectual y de que tenía, efectivamente, un grupo de jóvenes obispos modernizadores que lo seguían, no tenía influencia en los cuadros medios. De este modo, también él necesitaba de *canales de comunicación* hacia fuera del episcopado que le permitieran alcanzar una posición de fuerza<sup>43</sup>.

En resumen: Karlic necesitaba un obispo joven, carismático, que lo apuntalara desde la CEA –con la presidencia de la Comisión de Fe y Teología- para presentar el documento. Laguna necesitaba cuadros que le permitieran fortalecer su posición. Ambos coincidían en una posición generacional objetiva y en la demanda política de democratización. Laguna tenía el lazo con los intelectuales y el radicalismo. Karlic, con los cuadros medios católicos y el peronismo.

#### **4. Iglesia y comunidad nacional como demanda**

La publicación del documento, el 30 de junio de 1981, permite dar un límite empírico al proceso genético de nuestro caso de estudio. A su vez, el modo en que fue representado por la opinión pública muestra una primera serie de efectos que nos permiten situar con mayor precisión nuestro objeto de análisis. Destacaremos aquí sólo dos, más inmediatos, que luego desplegaremos a lo largo de los siguientes capítulos.

En primer lugar, más allá de las variaciones que se produjeron durante todo el proceso redaccional y, particularmente, en la formulación de modos por parte del

---

<sup>43</sup> Posición que, en cierto sentido, nunca alcanzó; lo cual explica que no haya sido elegido nunca –ni cerca- presidente de la Comisión ejecutiva ni fuera designado arzobispo de Buenos Aires, posición que diversos actores entrevistados coinciden en señalar como su máxima ambición institucional.

episcopado, ICN fue advertido como una *demanda* de los obispos a los argentinos, en general, y al gobierno militar, en particular. Los primeros titulares destinados a comentar el documento lo designaron con un acto de habla *directivo* (Searle y Vanderveken 1985), un acto lingüístico destinado a comprometer al oyente en una acción futura:

Difunde la Iglesia su llamado a la reconciliación nacional (*Clarín*, 30/6/81)  
La Iglesia convocó a la 'urgente reconciliación' de nuestra sociedad (*Clarín*, 1º/7/81)  
Llamado de la Iglesia a la reconciliación nacional (*La Prensa*, 1º/7/81)

Distinta será la reacción de otros actores de la opinión pública, como la ya citada revista *Somos* o las revistas *Cabildo* y *Criterio*, cuyas lecturas críticas, por derecha, del documento -a excepción de la tercera- se niegan a reconocer en él una demanda y un llamado a la acción:

Habló la Iglesia (*Somos*, 15/5/81)  
¿La voz de la Jerarquía es la voz de la Iglesia? (*Cabildo*, 28/7/81)  
La palabra de nuestros obispos (*Criterio*, 23/7/81)

El desconocimiento que las dos primeras hacen de la demanda de democratización, que analizaremos en el capítulo 7 y que es, sin duda, la demanda central del documento, le niega al texto en su conjunto su carácter *práctico* y su exigencia de compromiso a los católicos en particular pero, en términos más amplios, a toda la ciudadanía con el proceso de institucionalización democrática.

Aquí se encuentra el segundo de los efectos que nos interesa destacar: el agente del acto directivo es, en el primer conjunto de casos, *la Iglesia*. Aunque luego -en el cuerpo de los artículos- especifiquen la referencia de esta designación como "los obispos" o "el episcopado", la demanda es atribuida a la entidad que reúne a los católicos en su totalidad. En el segundo conjunto de textos, en cambio, la no adhesión de los locutores a la totalidad del documento hace que -a excepción de *Somos*- se designe al agente de la acción de *decir* como "nuestros obispos" o "la jerarquía". En el caso de *Cabildo*, esta distinción es casi cismática: supone que los obispos, según lo declarado en ICN, no pertenecen a la *verdadera* Iglesia. En el caso de *Somos*, a pesar del título, el locutor del artículo se niega a aceptar como legítima esta voz de los obispos, puesto que

Hay cierta contradicción, entonces. Una idea sobrevuela todas las partes, exhortándolas a reconciliarse en torno al todo. La otra va a reunirse con una de las partes [“la ideología socialdemócrata o populista”], dejando fuera a la otra (...) Hagamos una apuesta esperanzada: [la primera] prevalecerá (*Somos, Ibid.*)

Tanto *Somos* como *Cabildo* se niegan a aceptar que *la Iglesia* sea la que formula la *demanda* de democratización y que, por lo tanto, sea ésta una demanda político-religiosa legítima. Su distancia con respecto al grupo que redactó los borradores de ICN, como hemos señalado en este capítulo y en el anterior, explica a las claras esta negativa.

La representación más difundida, en cambio, nos permite leer en reconocimiento el éxito relativo y contradictorio de los propósitos del grupo productor. Éste había logrado, mediante un trabajoso proceso de escritura, y aún superando la etapa de control en la Asamblea Plenaria, poner en boca de la Iglesia en su conjunto al menos una de sus demandas: la de democratización. Por otra parte, sin embargo, las condiciones mismas de posibilidad de este proceso se encontraban delimitadas por la estrategia episcopal de distanciamiento regulado del gobierno militar, operando un control interpretativo sobre lo que se *podía y debía* decir.

De este modo, el grupo particular se disolvió en la compleja discursividad del catolicismo; el texto se autonomizó de sus redes de producción y comenzó a articular redes de sentido que, vinculadas inicialmente entre sí por seis o siete individuos, se extendían por un amplio espectro político y religioso que reconocería en *Iglesia y comunidad nacional*, de manera contradictoria y fragmentaria, su propia voz.

## Capítulo 4- El archivo en la intersección de las redes

La fase heurística del análisis genético (Lois 2001: 5 y ss.), comprendida desde la perspectiva discursiva, es también una fase crítica. Los procedimientos seguidos por actores e instituciones (y, como en nuestro caso, por la interacción entre unos y otros) en la constitución, conservación y acceso de archivos son, en sí mismos, significativos, lo cual nos obliga a incluir como parte del análisis una crítica de las instituciones y los archivos. De este modo, la imposibilidad de construir el *dossier* genético completo –a pesar de la existencia de más materiales– es, para nuestro caso, ilustrativo de algunos aspectos de las condiciones de producción y circulación de ICN como discurso.

De esta manera, la constitución del *dossier* genético es un proceso de interacción entre el investigador y los actores que, simultáneamente, es una dimensión analítica del objeto y un condicionamiento metodológico de la investigación.

Para dar cuenta de esta dimensión, entonces, comenzaremos por proponer una descripción densa del proceso por el cual accedimos a los materiales, con la cual esperamos mostrar el dispositivo de conservación, circulación y acceso del archivo. Sólo a partir de esta primera etapa estaremos en condiciones de describir y analizar los materiales en sus diferentes dimensiones: datación (parcialmente adelantada en el capítulo anterior), autoría y tipos de operación de escritura. Y, fijado éste, establecer los parámetros de la acción discursiva de los actores en el proceso de redacción de *Iglesia y comunidad nacional*.

### 1. El funcionamiento del archivo

Uno de los problemas centrales para el tipo de investigación que realizamos aquí es el de los modos de conservación, circulación y acceso a los materiales. Los archivos eclesiásticos en la Argentina no presentan una organización centralizada, sino que son ordenados y administrados por las diversas instituciones que los poseen. Del mismo modo, el régimen de acceso a los mismos se encuentra también regulado de manera local. Al no existir una reglamentación o una directiva centralizada al respecto, depende de la buena voluntad o los criterios individuales de sacerdotes, obispos, secretarios o secretarias que estén a cargo.



Este es el caso de la Conferencia Episcopal Argentina, cuyo archivo se encuentra organizado y administrado por una archivista especializada, Inés Farías, pero su acceso es restringido a casos autorizados por el Secretario General de la CEA (en este momento, el obispo Sergio A. Fenoy). En nuestro caso, después de una entrevista con el obispo realizada en abril de 2006, solicitamos por escrito la autorización para consultar los libros de actas correspondientes a las XLI y XLII Asambleas Plenarias del episcopado, de agosto de 1980 y mayo de 1981, respectivamente. La autorización nos fue concedida y pudimos hojear los materiales un mes y medio más tarde, en una mesa ubicada en el hall de entrada, bajo la mirada vigilante de la archivista. Cuando solicitamos permiso para reproducir los textos mediante fotocopias o fotografías, en un primer momento nos informaron que señalaríamos las páginas requeridas, por escrito, para que la secretaria de Fenoy realizara la copia. Sin embargo, estas copias nunca me fueron entregadas, la secretaria me dijo que ella no iba a realizar ninguna fotocopia y, a pesar de mis solicitudes subsiguientes, tampoco se me concedió una nueva entrevista con el Secretario General.

Más allá de los motivos coyunturales que se pueden identificar en esta repentina negativa<sup>1</sup>, que para nada se correspondía con la cordial entrevista que mantuve en un principio con el obispo Fenoy, hay motivos más estructurales que permiten intuir algunas de las reglas de funcionamiento del archivo en este tipo de instituciones.

Los libros de actas incluían los temarios de las asambleas, las transcripciones taquigráficas de los debates e intervenciones y material documental *ad hoc*. Para nuestra investigación, allí se encontraba anexo el germen textual de *Iglesia y comunidad nacional*, presentado por la Comisión Episcopal de Fe y Teología en la XLI Asamblea Plenaria del episcopado y aprobado por ella y la transcripción de los debates

---

<sup>1</sup> Considero que hubo dos motivos. El primero, reconocido por los propios actores, fue la publicación del libro *Doble Juego*, de H. Verbitsky (Verbitsky 2006), el cual critica duramente a diversos obispos y sacerdotes por sus acciones durante la dictadura de 1976-1983 y se basa, fundamentalmente, en materiales de archivo inéditos provenientes de dos fuentes principales: el obispado de Goya, donde se encontraba monseñor Devoto, y el Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina. De este último sustrajo ilegalmente una gran cantidad de documentación –según sus propias declaraciones y según los actores entrevistados en la CEA– lo cual explica las precauciones y desconfianzas con respecto a mi propio trabajo. Esto, sin embargo, había sucedido antes de mi primer contacto con Fenoy y con la archivista Farías, con lo cual no alcanza para explicar el cambio de actitud posterior. Considero posible que éste se haya debido a la publicación de mi artículo “Los católicos y el pluralismo democrático” en la influyente revista *Criterio*, precisamente en junio de 2006 –es decir, a la semana siguiente de la consulta narrada. En él realizaba un análisis discursivo crítico de las manifestaciones de diversos sectores católicos frente a una polémica muestra del artista plástico León Ferrari, exhibida en el Centro Cultural Recoleta en aquel año. Este pequeño artículo tuvo algunas repercusiones desfavorables en el ámbito católico –como lo muestran algunas de las cartas de lectores publicadas en números posteriores de la revista– lo cual podría haber sido un factor que influyó negativamente en la imagen que en la CEA tuvieran de mí, de manera que no juzgaran adecuado darme acceso a los materiales.

entre los obispos en el tratamiento del borrador. La aprobación del “esquema” (tal es la denominación que recibe esta primera instancia genética en el ámbito episcopal) incluía el título “Iglesia y sociedad”, la estructura genérica, organizada en “Ver”, “Juzgar” y “Obrar” (cfr. Capítulo 5) y los temas a desarrollar en cada sección. De estos últimos, lamentablemente, no tenemos memoria ni registro alguno.

Al mismo tiempo que llevábamos adelante estas gestiones del trabajo de campo, la técnica de *bola de nieve* seguida para contactar informantes clave nos llevó a Lucio Gera, a raíz de un homenaje que se le hiciera a comienzos de mayo de ese año por sus discípulos Carlos Galli (hoy decano de la Facultad de Teología de la UCA), Marcelo González (sacerdote y teólogo, profesor de esa facultad) y Virginia Azcuy (laica y teóloga, docente en la misma casa), quienes presentaron en la Facultad la edición del primer volumen de los *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera* junto con algunos actores que ya habíamos entrevistado (como el obispo Carmelo Giaquinta) y otros que conoceríamos posteriormente (como Fernando Boasso o J. C. Scannone).

Los motivos por los cuales entrevistamos a Gera variaron según variaban también nuestros conocimientos y, con ellos, la formulación del objeto de investigación (cfr. Introducción). Baste aquí con señalar que, en la investigación planeada originalmente, nos encontrábamos en un doble movimiento para comprender dos dimensiones diferenciadas: a) desde el punto de vista político-partidario, después de saturar el campo de “los obispos radicales”, comenzábamos a entrevistar y contactar a “los obispos peronistas”, entre los cuales se destacaba claramente Carmelo Giaquinta. b) desde el punto de vista socio-institucional, buscábamos no reducir el objeto a los obispos solamente, sino extender el análisis a las redes de cuadros medios con los que se vinculaban.

Esta doble motivación para entrevistar a un intelectual orgánico del episcopado “peronista” se veía reforzada por la curiosidad que suscitaba en nosotros un actor al cual se le atribuía la autoría de *Iglesia y comunidad nacional*, un documento cuya importancia quedaba fuera de dudas. De este modo, aunque como un interés todavía marginal con respecto al objeto de nuestra investigación de entonces, pretendíamos preguntarle por la existencia de materiales redaccionales y pre-redaccionales que pudiera conservar en su poder.

Frente a la pregunta, realizada en la segunda entrevista, me llevó a un sector de su vivienda donde poseía una gran cantidad de cajas y carpetas con material que

documenta ampliamente su trayectoria en el catolicismo. Allí había desde documentos publicados y folletos hasta borradores de documentos papales en los cuales intervino como perito, cartas personales, recortes de diarios, tesis dirigidas por él, etc. Dado que el material de *Iglesia y comunidad nacional* no aparecía, recordó haberlo donado a la Facultad de Teología de la UCA (FTUCA) unos años atrás, cuando el estado delicado de su salud hacía prever una muerte cercana. De este modo, me sugirió que hablara con “Carlitos” Galli para pedirle, de parte suya, que me permitiera consultar las dos cajas-archivo plásticas, azules, en una de las cuales guardaba el material genético y en la otra recortes periodísticos y distintas huellas de recepción del documento.

Nótese aquí la conciencia de su propia relevancia en el espacio católico, que lo llevó no sólo a convertirse en archivista (*histōr*, en los términos de Ricoeur 2000: 216) de su propio trabajo sino también a *heredar* los materiales que consideró más importantes a la institución en la cual se desempeñó durante cuarenta años como decano y docente. De esta manera, en contraposición con el archivo *estratégico* de la CEA, quizás completo pero inaccesible, Gera desarrolló una *táctica de memoria* documentando el reverso del discurso episcopal, los borradores, en una red contingente pero explicable. Si no lo hubiera entrevistado, si no hubiera entrado por ese *nodo* a la red de la Teología del Pueblo (TP), nunca hubiera sabido, siquiera, que los borradores se conservaban y estos habrían permanecido en un armario de la biblioteca de la UCA.

La siguiente etapa de este recorrido por el archivo me llevó a entrevistarme con Marcelo González, uno de los representantes de la teología argentina actual que, en una relación de continuidad crítica con la TP, tiene una posición inestable en la estructura institucional del catolicismo argentino<sup>2</sup>. Él me acompañó a la biblioteca de la FTUCA donde comenzamos a buscar esos materiales, los cuales no aparecieron<sup>3</sup>. Frente a esto, me sugirió que hablara con Carlos Galli para solicitárselos a él, que seguramente los tendría en su poder, no obstante lo cual me permitiría consultarlos sin problemas.

---

<sup>2</sup> Su trayectoria como teólogo es muy semejante a la del propio Gera. Recibió un apercibimiento de la Congregación para la Educación Católica del Vaticano a raíz de una denuncia realizada en su contra por un grupo de católicos de la UCA motivada por un artículo suyo publicado en 2003. Por este motivo, tuvo que abandonar el cargo que cumplía en la Facultad de Teología de dicha universidad y es ahora docente contratado, sostenido en este puesto gracias a la intervención del decano, Carlos Galli, que fuera su mentor y director de tesis. Merece la pena destacar la semejanza que presenta su caso con el del famoso artículo de Gera y Meglarejo (1972), el cual tenía una temática semejante y una perspectiva crítica similar con respecto al desempeño de la pastoral en la argentina. En su caso, según actores entrevistados para esta investigación, dicho artículo le costó el nombramiento episcopal (cfr. Capítulo 3).

<sup>3</sup> Sin embargo, pudimos fotografiar la consulta hecha por la Secretaría General del episcopado en 1989 a los obispos del país en orden a la preparación del borrador de *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* y constatamos la existencia de borradores de los documentos de *Medellín* (1968) y *Puebla* (1979), en los cuales Gera había participado como perito del episcopado argentino.

En la tarde del mismo día, Galli me recibió en su despacho y me negó la existencia de tales materiales, sugiriendo que estarían ya perdidos y Gera confundido a sus 86 años de edad. Sin embargo, me remitió nuevamente a la Biblioteca para retirar dos artículos suyos sobre *Iglesia y comunidad nacional* que me serían de utilidad. Con dichas referencias, volví a la biblioteca y entablé una conversación con el bibliotecario, pbro. Fernando Gil, el cual me permitió revisar un poco más en las estanterías que habíamos visto, siete u ocho horas antes, con González. En esta segunda búsqueda, finalmente, descubrí las dos cajas que Gera me había descrito.

Uno de los factores que no suele tenerse en cuenta a la hora de sugerir los métodos de tratamiento y organización de los borradores es el de las circunstancias inmediatas, biográficas, del propio investigador y del administrador del archivo. En este caso, al momento de descubrir las cajas eran las 19:15 hs, quince minutos antes del cierre de la biblioteca. Por esta razón sólo pude echar un rápido vistazo a su contenido: en una, artículos de prensa del período 1981-1985, pegados prolijamente en hojas en blanco, algunas de las cuales eran el reverso de borradores mecanografiados<sup>4</sup>, y otros materiales como circulares de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH), un número mimeografiado de las publicaciones clandestinas *Democracia*<sup>5</sup> y *Pueblo entero* y un documento difundido en el nivel diocesano por Carmelo Giaquinta, a la sazón obispo auxiliar de Viedma. En la otra caja, había un conjunto heterogéneo de papeles mecanografiados y/o manuscritos, por manos diferentes, que incluía un texto mecanografiado atribuido, con letra de Gera, a C. Giaquinta<sup>6</sup>, algunas hojas manuscritas que se corresponden con las auto-correcciones de N. Dellaferrera introducidas en B2 A3, cartas personales que no alcanzamos a identificar, una carpeta de cartulina azul que contenía los cuatro borradores de la etapa redaccional del documento y los modos propuestos por los obispos para la publicación del texto en la XLII Asamblea Plenaria.

Dado el horario de cierre y mis ocupaciones laborales del día siguiente, jueves, que me impedían ir a reproducir los textos, acordé con el bibliotecario que el día viernes a primera hora podría fotografiar los contenidos de ambas cajas.

---

<sup>4</sup> 17 de las cuales se correspondían con fotocopias del tercer borrador de ICN, como descubrimos dos días después.

<sup>5</sup> Probablemente de la agrupación "Guardia de Hierro", que publicaba "Democracia Social" (cfr. Cucchetti 2007)

<sup>6</sup> Que probablemente sea el "Aporte de Giaquinta" mencionado en diversos sectores del B1 A2 referido a la violencia política.

Sin embargo, cuando llegué el viernes a las 9 hs., me encontré con que no se encontraban en el edificio ni el decano ni el bibliotecario y que, por orden del primero<sup>7</sup>, sólo habían dejado a mi disposición la carpeta azul con los cuatro borradores y la caja que contenía los recortes de prensa. Después de algunas acaloradas averiguaciones, comencé a fotografiar los materiales que se encontraban a mi disposición hasta que, al mediodía, me comunicaron un llamado telefónico de Galli, el cual –con bastante irritación- me reprochó dichas averiguaciones y preguntas. Después de una discusión que no viene al caso reseñar aquí, retuve dos argumentos que justificaban la negativa a facilitarme el acceso a los materiales pre-redaccionales: en primer lugar, que muchos de esos textos pertenecían a personas que estaban vivas, y yo no tenía autorización de ellas para leerlos. En segundo lugar, que muchos eran textos manuscritos. De este modo, sólo dejó para mi lectura los textos mecanografiados, excepto el “Aporte” de Giaquinta, cuya autoría aparecía señalada.

Ambos argumentos son genéticamente relevantes y nos permiten recuperar algunos de los efectos de sentido de la escritura religiosa que, aunque abren un campo de investigación en sí mismos, sólo dejaremos señalados aquí. La autoridad que inviste al obispo como actor individual es la identidad colectiva de la Iglesia. El principio de colegialidad<sup>8</sup>, que es la justificación teológica del surgimiento y consolidación de las conferencias episcopales desde comienzos del siglo XX, expresa que la *verdad* del discurso de los obispos se encuentra sujeta al *consenso* de todos los obispos y el Papa, como cabeza del Colegio episcopal. El *magisterio*, es decir, la enseñanza de los pastores, se realiza en nombre de la Iglesia, de manera tal que cada obispo funda su lugar de enunciación legítimo en la dimensión mística de la identidad colectiva (la Iglesia como *cuerpo místico de Cristo*) antes que en sus rasgos individuales<sup>9</sup>, sociales o políticos. De este modo,

La naturaleza del magisterio de la Iglesia suele expresarse con las palabras ‘auténtico’ o ‘autoritativo’, que significa que el magisterio se ejerce por mandato de Cristo, actuando con su autoridad y en su persona (Laje 1989: 18)

Esta acción *en la persona de Cristo* y en la institución por él fundada, la Iglesia, se ve desmentida –en un plano literal que tiene hondas repercusiones simbólicas- por los

---

<sup>7</sup> Según declararon el ayudante del bibliotecario y la secretaria de Galli.

<sup>8</sup> Cfr. Bonnin 2007: 70-82.

<sup>9</sup> Esto, por supuesto, en el plano jurídico-teológico. Como señala P. Bourdieu (1971), es posible que asuman la función *profética* que se funda más en una autoridad de carisma que de función.

archivos. Los libros de actas, las cartas personales, los modos escritos por los obispos, son evidencia de la naturaleza política de ese “consenso” y esa identidad mística que, en definitiva, funda el lugar de autoridad de los actores<sup>10</sup>.

El trazo sobre el papel, la firma, la atribución de autoría, son huellas, además, de la individualidad de esos sujetos. Frente al secreto que rodea las discusiones y las acciones dentro del episcopado<sup>11</sup>, el material manuscrito evoca los tonos individuales, los matices; también los disensos y los conflictos. Impedir el acceso a estos documentos es, entonces, una forma de reproducir una identidad colectiva que pretende ser incontestada.

El lugar ocupado por Farías, Fenoy y Galli, en tanto que guardianes de una memoria, es el de mantener el secreto, un *mysterium tremendum* que puede parecer banal pero no es otra cosa que una consecuencia de un modo de fundar y ejercer la autoridad.

La Iglesia católica es una esfinge sin secreto.

## 2. Los materiales

Dentro de las clasificaciones de diversos niveles que son propuestas en la crítica genética para la literatura (probablemente la más difundida en la actualidad sea la de P-M de Biasi; cfr. de Biasi 1996, 1998), encontramos un principio de funcionamiento empírico de la escritura que nos obliga a formular categorías específicas para el discurso colectivo.

En efecto, como señaláramos en el primer capítulo, el *autor* es, en este tipo de estudios, el sujeto de la escritura, insertándose en un esquema comunicativo que, *grosso modo*, puede caracterizarse polarizando, del lado de la instancia emisora, al autor y, del lado de la instancia receptora, al público. Esta esquematización es la que subyace a distinciones tipológicas relevantes como la que introduce de Biasi (1998) para analizar la genética del impreso:

Le “bon à tirer”<sup>12</sup>, lorsqu’il existe, marque le moment où l’auteur estime qu’il peut mettre un terme aux métamorphoses générales ou locales de son œuvre qui sera donc fabriquée et proposée au public sous cette forme (de Biasi 1998 : 41)

---

<sup>10</sup> No podemos, sin embargo, generalizar este tipo de afirmaciones. La *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*, por ejemplo, publica en su página web la transcripción de las actas de sus Asambleas Plenarias.

<sup>11</sup> Secreto que es, en sí, un efecto de reconocimiento de este discurso. De esta manera, la Asamblea Plenaria de mayo de 1981 es designada en los periódicos como “deliberaciones secretas” (*Clarín*, 4/5/81) o “deliberaciones a puertas cerradas” (*La Prensa*, 5/5/81)

<sup>12</sup> Expresión francesa que designa el texto “listo para publicar”.

Esta misma concepción es la que subyace a afirmaciones como la que hemos citado anteriormente de L. Hay, el cual diferencia al “manuscrito, soporte de un *trabajo*, al libro, soporte de una *comunicación*” (Hay 1994: 6)<sup>13</sup>. También se encuentra presente en algunos estudios que reconocen no sólo la presencia sino incluso la relevancia de diversos sujetos empíricos en la instancia de emisión, como el caso de amigos y editores, que introducen diasistemas en tanto “lectores privilegiados” o “correctores de estilo” (Gadinas e Higashi 2005-2006: 270-271).

Como se ve en las mismas denominaciones utilizadas, el análisis de este tipo de escritura no incorpora más que de manera marginal a los otros sujetos, y su función – aún cuando intervengan con escrituras en los márgenes, etc.- no es integrada al trabajo de producción del texto. En el esquema propuesto anteriormente, estas instancias se ubicarían en un puesto intermedio, donde el borrador *bon à tirer* sería objeto sólo de modificaciones secundarias. En cualquier caso, el lector privilegiado o el corrector no son el destinatario del texto sino una mediación con él que responde a dos modalidades: el primero encarna una aproximación descriptiva del público para el autor, un testeo de posibles efectos de lectura; el segundo, en cambio, posee una dimensión normativa, una evaluación del autor en términos de comunicabilidad, variedad de lengua, etc.

A diferencia de esta modalidad, evidentemente productiva para el discurso literario de autor (*des manuscrits d’auteur*), el discurso colectivo, particularmente el que se elabora en ámbitos institucionales y, con más razón aún, al escribir un borrador que, variaciones mediante, firmará otro, no establece una diferencia entre *trabajo* y *comunicación*; más aún, todo el proceso de trabajo escriturario es, en sí mismo, un proceso de comunicación que funciona en diferentes niveles.

A esto se suma una dificultad extra en el hecho de que, en muchos casos, un mismo folio, en tanto que soporte empírico, es el medio físico de inscripción de huellas de dichos niveles diferenciados.

Estos dos motivos nos han llevado a diseñar una distinción tipológica que no intenta diferenciar *tipos de borrador* sino *tipos de operación* efectuadas en y sobre los borradores. Asimismo, esta clasificación que elaboramos no es una grilla destinada a la generalización sino un modo de organizar los materiales que implica ya un primer nivel de análisis de los borradores en tanto que forma de comunicación.

---

<sup>13</sup> Sobre esta distinción entre *trabajo* y *comunicación* volveremos más adelante al considerar la especificidad del modo de producción de un texto colectivo, en el cual la *comunicación* es el método empleado para el *trabajo*.

## 2.1. Tipos de escritura

Ya hemos señalado en otras secciones que los materiales de los que disponemos y que constituyen nuestro *dossier* genético no son todos los existentes y, de hecho, documentan sólo algunas de las dimensiones del proceso de escritura.

Revisando la tipología propuesta por de Biasi (1996, 1998), los materiales se ubican en el estadio pre-textual, específicamente en el marco de la fase redaccional, es decir, en la que todavía tienen lugar algunas operaciones de planificación (*scénario*) y, simultáneamente, se da forma al texto con visos de ser definitivo. Técnicamente, se trata de la fase de endogénesis estructural y escritural (*endogenèses scénarique et scripturale*), es decir, aquella en la cual las fuentes de los borradores son los propios borradores anteriores.

Esta distinción, sin embargo, no da cuenta de la diversidad de operaciones de escritura presentes en nuestros materiales. Como señala E. Lois (2001: 5), cada manuscrito (vgr. mecanograma) exige una clasificación particular. Para agilizar la exposición, daremos cuenta de esta clasificación en la descripción interpretativa de los borradores.

### 2.1.1. El corpus como efecto de archivo

Los materiales se encuentran separados en cuatro grandes grupos, cada uno denominado *borrador*, que responden –en principio– a cuatro estadios o momentos cristalizados de la redacción, si bien se encuentran atravesados, evidentemente, por temporalidades diferentes.

Galli, al dejarnos estos cuatro borradores, empleó una datación y una caracterización tipológica inscrita con marcador rosa en la parte superior de B1 A1 F1, B2 A1 F1, B3 A1 F1 y B4 A1 F1:

1. *primer borrador completo*
2. *2do borrador completo / original*
3. *3er borrador sometido a los obispos para que hagan sus “modos” o modificaciones / abril 1981*
4. *4º borrador con (con “modos” incorporados) fines abril 1981 luego hay 5º redacción --- 8/4/81*



En términos tipológicos, vemos que “redacción” y “borrador” funcionan como sinónimos empleados para designar el “producto” de cada etapa redaccional, es decir, el conjunto de folios que posee la totalidad de un estadio del texto, aún cuando éste se halle incompleto (por ejemplo, cuando se indica un subtítulo pero éste carece de contenidos) o incluya gérmenes textuales. En segundo lugar, el rol de “archivista oficial” adoptado por Galli en la administración de los materiales implica la adopción de algunos recursos pedagógicos, como la reformulación empleada en (3) para explicar la categoría técnica “modo”.

En tercer lugar, estas cuatro intervenciones establecen una cronología que no se corresponde con la que hemos expuesto en el capítulo anterior y que, en nuestra opinión, provienen de un error de datación de Galli. Según hemos establecido, mediante el examen textual y la triangulación con fuentes primarias y periodísticas, una copia del cuarto borrador fue enviada por correo a los obispos, y luego discutida en la Asamblea Plenaria. La datación espontánea de Galli carece de sentido porque, si B4 fuera la copia de B3 con la adición de los números de los modos, ambos deberían ser idénticos. El cuarto borrador, entonces, es el texto que se presentó a la Asamblea Plenaria de mayo de 1981, que fue leído allí por los obispos y sobre el cual se efectuaron los modos que, según nuestra reconstrucción, llevó Primatesta a Córdoba donde Dellaferrera, Gera y Karlic los incorporaron y dieron lugar al “borrador definitivo”, es decir, el que fue a la imprenta y dio lugar al texto publicado. Ésta es, probablemente, la “5° redacción” señalada por Galli, que data el 8 de abril de 1981. ¿Por qué esta fecha?. Probablemente se deba a un error de su parte, que confundió la fecha en la que aparece post-datado el texto publicado (8 de mayo de 1981, solemnidad de la Virgen de Luján). Esto supone que Galli desconoce dos datos: a) en primer lugar, que el “borrador definitivo” no fue concluido en la asamblea de mayo (error que ya reproducían algunos artículos periodísticos de la época; cfr. Capítulo 3); b) que dicho borrador no fue elaborado por los obispos sino por los protagonistas del grupo productor (otro error de la prensa gráfica).

Terminológicamente, entonces, llamamos “borrador” al conjunto de folios que cristalizan un estadio de la fase redaccional en el cual ya se encuentran definidos, al menos a grandes rasgos, las dimensiones estructurales (escenáricas) y escriturarias de lo que luego sería el texto definitivo.

Cada borrador se organiza, internamente, en lo que denominamos “abrochados”, es decir, conjuntos de folios –en algunos casos de origen y naturaleza diversa, como

veremos- que son unidades composicionales de cada borrador. Algunos de ellos han sido establecidos con posterioridad a la redacción de los folios que los integran; otros, en cambio, simultáneamente.

Por último, los folios son las hojas que los componen, en su gran mayoría mecanografiadas en una sola cara y, excepto en el B1, presentan intervenciones manuscritas de diversa índole.

### **2.1.2. El primer borrador y los géneros de trabajo**

El primer borrador (B1) está integrado por cinco abrochados de tamaño desigual que en total suman 38 mecanogramas. Sin intervenciones manuscritas, es probablemente una copia en limpio de un proto-borrador anterior, que incluía folios manuscritos como los declarados por Dellaferrera (cfr. Capítulo 3).

El primer abrochado, de dos páginas, es el índice del documento tal como era concebido estructuralmente en esa primera etapa redaccional. El segundo, de siete páginas, es un relato histórico que se corresponde con la primera etapa del género de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI; cfr. Capítulo 6), titulado “Nuestra historia”, en el que se narran aspectos de la historia argentina desde la colonización hasta el presente de entonces. El tercer abrochado, de 23 páginas, se corresponde con la segunda etapa de dicho género, que aquí recibe el nombre de “Fundamentos doctrinales”, en el que se hace una exposición doctrinal centrada en tres ejes: “La persona humana”, “La comunidad humana” y “La comunidad nacional”. El cuarto abrochado se corresponde con la tercera etapa, destinada a prescribir normas de acción que incidan en la situación analizada en un principio a partir de la guía de los principios doctrinales de la segunda. En B1 A4, es denominada “Pautas operativas”. Por último, el quinto abrochado es denominado “Aporte 2” en el índice y se titula: “Anexo: economía”.

En términos generales, si interpretamos la oposición entre *scénarique* y *escripturale* como dos polos en una escala teleológica con vistas al establecimiento del texto definitivo (retomando la perspectiva de de Biasi 1998: 36), ubicamos a B1 en el primer polo. Un primer indicio claro de la preferencia por la estructuración antes que por el trabajo redaccional se encuentra en el primer abrochado (B1 A1), el cual constituye el índice del borrador. En segundo lugar, los subtítulos correspondientes a las diversas partes señaladas en este sumario tienen correlato en el borrador, aún cuando se encuentren vacíos de contenido.

Podemos diferenciar, en el texto del primer borrador, cuatro tipos de escritura que pueden leerse como cuatro *géneros de trabajo* empleados por los redactores del grupo productor.

En primer lugar, los *títulos*. Si bien éstos podrían considerarse, en tanto que señalan aspectos estructurales del texto, como dimensiones de un *scénario*, una estructura formal del borrador cristalizada en el índice, su materialidad escrituraria y su persistencia a lo largo de los diferentes estadios redaccionales indican que el objetivo inicial era que fueran reproducidos en el texto publicado. Por otra parte, algunos recursos retóricos como el hipébaton en “Las *concretas* comunidades históricas” (el destacado me pertenece), o la designación de conceptos en vez de proposiciones (“Ser personal”, “El puesto del hombre”, “El orden moral”) indican un efecto estético perseguido por esta titulación. Ella, sin embargo, alterna con otros títulos que, evidentemente, tienen una función argumentativa y estructural, adelantando la tesis a sostener en su contenido, como en “El hombre ser social”, “La Iglesia, comunidad del Pueblo de Dios”, “El bien común, razón de ser de la nación”. El índice contiene, además, los números de párrafo que se corresponden a cada título y subtítulo, lo cual nos permite sostener que fue elaborado con posterioridad a la conformación del borrador mediante la unión de los textos redactados por diversas manos.

Los títulos, entonces, fueron escritos por los redactores de manera individual, en sus propios textos, y sólo en el momento de reunir los folios de cada uno se los vinculó en un índice.

El carácter conscientemente provisorio de este borrador dio lugar a dos tipos de géneros de trabajo, que se encuentran nuevamente entre los dos polos de la escala de “provisoriedad” entre lo *scénarique* y lo *scriptural*: los *fragmentos* y las *indicaciones*.

Los primeros son pasajes redactados de manera independiente, dotados de cohesión y coherencia en sí mismos con huellas de trabajo retórico —en el empleo de hipébatons, metáforas, imágenes, etc.— que *asumen la perspectiva del locutor desplazado*, es decir, de los obispos que firmarán el documento definitivo. De este modo, en términos comunicativos, el sujeto redactor se borra de la superficie textual y adopta esa voz que no le pertenece:

Una meditación que versa sobre un pueblo nos lleva ineludiblemente a hacer memoria del pasado, para demorar algo más nuestra atención en el presente y para poder presentir, en la medida de lo posible, el futuro. Un pueblo, en efecto, no se agota en las actuales generaciones.

Tarea, sin duda, difícil, que con frecuencia no lleva a juicios ciertos y a evaluaciones decisivas sobre el pasado, sino tan solo a interrogantes. (B1 A2 F1)

Pasajes como el citado, en efecto, son ejemplos típicos de la actividad *escrituraria*, entendiéndolo por ello

Tout procès d'écriture centré sur un travail de verbalisation et de textualisation, quel que soit son état d'avancement vers une forme lexicale et syntaxique aboutie, mais à l'exclusion des procédures visant spécifiquement l'organisation ou la structuration du récit (de Biasi 1998: 47).

Los segundos, en cambio, son *indicaciones*, es decir, pasajes cuyos destinatarios son los propios miembros del grupo productor como reflexiones y/o evaluaciones metalingüísticas, bajo una modalidad que apela a una nueva operación de redacción por parte del destinatario. De esta manera, se acerca más al polo de lo *escenárnico* o estructural<sup>14</sup>, término que

Désigne tout procès d'écriture centré sur un travail de planification, d'organisation et de structuration du récit, en grandes ou petites unités, sous la forme prospective de plans et de scénarios généraux ou partiels qui serviront de documents de régie, mais aussi sous la forme rétrospective de résumés ou de bilans provisoires (*idem*)

Si bien en nuestros materiales no hay “escenarios” generales previos al trabajo de textualización –como hemos señalado, el índice de B1 es posterior a la escritura de los folios que lo integran-, sí podemos encontrar pasajes en los que la perspectiva adoptada no es la del locutor episcopal sino la del redactor que, aún sin designar a su destinatario, se dirige pragmáticamente a los otros miembros del grupo productor apelando a tres tipos de acción:

I) Señalando la operación que el destinatario debe realizar:

“Ver aporte de Giaquinta: “La Argentina en el desconcierto mundial de las ideologías”, subrayando las siguientes ideas:...” (B1 A2 F7)

“Redactar con más precisión las siguientes ideas” (B1 A3 F5)

“Las ideas, a las que hay que dar una mejor redacción, serían las siguientes” (B1 A3 F7)

II) Designando metatextualmente la función a la que la redacción subsiguiente deberá ajustarse:

“Justificación [sic] histórica [sic] y ético[sic]-doctrinal” (B1 A3 F17)

“Introducción [sic]

---

<sup>14</sup> Tal es la traducción realizada en inglés del término *scénarique*, según observamos en de Biasi 1996.

y enlace con las partes anteriores” (B1 A4 F1)

III) Modalizando la redacción del locutor con su propio enunciado y estableciendo un diálogo explícito con su destinatario:

“NB. El texto siguiente tiene diversas posibilidades de ubicación y de extensión.

- Puede ubicarse como parte final de la sección doctrinal: o ~~todo~~ entero o exclusivamente el punto sobre reconciliación.

- Puede ubicarse como cuadro o esquema para desarrollar la tercera parte sección: “obrar”. Habría que añadirle entonces [sic] el llamado a los laicos a la participación activa en política.

Podría incluso vincularse este tipo de indicaciones con las tres dimensiones del significado de M. A. K. Halliday (1994), donde el primero afecta a la realización del significado *ideacional*, en tanto que señala el “contenido” del texto, ya sea de manera exogenética (el “aporte” de Giaquinta; cfr. *infra*) o endogenética (“las *siguientes* ideas”). En el segundo predomina claramente el significado *textual*, puesto que señala las funciones textuales que deberán ser desarrolladas en una etapa posterior de redacción. En el tercero, por último, pareciera predominar el significado de tipo *interpersonal*, puesto que apela al juicio del destinatario para tomar una decisión acerca de la textualización.

Sin embargo, los últimos dos tipos de significado, en realidad, atraviesan todas las indicaciones, puesto que todas ellas están elaboradas apelando a la dimensión interpersonal de lenguaje, puesto que cumplen claramente con una función apelativa y, por otra parte, al ser indicaciones acerca de la textualización, realizan también –ya sea por la distribución de la información, la fraseología propuesta, etc.- un significado textual.

Es importante señalar, en este punto, que esta distinción tipológica no tiene como función clasificar borradores sino dar cuenta de *operaciones de escritura*. Por este motivo, es posible encontrar en un mismo abrochado ejemplares de ambos géneros o incluso pasajes que pueden ser interpretados simultáneamente en relación a ambas dinámicas. Tal es el caso del ejemplo siguiente:

(23) Nivel Económico

La época de la organización nacional dio [sic] una estructura material al país. *Podemos* rescatar el valor del progreso económico (B1 A2 F6; el destacado me pertenece)

Aquí, a semejanza del discurso indirecto libre, el nosotros inclusivo puede interpretarse alternativamente como una *indicación* del redactor a los demás miembros del grupo o bien como un *fragmento* propuesto para que sea asumido por el locutor episcopal. De esta manera, el verbo “rescatar” puede designar una acción de textualización futura que desarrolle una valoración positiva del progreso económico o puede, en sí misma, modalizar positivamente el juicio de los obispos respecto del progreso económico.

Otros casos, los más numerosos, yuxtaponen indicaciones con fragmentos, señalando cierta “preferencia” del redactor por una formulación particular. Así:

(Redactar las siguientes ideas)

Nos volvemos un instante particularmente hacia aquellos que profesan con nosotros la misma fe en Cristo (B1 A3 F5)

En este ejemplo, a pesar de categorizar catafóricamente los enunciados como “ideas” –lo cual supone, en principio, un grado de abstracción y esquematización textual-, éstos aparecen con ciertos rasgos de escrituralidad más propios de los *fragmentos*; en particular, la adopción enunciativa de un *nosotros* exclusivo que designa al locutor episcopal.

El último tipo de operación o género de trabajo de los que intervienen en esta primera etapa redaccional de ICN es lo que denominamos *Aporte*, que designa un texto autónomo a la manera del fragmento, pero que no está concebido a partir de su integración en la estructura textual del borrador. De este modo, los “aportes” poseen una estructura autónoma, como si constituyeran un pequeño documento en sí mismos. Este es, claramente, el caso del “Anexo: Economía”, atribuido a C. Giaquinta, que se encuentra estructurado siguiendo las tres partes canónicas de la DSI, numerando sus párrafos a partir del 1<sup>15</sup>, sin indicaciones y con una estructura enunciativa anclada en el nosotros-episcopal y utilizando el contrato de lectura de los documentos doctrinales. Es probable que el otro aporte de Giaquinta, referido en numerosos sectores del borrador, respondiera a este mismo género, como se puede colegir de los modos de referir a él en B1 A2, que reenvían a números y subtítulos:

Ver aporte n°s 23-26 del texto de Giaquinta (...)

Ver texto de Giaquinta: “La subversión terrorista” (...)

---

<sup>15</sup> El resto del borrador, en cambio, posee una numeración correlativa, establecida en el momento de la copia en limpio.

Ver texto de Giaquinta: “La crisis del estado de derecho en nuestra patria” (B1 A2 F7)

Esta “autonomía” textual de los aportes es lo que nos permite definir la relación que se establece, desde el cuerpo del borrador, con ellos, como una relación *exogenética*.

Caracterizado globalmente, encontramos que B1 es un borrador destinado a poner en limpio etapas redaccionales y/o pre-redaccionales previas en el cual se encuentra relativamente bien definida la planificación del documento. Esta es desarrollada en términos escriturales en numerosos sectores, definiendo no solamente un índice –que luego sería reelaborado- sino también el contrato de lectura, diversas construcciones enunciativas, la estructura genérica básica del documento y los temas a desarrollar. Asimismo, incluye dos aportes con los que establece una relación exogenética para el desarrollo de los temas vinculados a la realidad política reciente.

Es un borrador, en un punto, “mixto”, entre un texto *de comunicación*, destinado a ofrecer un panorama ordenado y prolijo con respecto a lo ya redactado, y un texto *de trabajo*, que cristaliza una etapa en la que no se encontraba definida aún la dimensión escritural del documento más que de manera parcial (los fragmentos) y prospectiva (las indicaciones).

### **2.1.3. El segundo borrador y las funciones escriturarias**

B2 está compuesto por 16 abrochados que suman en total 110 folios de diverso tipo. Desde el punto de vista del soporte material, en él encontramos mecanogramas, manuscritos y mecanogramas intervenidos a mano, escritos en su mayoría en una sola carilla. Asimismo, también encontramos insertos folios de distinto tipo y tamaño para agregar o sustituir fragmentos de los mecanogramas. Este segundo borrador da testimonio del momento de mayor trabajo de escritura y reescritura de la redacción.

En él observamos un impacto del aspecto escriturario sobre el estructural, en el que la escritura se produce de diversas formas y en distintos soportes, documentando procedimientos del discurso colectivo que, de otro modo, permanecerían como simples hipótesis.

El primer abrochado es una fotocopia del índice de B1 A1 intervenida por al menos tres manos. La primera agrega “4. Iglesia y Estado. Nivel religioso (*fundamental*

*en la nación organizada*” (B2 A1 F2) en lápiz, dentro de los “Diversos órdenes de la vida nacional”. Esta letra, que parece corresponderse con la de E. Karlic<sup>16</sup>, indica una adición realizada tempranamente, que no se encuentra testimoniada en nuestros materiales, en la cual probablemente se desarrollaba un párrafo con ese título. Sin embargo, preanuncia un movimiento generalizado de amplificación que se produce en el segundo borrador acerca de los temas vinculados específicamente con la política y que veremos luego en el resto del borrador. La segunda, en tinta negra, corrige la numeración de las referencias correspondientes a los “Fundamentos doctrinales” hasta llegar a “Índole moral de la vida social”. Esta misma mano es la que corrigió, en el cuerpo del borrador, la numeración de dicha sección para hacer correlativos los números de los párrafos. Sin embargo, allí donde ésta desaparece interviene una segunda mano, con letra de Lucio Gera, que agrega tres subtítulos y reorganiza el índice desde el punto de vista estructural, introduciendo la distinción entre tres “partes”, desplazando la “Introducción” fuera de ese esquema tripartito<sup>17</sup> y reorganizando la designación de los niveles de subtítulo (sustituyendo las letras mayúsculas del alfabeto arábigo por números romanos, probablemente para evitar confusiones con las letras minúsculas). Finalmente, sin embargo, tacha de manera generalizada la sección correspondiente a “La comunidad nacional” y reenvía a un nuevo índice que se encuentra testimoniado en B3 A1.

Esta misma letra es la que, en el ángulo superior derecho, nos permite datar la fecha de conformación del borrador, es decir, el momento que separa su conformación material de la redacción del tercero –lo cual lo caracteriza como *original*:

~~Pasar lo tachado~~ (8-III-) ORIGINALES

Es notable, a lo largo de todo el borrador, la presencia de fechas y de atribución de autoría del trabajo de redacción, lectura y corrección, lo cual nos permite atribuir, con cierta seguridad, a distintos autores las distintas secciones. Como parte del trabajo de producción colectiva, estas referencias registran las intervenciones y permiten que el grupo productor pueda controlar las fuentes de autoría y de autoridad de los textos sobre los que se realiza el trabajo redaccional.

---

<sup>16</sup> Según se puede establecer del cotejo con la letra manuscrita en lápiz que corrige B2 A7 F8-10, atribuida a Karlic en letra manuscrita, tinta azul, de Gera, que dice: “*Texto Redactado por la Hna. Cymbalista (correcciones de Karlic)*”.

<sup>17</sup> Antes formaba parte de “Nuestra historia”; cfr. Capítulo 6.



El segundo abrochado es una fotocopia del B1 A2, es decir, de la primera versión mecanografiada de “Nuestra historia”. En él hay una primera mano que realiza algunas sustituciones y adiciones manuscritas de naturaleza escritural, incluyendo variaciones puramente estilísticas:

Nuestra tarea específica de Obispos nos pone ~~ciertamente~~ <ANTE> la responsabilidad de reflexionar... (B2 A2 F1)

referencias legítimas y recientes:

la Iglesia “camina unida a la humanidad y se solidariza con su suerte en el seno de la historia” (OA.1 <cita J.P.II Disc. Cuerpo dipl. 12-1-81 (cita 12. XIII, n. 4 pag 13 n.5)>) (*idem*)

variaciones conceptuales, que reformulan explicativamente –en este caso, el concepto de Iglesia del grupo productor, por oposición a conceptos restringidos o elitistas que la consideran sinónimo de “jerarquía”:

reflexionar ~~sobre la Iglesia y~~ sobre el modo como <LA Iglesia en la persona de sus fieles y de sus pastores desempeña> ~~ella viene desempeñando~~ su propia tarea evangelizadora

y, por último, indicaciones exogenéticas del tipo de las que ya hemos visto en el borrador anterior

durante la primera época no hay una política centralizadora. Luego, a partir de los Borbones cambian las cosas. <Hubo momentos dolorosos para la Iglesia: expulsión de la compañía de Jesús: Giaq. P4/n. 7 y 8> (B2 A2 F3)

Además de estas intervenciones, esta mano es la que realiza una modificación importante en términos estructurales, puesto que invierte la relación entre los dos párrafos que componían el párrafo 2, invirtiendo su orden, numerándolos por separado y reenviando al primero como contenido introductorio del subtítulo “La época española”. Esta operación, en la siguiente etapa redaccional, demostraría ser una modificación en el nivel estructural –atestiguada aquí en el índice- que “autonomiza” la *Introducción* de la *Primera parte* histórica. Algo semejante sucederá, más adelante, con la creación de la “Consideración final”. Finalmente, reenvía a un pequeño texto pegado con cinta scotch que amplifica el párrafo desplazado hacia arriba, que versa sobre el diálogo, de manera que en él se establezca el contrato de lectura canónico del género de los textos doctrinales.

Una segunda operación, de suma importancia y también de carácter mixto, es el tachado del título original del documento, “~~Iglesia y Sociedad~~”, que no se definiría sino hasta después de la etapa final de incorporación de los modos.

Este trazo, tanto por el uso de la tinta azul como por las faltas de ortografía, es atribuido por nosotros a Lucio Gera, el cual habría realizado entonces una primera lectura con observaciones para la posterior redacción del “manuscrito definitivo”. Según consta en la parte superior de B2 A2 F1, éste entregó el abrochado a Nelson Dellaferrera, cuyo trabajo de reescritura mecanografiada y posterior auto-corrección manuscrita se encuentra atestiguado en el tercer abrochado de este borrador.

En efecto, en la parte superior de B2 A3 F1 leemos en letra de Gera, también con tinta azul:

*Texto corregido y completado por Dellaferrera = 1-6 febrero 1981*

Todo este abrochado es en realidad una fotocopia de un original que encontramos recién como segundo abrochado del tercer borrador. El motivo de esto es, seguramente, que Dellaferrera entregó el texto “corregido y completado” a Karlic, el cual sacó una copia para Gera. Éste la leyó y realizó una serie de observaciones sobre sectores puntuales del texto, que marcó con un símbolo “+” en marcador rojo.

Las observaciones se encuentran en B2 A4, mecanografiadas pero atribuidas en el margen izquierdo por una letra manuscrita en tinta azul que podría ser del mismo Gera que dice de sí mismo:

*Observaciones de Gera al texto de la I parte corregido por Dellaf. (1-6 febrero)  
(B2 A4 F1)*

Estas observaciones deben haber sido formuladas, seguramente, en el momento inmediatamente posterior a la conformación del abrochado, es decir, después del ocho de marzo que ya notamos en el índice. Por este motivo, la fecha en lápiz (que se corresponde con el *calamus* de E. Karlic) que se lee en el margen superior derecho de B2 A3 F1 es, precisamente, del “9-3-81”. Por ese motivo, también, el marcador rojo – que se corresponde con la ubicación de las observaciones mecanografiadas de Gera – tachó las fechas que se leen en el margen izquierdo de ese mismo folio: “2 de feb” y “texto del 4-9 de marzo?”, probablemente por inadecuadas. De este modo se puede proponer la siguiente cronología: Gera lee el texto original de “Nuestra historia” a

finales de enero, realiza una serie de intervenciones manuscritas y se lo entrega a Nelson Dellaferrera. Éste lo lee, lo redacta nuevamente, esta vez con el formato de un “manuscrito definitivo”, entre los días 1 al 6 de febrero y se lo entrega a Karlic. Karlic le da una fotocopia a Gera, el cual lee el nuevo texto y realiza una serie de observaciones mecanografiadas, atestiguadas en el B2 A4, entre los días 4 al 9 de marzo. En esa fecha se lo devuelve a Karlic, quien la confirma nuevamente en lápiz en el margen superior derecho.

El quinto abrochado del segundo borrador está constituido en gran parte por una fotocopia de B1 A3, en la sección “La Persona Humana”. En efecto, los folios 1, 2 y 3 son fotocopias intervenidas a mano por Gera en tinta azul que tiende a expandir el texto original mediante fragmentos y referencias bibliográficas al magisterio reciente de Juan Pablo II, tachando indicaciones, como en

~~Texto adherido~~ (B2 A5 F3r)

~~Redactar las siguientes ideas~~ (B2 A5 F7)

La variación más importante se encuentra en el desarrollo del tema que, precisamente, era quizás el más importante para Gera, la *cultura*. De este modo, todo el apartado del B2 A5 F3r es tachado, reescrito en los márgenes y vuelto a tachar, reescrito al dorso (B2 A5 F3v) y tachado nuevamente; finalmente, reescrito en dos mecanogramas que, con nuevas tachaduras y algunas adiciones manuscritas, con letra de Gera pero en tinta negra, sería reproducido en la siguiente etapa redaccional. Los folios 6, 7 y 8, por último, son la continuación de las fotocopias de B1 A3, folios 4, 5 y 6, sin más variaciones que la tachadura de indicaciones.

El sexto abrochado es una reelaboración de “La comunidad humana” (B1 A3 F7-10) que es atribuido en letra de Gera, tinta azul, a E. Karlic:

*Texto vuelto a redactar por Karlic* (B2 A6 F1)

Este abrochado no presenta más intervenciones manuscritas que la inserción de números correlativos en tinta negra, realizada a lo largo del borrador con posterioridad a su conformación, en vistas a la organización de la tercera etapa redaccional. Karlic realiza aquí las indicaciones correspondientes al texto original, incorporando indicaciones manuscritas al cuerpo del mecanograma (como el subtítulo inicial “Dimensión comunitaria de la persona humana” (B2 A6 F1) o desarrollando la dimensión escritural frente a indicaciones de B1 como

Las ideas, a las que hay que dar una mejor redacción, serían las siguientes: (B1 A3 F7)

La única sección que no se encuentra desarrollada es el apartado “Las concretas comunidades históricas” (B2 A6 F6), en el cual sólo se transcribe una fuente exogenética, cita del documento conciliar *Gaudium et Spes* N° 25. El motivo de ello se encuentra en los folios 8-9, cuya redacción fue encargada por Karlic a la abadesa benedictina María Cándida Cymbalista.

En efecto, en el margen superior izquierdo de B2 A6 F8 leemos, nuevamente en letra de Gera, tinta azul,

*Texto Redactado por la Hna. Cymbalista (correcciones de Karlic)*

Estos folios se encuentran encabezados por los títulos correspondientes a la sección (“II. La Comunidad Humana”, “4. Las concretas comunidades históricas”), lo cual permite caracterizarlo genéricamente como un fragmento, redactado para ser inserto en una sección específica de la estructura textual. Según atribución de Karlic en lápiz, en el margen superior derecho del F8, el fragmento de Cymbalista se puede datar el 5 de febrero de ese año. Las intervenciones de Karlic son realizadas a mano en lápiz, y no afectan prácticamente al contenido del texto sino tan sólo a la disposición del espacio, cumpliendo mayormente una función de editor que indica la eliminación de espacios en blanco y textualiza enumeraciones mediante la inserción de recursos cohesivos como en

<como> Metas <a lograr destacamos (Seguido)>

La libertad de asociación reconocida y respetada por el Estado y por la Sociedad <(Seguido)>

El apoyo de las Asociaciones y a su surgimiento (B2 A6 F9)

El último folio es una fotocopia de B1 A3 F10 que muestra las huellas de un primer trabajo de intervención manuscrita de Karlic sobre el mecanograma original, tarea finalmente abandonada en favor de la reescritura de los folios iniciales del abrochado. Por este motivo se encuentra tachada –con marcador azul- la sección correspondiente a “La comunidad familiar” y sólo se reproduce, prácticamente sin modificaciones, el subtítulo “La Iglesia, comunidad del Pueblo de Dios” y su contenido.

El séptimo abrochado está conformado por tres *aportes* de Ignacio Palacios Videla, según consta en letra de Karlic, tinta azul, en el ángulo superior izquierdo de B2 A7 F1 (*P.V. Aporte pedido a P. V. Por Gera*), en la parte superior de B2 A7 F3 (*Aporte*

*pedido por Gera a P.V.)* y en la parte superior de B2 A7 F6 (*Aporte de P.V.*). Al igual que en el caso de los “aportes” de Giaquinta, esos textos no están contruidos para ser incorporados directamente al borrador (es decir, no son *fragmentos*, como en el caso de los textos de Cymbalista). Sin embargo, a diferencia de ellos, tampoco constituyen un documento en sí mismos, sino que combinan fragmentos e indicaciones.

Los aportes pedidos a este periodista, abogado y político son sobre el tema que, a juzgar por las reescrituras de que fue objeto, fue el más problemático y, a su vez, el más importante: la democratización política. Por este motivo, el primero es titulado “DEMOCRACIA, INTERVENCION [sic<sup>18</sup>] DEL ESTADO Y SUBSIDIARIEDAD” y el tercero “ALGUNAS REFERENCIAS PARA EL ESTADO DE EXCEPCION [sic]”, mientras que el segundo carece de título aunque versa sobre el tema de la *soberanía popular*.

El segundo es un *fragmento*, un mecanograma intervenido a mano por una letra que no tenemos atestiguada, en tinta azul, cursiva, que podemos atribuir al mismo Palacios Videla. El primero y el tercero son mecanogramas que combinan una forma mixta en la que se ve un trabajo escritural aunque predomina la indicación escénica y de referencias bibliográficas exogenéricas. Entre el segundo y el tercer aportes hay un folio inserto, escrito probablemente por Gera<sup>19</sup>, que amplifica el tema de la soberanía popular, no sólo como rasgo de los pueblos sino también como aspecto ético de la persona humana; en otros términos, ofrece una fundamentación ontológica de la democracia. También es la letra de Gera la que interviene el tercer aporte.

El abrochado número ocho desarrolla “La comunidad nacional”, ofreciendo también huellas de un trabajo de escritura y reescritura intensos. El primer “estrato” temporal es el mecanografiado, el cual reelabora y amplifica los folios originales (B1 A3 F11-23). La misma escritura a máquina lleva a cabo tachaduras con “x” y reescrituras, generalmente estilísticas. Pero sobre este texto se confunden tachaduras con marcador rojo (que, en un segundo momento, sólo repasan las tachaduras con “x”), las que son sucedidas por tachaduras, adiciones y sustituciones manuscritas en tinta azul, letra de Gera, producidas en un tercer momento. En una cuarta etapa, las

---

<sup>18</sup> No hay que confundir la carencia de tildes en el título con los errores ortográficos de Gera. Recordemos que, entre los condicionamientos materiales de la máquina de escribir, se encuentra la imposibilidad de tildar las letras mayúsculas.

<sup>19</sup> Puesto que los tipos de la máquina de escribir empleada se corresponden con el pequeño folio inserto en B2 A2 F1.

tachaduras en tinta azul son repasadas con marcador azul. Finalmente, en tinta negra – que, como hemos señalado, es probablemente la última intervención sobre el borrador, previa a la siguiente etapa redaccional- se re-numeran los párrafos y se realizan algunas indicaciones editoriales como “*Notas*”, señalando el desplazamiento de las notas al pie hacia el final del borrador.

Los folios B2 A8 F3v-5r son una adición manuscrita de Gera que se corresponde, nuevamente, con el tema de la *cultura*, esta vez concebida como *cultura nacional* y su relación con la política y el bien común.

El texto mecanografiado descansa en buena medida sobre la redacción anterior, de manera que aquellos sectores cuya redacción no sufre modificaciones son simplemente indicados para que el copista posterior los copie:

Poner aquí [sic] n. 90 del texto., con la cita de PT. (B2 A8 F5v)

Esto es semejante a lo ocurrido con el abrochado 9, que combina folios fotocopiados de B1 intervenidos a mano (B2 A9 F1) con otros que son reescrituras mecanografiadas con indicaciones para el copista:

~~Texto del doc. 73-81~~ (B2 A9 F2)<sup>20</sup>

En este abrochado es incorporado, mediante una operación de apropiación y reformulación, el *aporte* de Palacios Videla sobre el principio de subsidiariedad (bajo el subtítulo homónimo, A9 F4-6).

Lo mismo sucede con el abrochado 10, que responde en general a la misma caracterización y que reelabora el aporte de Palacios Videla sobre la soberanía popular en los mecanogramas B2 A10 F6-7, al cabo del último de los cuales se lee, en letra de Karlic, “n. 130-131 = se asumen los aportes de P. V.”; también, en una extensa adición manuscrita en letra de Karlic, tinta azul, se reelabora y expande el aporte sobre el “estado de excepción” bajo el subtítulo “Normalización de la vida pública” (B2 A10 F17-20).

El abrochado 11, titulado originalmente “PARTICIPACION ECONOMICA SOCIAL” y luego integrado al resto del borrador como “<5. *El orden económico-social*>”, está compuesto por cinco folios en tamaño oficio, sin atribución de autoría,

---

<sup>20</sup> En este caso, la tachadura es realizada con marcador azul, lo cual confirma nuestra hipótesis anterior acerca del orden de las intervenciones manuscritas. Una prueba más es la numeración de las páginas del borrador, realizadas con dicho *calamus*. Probablemente este marcador haya sido utilizado por el copista para la redacción del borrador 3.

datados en lápiz, letra de Karlic, en el margen superior izquierdo: “<Ultima [sic] redacción [sic] 5 febrero>”. El abrochado es semejante al de Cymbalista sobre asociaciones intermedias, redactado como un fragmento para ser integrado al borrador, con abundancia de enumeraciones. A diferencia de aquel y del resto del borrador, las referencias intertextuales citadas son bíblicas. Karlic intervino en él del mismo modo que en el de la benedictina, textualizando los pasajes más esquemáticos y realizando pequeñas adiciones o sustituciones, generalmente estilísticas, amén de la adición de un folio manuscrito, de tamaño inferior, en el que propone un fragmento destinado a sustituir el contenido original de la sección “Empresa”. Según establecemos en el análisis del abrochado 16, la redacción de éste corresponde a Cymbalista.

El duodécimo abrochado está destinado a “Problemas educacionales”. Aunque tampoco tiene una atribución de autoría, Gera declaró en una entrevista realizada para esta investigación que éste había sido redactado también por M. C. Cymbalista. Comparado con el abrochado que le es atribuido en el borrador, hay diferencias estilísticas y materiales notables. Para empezar, la máquina empleada y los márgenes de los folios son diferentes a los del fragmento sobre comunidades intermedias. En segundo lugar, también difiere en que éste está organizado en párrafos numerados – del 1 al 8-, mientras que aquel sólo los separaba por guiones. Por último, mientras que el primero no posee referencias bibliográficas precisas sino alusiones o evocaciones con cierto grado de imprecisión (“claramente lo previno Juan XXIII en la Mater et Magistra”; B2 A6 F9), el abrochado sobre educación utiliza el sistema standard de sigla + numeración, como “DP, 1024” o “LEC, 53”. Por otra parte, sin embargo, además del testimonio de Gera, encontramos tres motivos que nos parecen aumentar las probabilidades de que Cymbalista fuera la autora de este abrochado. En primer lugar, un motivo sociológico: la sección sobre educación, si bien estructuralmente contemplada y necesaria –como lo muestra el índice y el cuerpo del primer borrador- no era considerada como especialmente relevante para el grupo redactor. Por este motivo es que en B1 se señala “No existen aportes” (B1 A3 F21) y se provee de un pequeño “Esquema de redacción” que es, claramente, la fuente del B2 A12. Por otra parte, Cymbalista era una reconocida especialista en educación en el ámbito católico, no solamente monástico; por lo tanto, era incluso más esperable que se ocupara de este tema que de redactar la sección sobre “Asociaciones intermedias”. Por último, en el final de este abrochado encontramos la presencia de un locutor en primera persona del

singular que aparece por única vez en todo el proceso redaccional de *Iglesia y comunidad nacional* y que, a diferencia de los locutores implícitos en otras indicaciones, tanto en B1 como en B2, modaliza su propia posición en una relación de inferioridad con respecto a un destinatario impersonal:

~~(N.B.) Creo que sería sensato tratar estos dos temas. Los dejo, sin embargo, en blanco, porque no se cómo se los quiere enearar. Son euestiones delicadas~~ (B2 A12 F5)

Aún sin tener una certeza absoluta, consideramos probable que este texto haya sido escrito por la misma Cymbalista con posterioridad al fragmento sobre “Asociaciones intermedias”, probablemente teniendo esta vez la guía de redacción señalada en B1 y con algunas instrucciones del propio Karlic que, a la luz de las correcciones realizadas en el texto anterior, evitó que repitiera los mismos rasgos idiosincráticos. Desde el punto de vista material, este abrochado no tiene más intervenciones manuscritas que la de tinta azul, probablemente letra de Gera, que corrige la numeración de los párrafos en correlatividad con los anteriores.

El abrochado 13 está compuesto por cuatro mecanogramas que desarrollan el título general “Iglesia y sociedad política”. Sin atribución de autoría, la primera mano que escribe sobre él es la de Karlic, en lápiz, que data la “*Última redacción 5 feb*” (B2 A13 F1) y realiza algunas notas marginales. La segunda mano es la de Gera que, con tinta azul, integra paratextualmente el abrochado al resto del borrador, modificando la numeración del título y agregando la de los párrafos, además de realizar algunas tachaduras y adiciones en el cuerpo del texto.

El catorceavo abrochado es una textualización expansiva de las indicaciones correspondientes en B1 A4 para las “Pautas Operativas”, ahora renombradas como “Orientaciones para la acción” en letra manuscrita con caracteres de imprenta, en lápiz, probablemente de Karlic. Tampoco hay aquí una atribución de autoría, aunque la ortografía nos permite suponer que no pertenece a Gera y tanto los caracteres de la máquina de escribir empleada como los márgenes empleados se asemejan al abrochado atribuido a Karlic (B2 A6 F1), con lo cual no es improbable que él hubiera sido el autor. Las únicas intervenciones manuscritas sobre este abrochado son en tinta azul, letra de Gera, para insertar los números de párrafo, correlativos con los anteriores, tarea realizada evidentemente en la etapa final de conformación del borrador.



El abrochado 15, la “Consideración final”, está compuesto por un primer folio mecanografiado, que presenta el tipo de errores mecanográficos y ortográficos que caracterizan a Gera, además de tener intervenciones manuscritas, en lápiz, con letra de Karlic. El siguiente folio, sin embargo, es manuscrito, en tinta azul, con letra de Gera. Es probable, entonces, que Gera le presentara en primer lugar a Karlic este abrochado, constando de dos (o más) folios mecanografiados, observados por el obispo -como lo atestigua su escritura en lápiz- y que el primero decidiera rescribir, a mano, el final del texto, en uno de los pasajes más citados de *Iglesia y comunidad nacional*: la fundamentación de las condiciones necesarias para la *reconciliación nacional*.

Por último, el decimosexto abrochado incluye las notas al final reenviadas por distintos sectores del borrador, notas que no sólo incluyen referencias bibliográficas sino también comentarios que incluyen una fundamentación de diversos tipos de democracia, comentarios amplificatorios, etc. En B2 A16 F1 se encuentran las notas correspondientes a las “Asociaciones intermedias”, y en F2-4 las del abrochado “Participación Económica social” (B2 A11 F1). Esto se infiere no solamente de la semejanza de los tipos empleados -es decir, de la máquina de escribir- sino también de la continuidad en la numeración mecanografiada de los folios en la parte superior: “3” en las notas de la primera y “6” en las de la segunda. Por último, el modo de citar es el mismo, señalando los números de párrafo con el signo tironiano: “M. Et M. & 62” (B2 A16 F1) o “Discurso a la ONU & 6” (B2 A16 F2). Esto nos lleva a la conclusión de que el abrochado sobre economía fue también escrito por Cymbalista.

Por último, los folios B2 A16 F5-6 son las notas correspondientes al abrochado 13, bajo el título “Iglesia y sociedad política”, con cuya paginación mecanografiada y tipos de imprenta concuerda.

En este borrador, además, observamos algunas intervenciones manuscritas, en letra cursiva, en lápiz, que no se corresponde con ninguna de las que tenemos documentadas hasta este punto. Por el contenido de una de ellas, que dice: “*Vigencia de la ley – Casaretto*” (B2 A9 F4), tendemos a suponer que se trata de observaciones marginales realizadas por el obispo Justo Oscar Laguna, amigo personal de Casaretto, con quien -junto a otros miembros del “Grupo de San Isidro”- habría discutido el

contenido de, si no todo el borrador, al menos algunos de sus abrochados. Sin embargo, las lecciones de este trazo no fueron adoptadas en el tercer borrador.

En el apéndice metodológico se puede observar la filiación y datación de los folios de este borrador en un cuadro sinóptico.

#### **2.1.4. Los borradores tres y cuatro: dos textos de comunicación**

El tercer borrador está compuesto por 5 abrochados que suman un total de 71 páginas. Funciona claramente como un borrador de lectura en el cual se lleva a cabo una puesta en limpio del caótico borrador de trabajo anterior. Esta puesta en limpio se efectúa mediante la copia mecanografiada –a veces con leves variaciones- de las correcciones manuscritas de B2 sumadas a los sectores mecanografiados que no fueron tachados.

De esta manera, desde el punto de vista genético, no presenta las dificultades del borrador anterior. Desde el punto de vista textual, se lo puede considerar como el “borrador definitivo” señalado por De Biasi en el final de la fase redaccional a cargo del grupo productor, preparado para la lectura no sólo de ese mismo grupo sino, fundamentalmente, de los obispos que recibieron esta copia antes de la Asamblea. Por este motivo, excepto en el segundo abrochado, no hay intervenciones manuscritas en el borrador.

El cuarto borrador, por su parte, presenta dos temporalidades. Desde el punto de vista de su constitución primera, es decir, como texto que se presentó a los obispos, muestra una única diferencia<sup>21</sup> con el tercero y el motivo de ella es de registro. En efecto, dado que las secciones “Introducción” y “Nuestra historia” contenían correcciones manuscritas, el grupo productor juzgó más adecuado realizar una copia mecanografiada para presentar a la Asamblea Plenaria. El resto del borrador es fotocopia de B3, reproduciendo la organización de los abrochados según las grandes partes del documento<sup>22</sup>.

De este modo, en el siguiente cuadro podemos resumir las relaciones genéticas entre ambos borradores:

---

<sup>21</sup> Amén de la falta de índice, pero es probable que esto se deba a que se ha perdido o no me dieron acceso a él.

<sup>22</sup> Hay una segunda diferencia que atribuimos a las características materiales de organización de los abrochados: la fotocopia de B3 A5 es dividida en dos partes en B4; pero este se debe al hecho de que los ganchos empleados para abrochar no alcanzaban para mantener juntos todos los folios del abrochado.

B3	B4	Título inicial
A1		Índice
A2	A1 (copia en limpio)	Introducción – Primera Parte. Nuestra Historia
A3	A2 (fotocopia)	Fundamentos Doctrinales- I. La Persona Humana
A3 F7-12	A3 (fotocopia)	II. La Comunidad Humana
A3 F13-27	A4 (fotocopia)	III. La Comunidad Nacional
A3 F28-40	A5 (fotocopia)	5.- El orden económico-social
A4 F1-6	A6 (fotocopia)	Tercera Parte. Orientaciones para la Acción
A4 F7-9	A7 (fotocopia)	Consideración Final
A5	A8 (fotocopia)	Notas

En una segunda instancia, la de incorporación de los modos, el grupo productor reunido en Córdoba incorporó en los márgenes de B4 los números correspondientes a los modos en dos etapas. La primera, atestiguada con letra de Gera en tinta azul; la segunda, con un trazo en tinta roja que recuerda la letra de Dellaferrera, en algunos casos repasa la numeración anterior, en otros agrega nuevos números y, en otros, tacha los números en tinta azul.

Esta última etapa documentada de la redacción indica también que aún no se había decidido la titulación del texto, y así leemos en el primer folio: *Título del documento*. La primera propuesta, “Iglesia y sociedad”, había sido abandonada en el segundo borrador y sólo en la redacción definitiva aparece el sintagma *Iglesia y comunidad nacional*.

### 3. Los niveles de la comunicación en el proceso redaccional: la táctica como el lugar de la demanda

Si, con estos datos, retomamos la esquematización del proceso comunicativo entre “el autor y su público” (cfr. *supra* 2.), podemos complejizarla a partir de la consideración de los diversos niveles, actores y funciones desempeñadas en él.

Nivel	Emisor	Texto	Destinatario	Función
Público	CEA	ICN	Público	Texto como documento doctrinal
Institucional	CEA	Modos	Comisión Ejecutiva	Texto como ejercicio del poder
Institucional	Comisión Episcopal de Fe y Teología	B4	CEA	Texto como demanda.
Privado	Karlic / Gera	B2 – B3 – B4	Karlic / Gera	Textos como intercambio – Fragmentos -

				indicaciones
Privado	Dellaferrera	Nuestra Historia B1 – B2	Karlic / Gera	Texto como intercambio-Fragmentos
Privado	Cymbalista	Problemas educativos Asociaciones intermedias B2	Karlic	Texto como intercambio-fragmentos
Privado	Palacios Videla	Sin título B2	Gera	Texto como intercambio-fragmentos
		Algunas referencias para el estado de excepción B2	Gera	Texto como intercambio-“aporte”-Exogénesis escrituraria
Privado	Giaquinta	Anexo: Economía Texto desconocido B1	Gera / Karlic	Texto como intercambio-“aporte”-Exogénesis escrituraria

Como se puede apreciar en el cuadro, el proceso de *producción* de los borradores reproduce en sí el proceso de semiosis en las instancias de producción, circulación y reconocimiento. El rol desempeñado por Gera y Karlic es, en un punto, *subterráneo*: a pesar de funcionar alternativamente como redactores-autores, lectores privilegiados, editores y correctores de la fase redaccional, ésta se desarrolla exclusivamente en el ámbito “privado” de la comunicación interpersonal. Este espacio es el adecuado para la formulación de demandas al episcopado, puesto que no se sostendrá en la identidad individual de los actores sino en la institucionalidad de la Comisión de Fe y Teología.

Este espacio, que no es público ni institucional *stricto sensu*, permite la introducción de una discontinuidad en el discurso episcopal. Más allá de las restricciones estructurales y de las relaciones que imponen posiciones determinadas en el campo, el carácter “privado” de estos espacios de intercambio y producción abre lugares para nuevos actores y nuevas formas en el discurso.

Sin embargo, avanzado el proceso de redacción, encontramos que las últimas dos etapas se encuentran por completo fuera del alcance de estos actores. Mientras que las primeras dan lugar a un proceso dialógico de intercambio, en el cual los mismos sujetos son alternativamente emisores y destinatarios, las últimas dos cierran esta dinámica. Sobre esta imposibilidad de respuesta se funda el ejercicio del poder

discursivo de los obispos sobre el grupo productor, controlando mediante la formulación de modos lo que *puede y debe* ser dicho.

Aquí se encuentra el meollo de la relación entre táctica y estrategia. El proceso redaccional se encuentra marcado por la “ilusión” de dar voz al episcopado y de lograr hacer generales las demandas de un sector formuladas en ámbitos privados, en la comunicación interpersonal. No obstante, cada uno de esos espacios se encuentra estructurado por la institución: la abadía *Gaudium Mariae* fue fundada con la autorización del cardenal Primatesta; el Seminario Mayor de Córdoba dependía de su autoridad en tanto que Arzobispo; los modos fueron introducidos en la sede del arzobispado y, más aún, Karlic era su obispo auxiliar. De este modo, la habilidad táctica con la que pudieran conducirse los actores de la TP se encuentra desde un comienzo condicionada por los límites impuestos por la estrategia del episcopado: un dispositivo discursivo estable, un objetivo (escribir un documento episcopal), un título (originalmente, *Iglesia y sociedad*), un núcleo temático (las relaciones entre Iglesia y sociedad política); incluso un propósito más general: distanciarse del gobierno militar.

Este condicionamiento, sin embargo, no es una determinación; no implica un control absoluto sobre las interpretaciones posibles del texto publicado ni un silenciamiento total de la voz de la TP. Como veremos en los próximos capítulos, hay ecos de esas demandas silenciadas que son reconocibles en las redes de reconocimiento.

¿Cuáles fueron estas demandas? ¿Qué procedimientos se emplearon para su formulación? ¿Cuáles fueron aceptadas y cuáles rechazadas por el episcopado? ¿Qué redes de sentido activaron, más allá de la etapa de producción, en las redes de reconocimiento?

Intentaremos brindar una respuesta a estos interrogantes en los capítulos siguientes.

#### **4. El archivo en reconocimiento**

El objeto que hemos construido, en virtud de los objetivos de esta investigación, exige también un análisis del último de los niveles de comunicación esquematizados, el que se produce entre la CEA y el público.

Para ello hemos configurado un conjunto de textos en recepción respondiendo a un criterio de muestreo teórico, y no a criterios empíricos o previos a la etapa de investigación. Por este motivo, la pregunta que intentamos responder no es ¿Cuáles fueron las redes de circulación y reconocimiento de ICN? sino *¿De qué modo se*

*produjeron interpretaciones diferentes con respecto a las demandas de la TP en la instancia de reconocimiento de ICN?*

Renunciamos, al respecto, tanto a la exhaustividad como a la generalización, privilegiando el análisis comprensivo de un número limitado de textos. De esta manera, sus resultados empíricos son parciales y no señalan sino sólo algunos de los efectos de reconocimiento producidos por el documento.

Esto nos ha conducido a considerar los textos en su singularidad, intentando dar cuenta de los actores concretos que los produjeron y de las estrategias y funciones cumplidas por cada uno en sus condiciones específicas. Por este motivo no analizamos todos los textos en todos los capítulos, sino sólo aquellos que se corresponden con alguna de las demandas examinadas. Expositivamente, presentaremos los textos y sus autores a medida que los examinemos en los capítulos respectivos.

En términos generales, los textos en reconocimiento de 1981 fueron recolectados en dos ámbitos. En primer lugar, la caja con recortes de prensa de L. Gera nos permitió ver sus propios criterios para la evaluación de la recepción del documento. De este modo, allí encontramos fotocopiados los artículos de las revistas *Cabildo* y *Somos*, además de recortes de *Criterio* y *Actualidad pastoral*, *La Nación* y *Clarín*. En base a este material, consultamos en hemerotecas las colecciones de las publicaciones, ampliando los materiales a textos no incluidos por Gera. Sobre esta base emprendimos la selección mediante la categoría de *recepción de las demandas*, total o parcial, privilegiando aquellos que tuvieran mayor tirada o alcance en la opinión pública. Como excepción, incluimos tres textos presentes en el archivo de Gera que, en su singularidad, permiten dibujar mejor algunas interpretaciones posibles que no se encuentran presentes en los de difusión masiva: un texto pastoral mecanografiado de C. Giaquinta sobre ICN, titulado “Iglesia, comunidad nacional y reconciliación” y firmado en Cipolletti, el 3 de noviembre de 1981; el borrador incompleto de un texto mayor, también sobre el documento, sin firma, con el título “Reconciliación: clave de interpretación del documento episcopal” y fechado el 16 de octubre de 1981; por último, un artículo mecanografiado a dos columnas, titulado “El documento de los obispos: la soberanía cultural”, firmado con el seudónimo “Martín Moro” y publicado en la revista clandestina *Pueblo entero*, N° 1, sin fecha.

En los capítulos 8 y 9, por su parte, tomamos el análisis de la recepción en dos instancias, puesto que los temas allí tocados (la Doctrina de la Seguridad Nacional y la Reconciliación) fueron más visibles y, en un sentido, *enunciables* tiempo después de la publicación del documento. Por este motivo nos concentramos en 1983, año de publicación del *Documento final de la junta militar sobre la lucha contra el terrorismo y la subversión* y de la *Ley de pacificación nacional*, ambos puestos en vigencia para exculpar y amnistiar a los militares involucrados en la ingeniería y la ejecución del terrorismo de estado en la dictadura de 1976-1983. Asimismo, este fue el año de las elecciones nacionales y de la asunción de Raúl Alfonsín como presidente de la Nación, con lo cual las apropiaciones efectuadas por los actores del discurso episcopal, incluso por los mismos obispos individualmente, muestran un amplio campo de opciones interpretativas, en función de condiciones y estrategias particulares. Para observarlo, relevamos el discurso de actores políticos, militares y episcopales según fue recogido en medios de prensa gráfica, triangulando los usos de ICN en la recepción del Documento Final.

## Capítulo 5 - Construir una memoria creyente sobre la tradición discursiva de la Doctrina Social de la Iglesia y el magisterio posconciliar

### 1. Géneros discursivos y tradición

Toda práctica discursiva se lleva a cabo en el marco de una comunidad con reglas interaccionales específicas y una red característica de producción y circulación de enunciados (Maingueneau 1984: 154). La comunicación, en este contexto, se desarrolla a través de enunciados que responden a reglas de producción e interpretación relativamente estables, relativamente conocidas y compartidas por todos los integrantes de la comunidad, de manera que se sostenga sobre cierto consenso acerca de lo que se puede decir y de qué modo, por un lado, y lo que se puede interpretar y de qué manera, por el otro.

En palabras de J-M Adam (1999: 84),

en fonction de leurs objectifs, intérêts et enjeux spécifiques, les formations sociales élaborent différentes sortes ou « familles » de textes qui présentent des caractéristiques assez stables pour qu'on les qualifie de « genres ». Ces genres sont disponibles dans l'interdiscours « a titre de modèles indexés pour les contemporaines et les générations ultérieures » (Bronckart 1997 : 138)

Esta caracterización no significa que los géneros discursivos sean “formas” rígidas, invariables, a las que los hablantes deben amoldar sus “contenidos”. Por el contrario, se trata de modelos con un mayor o menor grado de estabilidad con referencia a los cuales los sujetos, en función de la práctica discursiva de la que participan, se posicionan en un campo discursivo. En efecto, como señalan R. Bauman y Ch. Briggs (1996), “el proceso de conexión de expresiones particulares con modelos genéricos genera necesariamente una brecha o *fisura* (*gap*) intertextual. Aunque la creación de este hiato es inevitable, su relativa eliminación o su puesta en relieve produce siempre un importante efecto<sup>1</sup>” (Bauman y Briggs 1996: 92). En el caso de una práctica litúrgica altamente ritualizada, como la misa católica, hay largas emisiones que reducen la brecha al mínimo: la lectura del texto bíblico, la recitación

---

<sup>1</sup> Que, para los autores, puede ser tanto de ‘folklorización’ o reforzamiento de la autoridad tradicional como de inclusión contextual y apertura a la modificación de la ortodoxia.



de preguntas y respuestas fijadas de antemano, etc. Del mismo modo, hay otros enunciados que pueden ampliar la distancia con el modelo genérico; de entre ellos se destaca la homilía. Mientras que los enunciados pertenecientes a los primeros géneros –muchos de los cuales son de enunciación colectiva- se repiten prácticamente sin modificaciones en misas celebradas en diferentes zonas geográficas, con participantes de extracción social e ideológica diferentes, las homilias, en cambio, admiten modificaciones enunciativas, estructurales y argumentativas dentro de un mayor abanico de posibilidades (Acebal 2006)<sup>2</sup>.

Para una institución como la Iglesia católica, que agrupa a sectores sumamente heterogéneos a partir de una misma identidad, la necesidad de disponer de un conjunto de géneros discursivos canónicos reconocidos es imprescindible para forjar la necesaria imagen de *unidad en la diversidad* que reclama para sí. De este modo, en una misa celebrada en la cárcel, por ejemplo, policías y detenidos se posicionan del mismo modo frente a la palabra divina y la palabra sacerdotal, como parte de un mismo colectivo (los fieles o *laicos*, en palabras de Bourdieu 1971 a y b) que mantiene una relación subordinada con respecto a los *sacerdotes*. Mientras que estos últimos pueden hacer uso de la palabra *individualmente*, como forma de distinción, los demás sólo pueden participar mediante el discurso colectivo prescripto litúrgicamente. Esta “fuerza centrípeta” permite al género una progresiva autonomía respecto de sus contextos originarios, dando lugar a una ritualización discursiva que descansa en el reconocimiento y legitimación de la audiencia que los avala, convirtiéndose en sí mismos en modos significativos de producción de sentido (Bourdieu 1982)

En esta red de redes que es el catolicismo, los géneros se encuentran integrados a redes de sentido que los sobrepasan y, en un punto, los atraviesan. Esto se produce por la vinculación con una memoria, una tradición discursiva que, como toda construcción de memoria –particularmente en el discurso católico-, lleva al conflicto con otras tradiciones (Soneira 2001). En efecto, a partir de la participación en redes diferenciadas, estas prácticas comunicativas establecen una intertextualidad capaz de indexicalizar, mediante rasgos formales, una memoria de discursos

---

<sup>2</sup> Bajtín (1952-1953) señala que, desde el punto de vista *estilístico*, algunos géneros ofrecen procedimientos que, aunque relativamente convencionales, permiten una mayor presencia de la subjetividad y exigen un mayor grado de creatividad. Más aún, géneros como los literarios tienen como cualidad distintiva la creatividad individual. Esto no significa que posean una libertad absoluta en cuanto a la producción de sus enunciados; como veremos en el próximo apartado, es posible violar las normas del género hasta el punto de quedar fuera de su amparo.

anteriores, temas, locutores, posiciones y posicionamientos dentro –y fuera- del campo interaccional<sup>3</sup>. Estas regularidades textuales son trans-genéricas: permiten distinguir tradiciones dentro de un mismo género.

De esta manera, podemos diferenciar dos niveles. En primer lugar, considerando al catolicismo como una comunidad discursiva, encontramos un sistema de géneros institucionalmente consagrados que construyen una memoria e identidades amplias. En segundo lugar, contemplando el juego de redes, encontramos tradiciones discursivas particulares que poseen géneros propios y, especialmente, modos específicos de despliegue de los géneros canónicos. Así, en el seno de la comunidad amplia, éstas permiten construir una memoria y una identidad restringidas.

En este capítulo, nos detendremos en aquellas huellas que dan cuenta de la existencia de una matriz hermenéutico-textual que busca filiar *Iglesia y comunidad nacional*, más allá de los géneros canónicos, a una tradición. Pero, evidentemente, las tradiciones están asociadas también a actores, redes, símbolos e imaginarios; no existen las tradiciones neutras. En los términos de nuestra investigación, sostendremos que el plan textual básicamente tripartito de ICN responde a una demanda del grupo productor de asociar el documento a una tradición particular dentro del magisterio católico que es la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) y, más específicamente, la reivindicación de los documentos de Medellín (1968) y, especialmente, de Puebla (1979). Esta evocación da lugar a un proceso de mutua legitimación: del documento argentino, por ampararse en la autoridad del magisterio latinoamericano; y de este último, por convertirse en fuente legítima de autoridad. En ambos casos, la participación de Gera –como perito- y Karlic –como obispo- en la redacción de *Medellín, Puebla* e ICN justifica esta mutua imbricación. Asimismo, veremos que, a pesar de haber sido aceptada –con modificaciones- esta demanda por la Asamblea Plenaria, algunas de las redes del catolicismo de la época negaron la legitimidad del

---

<sup>3</sup> Al respecto es preciso señalar la semejanza de nuestra propuesta analítica con la acuñada por Adam y Heidmann (2004) para dar cuenta de los *efectos de genericidad*, los cuales permiten “la mise en relation d’un texte avec des catégories génériques ouvertes. Cette mise en relation repose sur la production et/ou la reconnaissance d’*effets de genericité*, inséparables de l’effet de textualité. Dès qu’il y a un texte –c’est-à-dire la reconnaissance du fait qu’une suite d’énoncés forme un tout de communication-, il y a *effet de genericité* –c’est-à-dire inscription de cette suite d’énoncés dans une classe de discours. La genericité est une nécessité socio-cognitive qui relie tout texte à l’interdiscours d’une formation sociale” (Adam y Heidmann 2004 : 62). En nuestro caso, sin embargo, estas huellas no remiten a un género sino a una matriz hermenéutico-textual que funciona trans-genéricamente, que se encuentra presente en géneros distintos.

documento precisamente por identificarse con una tradición particular indexicalizada formalmente por un esquema hermenéutico-textual.

### **1.1. Tradición y memoria creyente: la Doctrina Social de la Iglesia**

La idea de tradición, en efecto, es uno de los conceptos centrales que definen la relación de los sujetos religiosos con la institución / comunidad a la que pertenecen, tanto desde la perspectiva de los actores como de las ciencias sociales. En efecto, D. Hervieu-Léger (1993, 2005) ha destacado el rol desempeñado por los procesos de institucionalización religiosa para garantizar una *línea de continuidad creyente* en la que los sujetos puedan constituirse a sí mismos en su relación con sus antecesores y con los que vendrán. Es, en definitiva, una forma de historización –desde una posición de sujeto determinada y en un marco de legitimación particular- de sus propias prácticas, reconociendo sus antecedentes para justificar su posición actual y sus decisiones a futuro.

Ahora bien, como indica M. S. Catoggio (2007),

la posibilidad y plausibilidad de que un grupo pueda reconocerse a sí mismo como perteneciente a un linaje creyente, cuya prolongación a futuro tiene a su cargo, se plantea como un desafío a partir del fin de las sociedades de memoria y la emergencia de la modernidad. Esta dislocación se expresa en la convergencia de una homogeneización y fragmentación de la memoria colectiva que resulta en una pluralidad de memorias de escasa densidad

La memoria creyente compartida funda una comunidad discursiva cuyo reverso es una determinada tradición actualizada por un conjunto de índices formales. De esta manera, dentro del campo del discurso católico, éstos evocan *en cada práctica* tradiciones discursivas -a través de la forma de los enunciados- que implican líneas creyentes. La materialidad discursiva de cada uno de estos “linajes religiosos” sólo puede ser comprendida en relación con la materialidad de las trayectorias sociales de los sujetos involucrados. En otras palabras, las trayectorias sociales particulares se corresponden con tradiciones *distintivas* en el seno de la comunidad discursiva católica que se reúnen en torno a memorias creyentes específicas.

Por otro lado, como todo sujeto social, cada actor articula una compleja trama de trayectorias y se encuentra atravesado por identidades múltiples que lo caracterizan de diferentes modos, según la variable clasificatoria que se considere relevante: argentino, sacerdote, laico, religioso, teólogo, abogado, periodista, político (es el caso

de Palacios Videla), educadora y abadesa (María Cándida Cymbalista); claramente, los actores del grupo productor de ICN se reconocen en una pluralidad de memorias.

Ahora bien, el carácter desplazado de la enunciación del grupo productor lo pone en un lugar contradictorio. Por un lado, se ve en la obligación de *tomar la voz* de los obispos y proyectar una *identidad imaginaria* (orientada al exo-grupo; Goffman 1981) que, en la mayoría de los casos, no se corresponde con su posición en el espacio católico (el intra-grupo). Esto lleva a la necesidad de orientarse a los consensos mínimos compartidos por la identidad amplia de la comunidad discursiva católica. Por otro lado, sin embargo, la posición excepcional que logran lleva a que intenten – tácticamente- presentar como la tradición legítima de la comunidad amplia lo que, en realidad, es una tradición particular dentro del catolicismo. Pero los límites de la estrategia episcopal son fuertes, y el control interpretativo es ejercido en la formulación de los modos. De esta manera, encontraremos un reconocimiento y apropiación parcial de la demanda por parte de los obispos, pero también una “normalización” de la tradición, eliminando algunos de sus aspectos más heterodoxos y orientándola nuevamente a la comunidad ampliada.

En esta tensión, entonces, para los productores es obligatoria la inscripción dentro del magisterio católico. Sin embargo, el modo en que se apropian de él, el modo de despliegue genérico, es, en sí, un acto de posicionamiento con respecto a él y a los otros sujetos católicos que en él se reconocen. Dicho de otro modo: dentro de los límites amplios del magisterio de la Iglesia, que ofrece un repertorio finito de formas, la apropiación de una de ellas implica la construcción de una memoria creyente que se legitima frente a otras posibles con las que se enfrenta. Lo cual, en los términos de nuestro análisis, implica ejercer sobre el episcopado una demanda de reconocimiento de sólo una tradición como *la* tradición legítima; implica hacer que el episcopado sancione como *oficial* una estructuración formal de sus textos que se identifica con una memoria creyente particular.

Esta demanda ya se encontraba presente en el grupo de la Teología del Pueblo desde la década de 1970. En efecto, en el –en su momento- famoso artículo de L. Gera y G. Rodríguez Melgarejo “Apuntes para una interpretación de la Iglesia en Argentina” se lee:

Es curioso constatar que, no obstante el modelo de declaración dado por *Gaudium et Spes*, la *Declaración del Episcopado* no contiene ninguna

consideración de la situación argentina. Es un documento que formula sólo principios y conclusiones (Gera y Rodríguez Megarejo 1970: 36)

Ese artículo, entre otras demandas que tuvieron amplias repercusiones en el campo católico argentino, exige la adopción de una “mirada histórica”, cuya carencia es notada en el propio *Documento de San Miguel* (SM, III). Más aún, esta demanda se encontraba ya presente en diversos sectores del catolicismo latinoamericano –entre otros, de la Teología de la Liberación; cfr. Tamayo Acosta 1989- y había sido parcialmente satisfecha en el *Documento de Medellín* (DM, 1968) y el *Documento de Puebla* (DP, 1979).

Comparada con otras redes del catolicismo posconciliar latinoamericano (presentadas en Soneira 2001), la Teología del Pueblo (TP) construye una memoria creyente propia, que se diferencia de la Renovación Carismática Católica (RCC) al elegir el modelo de acción histórica de *Gaudium et Spes* (por oposición al más espiritualista *Lumen Gentium*) y que se distancia también de la Teología de la Liberación (TL) al adoptar el *Documento de Puebla*, y su mandato de “evangelización de la cultura”, como parte de su memoria legítima. Si completamos el esquema provisto por Soneira, podemos graficar este modo de construcción de una tradición de la siguiente manera:

	Teología de la Liberación	Teología del Pueblo	Renovación Carismática Católica
Concilio Vaticano II	<i>Gaudium et Spes</i> (1965)	<i>Gaudium et Spes</i> (1965)	<i>Lumen Gentium</i> (1964)
CELAM	<i>Medellín</i> (1968)	<i>Puebla</i> (1979)	<i>Santo Domingo</i> (1992)

¿Cuál es esa forma textual que le permite al grupo productor demandar la identificación con esta tradición discursiva? El esquema hermenéutico-textual *Ver-Juzgar-Obrar*.

## 1.2. La estructura hermenéutico-textual *Ver – Juzgar – Obrar*

Leemos en un texto del Departamento de acción social del CELAM, publicado en la colección *Comunión y Participación* de la editorial Guadalupe:

Hay dos maneras de hacer teología como inteligencia de la fe: una consiste en tomar los temas teológicos como son presentados por la Iglesia y procurar

profundizarlos racionalmente (...) lo teológico, objeto material, ya está dado en este caso (...) esta tarea fue realizada por los grandes maestros medievales (...) Otra forma de hacer teología consiste en reflexionar sobre los temas que no son directamente teológicos, que son seculares o temporales, buscando establecer su conexión con el designio de Dios (...) la fe permite ver esa dimensión teológica y ontológica. Por consiguiente compete también a la teología desentrañar lo teológico de las realidades temporales y hacerlo teológico es decir, discurso de fe y de teología (DEPARTAMENTO DE ACCIÓN SOCIAL-CELAM 1983: 137).

Notamos en este pasaje –que no hemos extendido más por no hacer fatigosa la lectura- por un lado la dificultad de asignar un estatuto de "verdad sobre Dios" –y, por consiguiente, verdad eterna- a los problemas que se originan en la experiencia histórica; por otro lado, también vemos cómo las “verdades” de las ciencias sociales, seculares, tienen un lugar inestable en el modo de producción de teología, puesto que un conocimiento originado en la observación o la experimentación debe subordinarse a los conocimientos teológicos *en tanto y en cuanto se refieran a un mismo objeto*: el hombre como criatura divina<sup>4</sup>.

Esta serie de precauciones se manifiestan en la cristalización de un método que propone el camino para la producción de conocimiento teológico a partir de la experiencia de la realidad. Se trata de la actualización y la jerarquización del método pedagógico que utilizaba la Juventud Obrera Católica (JOC) y que se conoce como "Ver-Juzgar-Obrar".

En efecto, la JOC fue creada por el sacerdote León José Cardijn, obispo belga que comenzó a trabajar pastoralmente en círculos obreros en 1912 y, a partir de 1924, logró que se reconociera a la JOC como una organización católica oficial. La fundación se produjo junto con los orígenes de la DSI, al calor del *Syllabus* y la *Rerum Novarum*, formando parte de la nueva estrategia del catolicismo para insertarse en las diversas esferas de la sociedad civil. Su especificidad se encontraba en que sus militantes provenían del ambiente obrero, siendo su inserción en la cadena de producción la condición de su pertenencia al grupo. El método que empleaban en sus reuniones, una reelaboración propia de la metodología de la Acción Católica belga, consistía en

---

<sup>4</sup> El rol ocupado por las ciencias sociales como mediadoras en la práctica teológica fue parte de la agenda de discusión de la Teología del Pueblo; cfr. Scannone 1997, Politi 1992: 73-97.

*Ver* lo que pasaba en la fábrica, en la calle, en la propia casa. *Juzgar* si lo que se veía estaba de acuerdo con la religión y la ley jocista. *Obrar* llevando a cabo en todos los ámbitos las consignas resueltas en las reuniones (Bottinelli, Bisaro, Ferreiroa, Gentile, Makón y Krojethovich 2001: 84)

Se hacían, por ejemplo, encuestas nacionales sobre temas específicamente obreros (desempleo, capacitación laboral, etc.) para *ver* la realidad de los trabajadores; luego se *juzgaba* esa realidad –manifestada bajo la forma de datos– según las orientaciones de la doctrina católica y con asesoramiento de algún sacerdote o algún laico especializado y, finalmente, se decidía el modo en que cada uno iba a *obrar* en los distintos ámbitos de la sociedad en los que participaba para hacer que la situación del *ver* se ajustara lo más posible a la de los contenidos doctrinales del *juzgar* (las acciones emprendidas oscilaban entre la organización de una huelga y la intensificación de las oraciones personales).

A pesar del relativo fracaso de la experiencia jocista –cuya estructura fue finalmente disuelta– los actores que pasaron por ella la reconocen como un factor central de su identidad católica (Soneira 2007) y, de manera más amplia, fue un lugar de formación de cuadros del catolicismo posconciliar que luego tomarían opciones político-religiosas. En el caso de la Argentina, ya hemos señalado que todos los sacerdotes del grupo productor fueron asesores de la JOC y encontraron en el mundo obrero un elemento central de su praxis teológico-política.

Sus efectos, por otra parte, se desplazaron también al campo del magisterio de la Iglesia universal. En efecto, su método, al incorporar elementos de la realidad histórica, tuvo una importante aceptación en el magisterio católico, de tal manera que los documentos conciliares lo utilizaron, implícitamente, en el esquema tripartito que implicaba un análisis "socio-histórico" de la esfera de la realidad que era objeto de análisis del documento, luego la enunciación de principios doctrinales que permitieran enjuiciar la realidad y proponer objetivos y, finalmente, las orientaciones para la acción de los creyentes y, en aquellos que tienen un objeto más dilatado, también para la acción de los no creyentes.

Como vemos, este esquema era simultáneamente un modo de comprensión y aprehensión de la realidad y una forma de organizar el texto. Por este motivo consideramos que forma un *esquema hermenéutico-textual* que permitía, a finales de la década de 1970, la indexicalización de una tradición discursiva particular. Su uso, que ya había sido incorporado en el magisterio latinoamericano, no había tenido lugar

en el discurso del episcopado argentino. ICN *refundó* el género de los “grandes documentos doctrinales” en la Argentina, produciendo una discontinuidad con respecto a su antecedente inmediato, el *Documento de San Miguel*, e instituyendo una división tripartita que luego se convertiría en una forma textual obligatoria (Bonnin 2007: 158-164).

### **1.3. Las dimensiones del análisis**

En este capítulo, orientado por el concepto de *demanda*, nuestro interés es el trabajo sobre índices formales para conseguir –o evitar– el efecto de adscripción de *Iglesia y comunidad nacional* a una determinada tradición discursiva y, con ella, a una tradición creyente que se propone como legítima. En ese sentido, nos interesa detenernos en dos niveles de análisis que focalizan el aspecto simultáneamente hermenéutico y textual: a) las reflexiones metatextuales, que señalan competencia y conciencia textual por parte de los productores de los discursos, condición necesaria para formular una demanda programática; b) la estructura enunciativa, que muestra los contenidos concretos de esa competencia mediante una esquematización que correlaciona los aspectos textuales y enunciativos y permite el reconocimiento de la tradición, incluso sin referencias explícitas.

#### **1.3.1. La dimensión meta-textual**

El trabajo centrado en los actores que nos ocupa en esta tesis implica una consideración acerca del saber que los hablantes manifiestan sobre sus propias prácticas y competencias discursivas. En ese sentido, encontramos una serie de enunciados que tematizan el propio plan textual del documento y reflexionan acerca del mismo. Esta dimensión meta-textual nos permite observar algo semejante a lo que Heinemann (2000) denomina *esquema textual*, es decir, los modelos de texto que “forman parte del saber cotidiano de los hablantes”, entendidos estos como productores y receptores de géneros, y que permiten su clasificación. En nuestro caso, sin embargo, más allá del saber sobre el género, nos interesa señalar el saber específico sobre este esquema Ver-Juzgar-Obrar que se vincula con la tradición discursiva de la DSI. La relevancia de estas competencias no sólo es comunicativo-cognitiva, sino que también permite un posicionamiento político-religioso. De esta manera, como afirma Dreidemie (2007: 137), las estrategias metapragmáticas de los sujetos, operativizadas por la reflexividad discursiva, evidencian modos de evaluación



de las propias prácticas comunicativas y de los posicionamientos asumidos en un campo discursivo dado.

Desde esta perspectiva, entonces, construimos el concepto de *esquema hermenéutico-textual* para designar la forma canónica *ver-juzgar-obrar*, que es simultáneamente un plan de texto que indexicaliza una tradición particular que permite recuperar una memoria creyente, y un esquema de interpretación, de intelección –y construcción- de la realidad.

¿En qué medida puede afirmarse la existencia de un *saber* meta-textual de los hablantes acerca de este esquema? En la medida en que en los textos es posible encontrar una tematización y una evaluación de esta estructura. Sin pretender agotar la complejidad de este proceso, analizaremos como índice de esta competencia las *reflexiones metatextuales* presentes en los textos, es decir, aquellos pasajes que tematizan “los esquemas formales (superestructura, organización textual, tipo de discurso y de texto, marcos de participación)” (Degache 1995)<sup>5</sup>.

### 1.3.2. La estructura enunciativa

Todo texto, al decir de J-B Grize (1990, 1996), se inserta en el proceso comunicativo como una esquematización, es decir, como una representación condensada de los componentes de la situación misma y del mundo. De esta manera, “Penser tout *texte* comme une *schématisation*, c’est réunir, en un seul concept, l’énonciation comme processus et l’énoncé comme résultat” (Adam 1999: 102).

A diferencia de otros conceptos propuestos para el análisis de las representaciones discursivas, el de esquematización resulta especialmente útil para nuestro trabajo en dos aspectos. Por una parte, porque el centro de las coordenadas del proceso se encuentra en el propio sujeto de la enunciación y su posición social, de manera tal que es coherente con el punto de vista teórico de construcción del objeto propuesto en esta tesis<sup>6</sup>. Por otra parte, porque la apropiación que J-M Adam hace de este concepto en el marco de su propuesta de lingüística textual permite la integración de la estructura textual y las representaciones enunciativas:

---

<sup>5</sup> Por oposición a la reflexión *metalangagière* y la reflexión *metacognoscitiva*.

<sup>6</sup> En efecto, Grize (1996) propone cuatro tipos de *imágenes* construidas en el proceso de esquematización: la imagen que el esquematizador (A) hace de sí mismo, la imagen que A hace de su interlocutor (co-esquematizador, B), la imagen que A construye para B de la situación comunicativa y los objetos de discurso que A esquematiza para B en esa situación.

Un sujet cherche à agir verbalement sur un (ou plusieurs) autre(s). Ses intentions interactionnelles ne sont pas obligatoirement conscientes (...) Dans ces conditions, on peut dire qu'une schématisation est le résultat et le moyen d'une intention d'(inter)action (...) Ces grandes actions donnent lieu à des choix de textualisation qui sont fonction des genres disponibles dans la formation sociodiscursive à l'intérieur de laquelle l'interaction a lieu (Adam 1999 : 106 ; cfr. *Idem* 140-155)

Específicamente, lo que nos interesa destacar en este nivel es la interdependencia entre la esquematización enunciativa y el plan textual. De este modo, es esperable determinado tipo de representaciones enunciativas para desempeñar funciones específicas en las distintas partes de la estructura de un texto. Esta vinculación, que podrá ser más o menos sistemática, da lugar a un conjunto de usos tácticos –y correcciones estratégicas- con diversos efectos: la reproducción del modelo canónico, las alteraciones en la relación con dicho modelo, las discontinuidades en el nivel micro-textual para llamar la atención sobre determinado objeto, etc.

## **2. El plan textual de *Iglesia y comunidad nacional***

El esquema textual presentado por la Comisión Episcopal de Fe y Teología en la Asamblea Plenaria de diciembre de 1980 estaba organizado en los tres momentos de la DSI, utilizando explícitamente las mismas etiquetas: Ver – Juzgar – Obrar. Claramente, el documento tenía como finalidad inscribirse en la tradición discursiva de la DSI a partir de la adopción de su método hermenéutico como forma textual. Claramente, también, esta inscripción fue aceptada por la Asamblea Plenaria, que aprobó el esquema y el título mismo, que tematizaba la relación entre “Iglesia y Sociedad”.

Esta planificación inicial se encuentra atestiguada por el primer borrador documentado, que dividía el texto en tres grandes partes: “Nuestra Historia”, “Fundamentos Doctrinales” y “Pautas Operativas”. Este primer borrador ofrece un gran interés para nuestro trabajo, puesto que en él encontramos esquematizaciones que, sabiéndose provisorias y susceptibles de reformulaciones posteriores -en particular en el caso de las indicaciones- nos permiten observar en ellas la concepción de la forma típico-ideal del esquema que tenían los actores.

Los borradores subsiguientes introducirán dos segmentos más, de adecuación al género, la “Introducción” y la “Consideración final”, motivadas precisamente para

flexibilizar los límites del campo comunicativo de la DSI: desde el punto de vista enunciativo, en ellas se producirá una ampliación del contrato de lectura (Verón 1984), dirigiéndose a todos los argentinos; desde el punto de vista temático, y estrechamente vinculado al anterior, allí se introducirá el tema de la *reconciliación* que, de este modo, queda configurado como una demanda política.

## 2.1. Las indicaciones metatextuales

El Borrador 1 ofrece dos tipos de reflexiones metatextuales, según sean *indicaciones* o *fragmentos*. Las primeras están dirigidas a los demás redactores y, en esa relación, nos permiten, por una parte, dar cuenta de la conciencia textual de los mismos y el carácter programático de la estructuración del texto; por la otra, nos permiten examinar las opciones consideradas por los actores en el proceso de redacción y las decisiones tomadas en cuanto al desarrollo textual del documento. Las segundas, en cambio, son aquellas que se presentan para el destinatario del documento publicado y, en términos generales, justifican las secciones en que se divide el texto por medio de una actualización implícita del esquema tripartito.

En su carácter de *indicaciones*, las formulaciones del primer tipo nos permiten analizar dos dimensiones de la competencia de los actores: por una parte, acerca de la organización textual y el método hermenéutico; por otra parte, sobre el tipo de esquematización considerado como más adecuado para cada parte.

La primera dimensión se puede documentar en dos pasajes de B1, ambos situados en la articulación entre el *Juzgar* y el *Obrar*, pertenecientes a redactores diferentes.

El primero se encuentra en el comienzo del último apartado de la *Sección Doctrinal* bajo el título “Consideración Final”<sup>7</sup>

NB. El texto siguiente tiene diversas posibilidades de ubicación y de extensión.

- Puede ubicarse como parte final de la sección doctrinal: o todo entero o exclusivamente el punto sobre reconciliación.

- Puede ubicarse como cuadro o esquema para desarrollar la tercera parte sección: “obrar”. Habría que añadirle entonces el llamado a los laicos a la participación activa en política. (B1 A3 F21)

---

<sup>7</sup> Notemos que el sintagma será luego desplazado, junto con la temática de la reconciliación, al final del documento, independiente de la estructura tripartita.

Este fragmento no sólo muestra la existencia de una competencia explícita de los actores, sino que también nos permite analizar las opciones tomadas por ellos entre, en este caso, dos alternativas.

El texto propuesto (B1 A3 F 22-23), en efecto, tenía la función de señalar las acciones a tomar para “Reconstruir la Nación en base a” dos núcleos: el ámbito interno de la Nación (donde se encuentra la *Reconciliación*, designada como “el aporte más propio y específico” del espíritu cristiano a la Nación) y la integración latinoamericana.

Estas acciones, sin embargo, son de carácter todavía demasiado abstracto para formar parte del *Obrar* y demasiado programáticas para formar parte del *Ver*. Por este motivo, la segunda opción considerada por el redactor es la de utilizar el texto como “cuadro o esquema”, es decir, como un modo de organizar el llamado a la acción más concreto según los dos objetivos: fortalecer la identidad y la unidad dentro de la Nación y en relación a las naciones latinoamericanas. En este sentido, es reveladora la indicación de que el *Obrar* debía incluir una actualización del contrato de lectura, especificando los destinatarios laicos del documento para conminarlos a la participación en el campo de la política.

También es significativa, en esa disyuntiva, la solución adoptada por los editores de B2, que consistió en desplazar el tema de la “reconciliación” fuera tanto de la sección doctrinal como del “obrar”. En efecto, los editores de B2 tomaron este último apartado y, utilizando el mismo subtítulo, lo desplazaron fuera del esquema tripartito. Al mismo tiempo que creaban la sección *Introducción* de todo el documento, elaborada sobre la base del comienzo de la primera parte, *Nuestra historia*, instituían la *Consideración final*, redactada en base al final de la sección *Fundamentos doctrinales*. Probablemente, como veremos a lo largo de esta tesis, la *reconciliación* no podía desprenderse sin violencia ni del *Ver* ni del *Juzgar*, y por ello quedó en un lugar límite pero clave en la estructura del documento.

El segundo pasaje se encuentra en el comienzo de la sección *Pautas operativas* de B1, cuya redacción es caracterizada como un Aporte en el índice de B1 pero que, en términos generales, obedece a una forma mixta entre el fragmento y la indicación. En él encontramos explicitada la vinculación entre las tres etapas del método de la DSI articulando, por una parte, su funcionamiento como método hermenéutico y, por la otra, sus características en tanto que plan textual:

### (133) Introducción

y enlace con las partes anteriores: supuesta la visión histórica y presente de la realidad argentina, de las grandes tendencias, aciertos y errores, en la vida social argentina y la doctrina de la Iglesia correspondiente, es necesario indicar algunas pautas operativas. (B1 A4 F1)

¿Por qué no consideramos este pasaje como un *fragmento*? Porque el coordinante y introduce una discontinuidad en la organización textual; es un índice más de la interdependencia entre forma textual y esquema hermenéutico al poner al subtítulo “Introducción” en una función doble: como subtítulo (paratexto) y como indicación del contenido (texto); en términos genéticos, se ubica entre lo estructural y lo escriturario.

Por lo demás, a partir de la metáfora de “la visión histórica...”, el texto adopta la forma de un *fragmento* que, quizás por su desnudez, no será adoptado en el comienzo del segundo apartado, en el cual se ofrecerá una reflexión semejante pero con una sustitución significativa: el “Ver” no será designado como “visión” sino como “análisis” histórico.

## **2.2. Las motivaciones de la enunciación en los fragmentos**

ICN ha sido presentado, en muchas ocasiones, como una *adaptación de Puebla a la Argentina*<sup>8</sup>. Esta, sin embargo, no es la intención declarada por el documento, cuyas redacciones en borrador reclamaban una motivación en la situación del pueblo argentino y no, como en el caso de *Puebla*, en el propio magisterio católico.

Este dato resulta relevante puesto que, como señaláramos en el Capítulo 2 (apartado 5), la Teología del Pueblo reivindicaba el carácter fundacional de la cultura en la reflexión teológica. En ese sentido, a diferencia de sus antecedentes inmediatos, el *Documento de San Miguel*<sup>9</sup> (1969) y, en el nivel latinoamericano, el *Documento de Puebla*<sup>10</sup> (1979), la motivación del documento no es el propio magisterio ni la adaptación de la doctrina existente.

---

<sup>8</sup> Cfr. *infra* 3.1.

<sup>9</sup> En *San Miguel*, la motivación de la Asamblea y del documento es presentada exclusivamente como una adaptación del magisterio de niveles superiores: “A. Fin primordial de esta Asamblea. Ha sido adaptar a la realidad actual del País, las Conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín desde el 26 de agosto hasta el 6 de septiembre de 1968” (SM, I, A)

<sup>10</sup> Recordemos que DP justifica su enunciación en los siguientes términos: “De Medellín a Puebla han pasado diez años. En realidad, con la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, solemnemente

Los borradores, en efecto, reconocen una motivación primaria en el *Ver* de la realidad:

Representantes de una Iglesia que ha estado unida y solidarizada con el pueblo de la Nación argentina, desde los más remotos orígenes, no podemos dejar de meditar en él en este momento, en el que heridas abiertas y aún no cerradas, tensiones crecientes e incertidumbres que no acaban de despejarse, otorgan un sesgo dramático al curso de la historia nacional (B1 A2 F1, B2 A2 F1, B2 A3 F1, B3 A2 F1, B4 A1 F1)

Sólo en una segunda instancia los borradores presentan el *Juzgar* doctrinal como modo de evaluación de ese *Ver*, que es específicamente religioso y que no compete con las ciencias sociales:

Ciertamente no nos corresponde considerar la evolución cultural, política y económica de la nación sino en la medida que [sic] en ella se encuentre en juego [B1: una visión global, es decir,] una visión ética del hombre. Si bien miramos la historia real, lo hacemos desde [sic] la luz propia y específica del Evangelio. Ahora bien, evaluar la historia desde un criterio evangélico no es otra cosa que interrogarse si en ella se ha sido fiel al llamado que Dios dirige al hombre, a todos los hombres, [B1: los pueblos y a cada pueblo] a cada pueblo y a todos los pueblos. (*idem*)

El ordenamiento de la Introducción, con el gesto fundacional de “partir de la realidad” y, en una segunda instancia, “comprenderla a la luz del evangelio”, se mantuvo constante en los cuatro borradores. La Asamblea Plenaria, sin embargo, omitió los dos pasajes que hemos citado y preservó con variaciones el párrafo inmediatamente anterior a ellos, con lo cual se modifica el efecto textual de la organización y queda como motivación del documento exclusivamente una responsabilidad de tipo intra-eclesial, derivada de la misión específica del locutor:

#### **B4 A1 F1**

Entendemos entonces: que nuestra misión específica de Obispos, si bien nos pone ante la responsabilidad de reflexionar sobre el modo como la Iglesia desempeña su propia tarea evangelizadora <(> en y a través de la persona de sus fieles cristianos y de sus pastores <(>); no debe

#### **P1**

De allí que nuestra función específica de Obispos, al ponernos ante la responsabilidad de evaluar el actual desarrollo de la evangelización en nuestro país, íntimamente ligada a su acontecer histórico, nos lleve también a meditar sobre el curso y el destino de

---

inaugurada por el Santo Padre Pablo VI, de feliz memoria, se abrió en el seno de la Iglesia latinoamericana un nuevo período de su vida (Cfr. Discurso inaugural de la II Conferencia General). (...) En Puebla de los Angeles, se ha reunido la III Conferencia General del Episcopado de América Latina, para volver a considerar temas anteriormente debatidos y asumir nuevos compromisos, bajo la inspiración del Evangelio de Jesucristo” (DP, Introducción, 1).

sólamente [sic] centrar la reflexión sobre nuestro pueblo. sí misma independientemente de los acontecimientos históricos; sino que debe igualmente meditar sobre el curso y el destino de los pueblos.

La sustitución de la construcción restrictiva contra-argumentativa “no debe solamente” por el conector aditivo *también* pone la reflexión histórica en un segundo lugar, como complemento de la “misión específica de obispos”. El pasaje que vinculaba el método hermenéutico de la DSI con su tradición discursiva desaparece del texto publicado.

En este sentido, la demanda implícita de una adscripción a la tradición discursiva de la DSI por medio del gesto fundacional de presentar como motivación del documento la realidad histórica del pueblo argentino queda parcialmente desestimada a partir de estas variaciones, a pesar de que se diferencia efectivamente de sus antecedentes argentinos y latinoamericanos.

Algo semejante sucede con la anticipación del *Obrar* del documento, con el llamado a la acción de los destinatarios que se encuentra incluido en el establecimiento del contrato de lectura.

El primer borrador no poseía una introducción general al documento, sino que ésta se encontraba dentro de la sección “Nuestra historia”. Sin embargo, la posición original era al inicio del documento e inmediatamente a continuación del título “Iglesia y Sociedad”, de manera tal que tenía un carácter textualmente híbrido. Así podemos explicar el hecho de que en ella no se establezcan los términos del contrato de lectura ni se formule una reflexión orgánica entre las tres etapas del esquema hermenéutico-textual. Mientras que en el comienzo proponía la relación entre *ver* y *juzgar*, en el final anticipa la relación entre *ver* y *obrar*, donde el pasado ofrece herramientas para la *construcción* del futuro:

Una meditación que versa sobre un pueblo nos lleva ineludiblemente a hacer memoria del pasado, para demorar algo más nuestra atención en el presente y para poder presentir, en la medida de lo posible, el futuro (...) Tarea, sin duda, difícil, que con frecuencia no lleva a juicios ciertos y a evaluaciones decisivas sobre el pasado, sino tan solo a interrogantes. Pero también los interrogantes sirven si no para decidir de la verdad objetiva de lo ocurrido en el pasado, sí para prevenimos y orientarnos en la construcción del futuro (B1 A2 F1)

La relación inmediata entre estos dos elementos se desprende del carácter histórico de la sección, pero también de la formación historiográfica de los redactores. Cuando, en el B2, se toma la decisión de elaborar una Introducción independiente sobre la base de los primeros párrafos de B1, el pasaje citado es desplazado al comienzo de la “Primera Parte - Nuestra historia”, y la articulación de *ver* y *juzgar* con *obrar* se lleva a cabo en el momento de formulación del contrato de lectura (Folio mecanografiado inserto en B2 A2 F1), apenas esbozado en B1 como *los ciudadanos*.

#### **B1 A2 F1**

Hacemos ahora partícipes a los ciudadanos de nuestras reflexiones, para que se traduzcan en la forma del diálogo.

#### **B2 A3 F1**

Queremos que nuestras reflexiones se traduzcan en forma de diálogo para que nuestros conciudadanos participen de él

Las expresiones empleadas para designar al documento (“una meditación que versa sobre un pueblo”, “nuestras reflexiones”) tienden a producir una esquematización dialógica que en su reformulación en B2 se refuerza mediante la presencia del posesivo y la sustitución léxica que señala la identidad compartida entre los interlocutores.

Este pasaje fue adoptado sin variaciones por la Asamblea Plenaria; sin embargo, habiendo omitido la reflexión sobre el *ver* y el *juzgar* y habiendo eliminado la motivación primaria en el primero, el llamado al diálogo no queda articulado con la estructura tripartita de la DSI.

El carácter puntual de estas variaciones, que en principio tenderíamos a calificar de meramente estilísticas, muestran en realidad los límites impuestos por la estrategia episcopal a las tácticas desarrolladas por el grupo productor. A pesar de aceptar la forma general del documento en tres partes, la Conferencia Episcopal no cede en cuanto se cuestiona el lugar que construye para sí misma: a una memoria que tiende a historizar la praxis teológico-política del catolicismo, el episcopado contrapone otra en la cual su propia posición es incuestionable, independiente de su situación. Teniendo en cuenta el papel histórico desempeñado por numerosos obispos en aquellos años, no es de extrañar que prefirieran tomar distancia y retirarse de una escena en cuya construcción tuvieron mucho que ver.

### **2.2.1. El estatuto teológico de la historia**



A lo largo del proceso redaccional, desde el primer borrador hasta el texto publicado, encontramos una tensión en las designaciones empleadas para la primera etapa del esquema hermenéutico-textual de la DSI.

Así, encontramos en el comienzo de la sección doctrinal el siguiente trayecto designacional para referirse al *Ver*:

**B1 A3 F1, B2 A4 F1**

Cuando, como lo acabamos de **ver**, recorreremos con nuestra **memoria** el vaivén de la historia argentina, emerge ciertamente como figura protagonista, la del hombre.

**B3 A3 F1, B4 A2 F1**

Cuando, como lo acabamos de **hacer**, recorreremos con nuestra **memoria** el vaivén de la historia argentina, emerge ciertamente como figura protagonista, el hombre.

**P 38**

Como en toda historia, también en la nuestra están en juego la vida y el destino del hombre.

Es significativa la sustitución *ver / hacer*, la única que se realiza durante la etapa redaccional en este pasaje, puesto que permite inferir una voluntad programática por convertir a la historia en *acción* antes que en *visión*. En ese mismo sentido, el nosotros exclusivo –que señala a los obispos– es una huella de compromiso del sujeto en el quehacer histórico que, como vimos en el apartado anterior, no forma parte de lo que los obispos están dispuestos a asumir. Por ese motivo, el texto publicado realiza una generalización que a) no denomina de ningún modo a la acción llevada a cabo en el *ver*; b) desplaza el nosotros exclusivo a una forma inclusiva que, en definitiva, disuelve la responsabilidad enunciativa y la misma acción realizada; c) elimina la especificidad de la historia argentina en “toda [o cualquier] historia”.

Estos diferentes compromisos con la acción histórica se corresponden con dos concepciones del rol de la historia en la praxis teológica y con el lugar ocupado por el sujeto del magisterio. De este modo, encontramos en la sección inicial un fenómeno semejante:

**B4 A1 F2**

Una meditación profunda sobre la vida de un pueblo nos conduce necesariamente a **hacer memoria del pasado**, a auscultar con atención el presente y así vislumbrar su futuro y su destino.

**P 3**

3. Una meditación profunda sobre la vida de nuestro pueblo nos conduce necesariamente a **considerar** el pasado, a auscultar con atención el presente y así vislumbrar el futuro y su destino

La memoria como acción, como percepción activa de un pasado que, en definitiva, involucra a los sujetos enunciadore, es reemplazada en P por una relación exterior, del orden de la percepción. Esta designación, que fue sustituida puntualmente por los redactores en el pasaje *ver / hacer*, es explicitada en la sustitución *hacer memoria del pasado / considerar*.

Estas variaciones regulares, en definitiva, dan cuenta de la competencia entre dos paradigmas designacionales que oponen la visión a la acción histórica. Pero, al efectuar esta sustitución, el sentido de las tres etapas del esquema hermenéutico-textual se ve afectado. Así, al debilitar la vinculación entre el sujeto y el *ver* se debilita el valor teológico de dicha operación; en otros términos, el estatuto teológico de la historia. Quizás el ejemplo más claro de este proceso se pueda observar en el comienzo de la sección "Pautas Operativas":

**B1 A4 F1**

(133) Introducción  
y enlace con las partes anteriores: supuesta la **visión histórica** y **presente** de la realidad argentina, de las grandes tendencias, aciertos y errores, en la vida social argentina y **la doctrina de la Iglesia** correspondiente, es necesario indicar algunas pautas operativas

**B2 A13 F1, B3 A6 F1, B4 A6 F1 P 169**

Lo que hasta ahora se ha expuesto en este documento es un aporte de la Iglesia, desde su punto de vista, como Madre y Maestra de cristianos, y, como Institución moral de gran experiencia y continuidad a través de la historia, para los no-cristianos y no-creyentes, para clarificar y orientar, ya sea desde el **análisis de la historia**, ya sea desde el **doctrinal** propiamente dicho, el pensamiento argentino en este momento importante de la historia nacional.

Pero esta orientación quedaría trunca si no se apuntaran ahora algunas pautas operativas que lleven a la acción.

Diríamos que del **análisis histórico** hecho anteriormente se **deducen** algunas necesidades básicas del pueblo

Lo expuesto hasta aquí es un aporte de la Iglesia

para clarificar y orientar, ya sea desde el **análisis histórico**, ya desde **la doctrina**, el pensamiento argentino en este momento de la historia nacional.

Pero esta orientación quedaría trunca si no se apuntaran ahora algunas pautas para la acción.

En el **panorama histórico que hemos considerado**, se **advierte** algunas necesidades básicas de nuestro pueblo argentino,

argentino, en su tarea de responder a problemas fundamentales de su <b>historia pasada y presente</b> , en orden a un futuro.	en su tarea de responder a problemas fundamentales de su <b>historia pasada</b> así como <b>también del presente</b> y en orden de su futuro.
---	---

La sección histórica del texto, como se puede apreciar, oscila entre dos paradigmas designacionales que nos permiten inferir dos concepciones acerca del estatuto teológico de la historia. En efecto, presente en la primera redacción y en el texto publicado, encontramos el paradigma de la *visión*: la historia como un panorama que se observa, como un proceso concluido definido exclusivamente en términos cronológicos: el pasado. De esta manera, tanto en B1 (que luego sería corregido en B2) como en P encontramos una distinción categorial entre “historia” y “presente” que no se corresponde con la formulación alternativa, como una acción, un proceso que involucra el presente. Así, el trayecto “visión histórica y presente”, “historia pasada y presente” e “historia pasada así como también de[1] presente” muestra un trayecto designacional de los redactores que es defraudado por los modos incorporados en P.

Desde el punto de vista teológico, lo mismo sucede con la variación entre “visión histórica”, “análisis de la historia / análisis histórico” y “análisis histórico / panorama histórico”. Aunque la primera mención de P reproduce la categoría “análisis histórico” para designar la Primera parte, luego se desplaza al paradigma de la *visión*. Esta sustitución, que podría reconocer motivaciones estilísticas, para evitar la reiteración, efectúa sin embargo un desplazamiento categorial, puesto que no utiliza un sinónimo sino que reemplaza la acción nominalizada en *análisis* por un sustantivo que designa una entidad. Del mismo modo, también modifica la relación entre el sujeto textualizador y la Primera parte: mientras que en B2-B4 el *nosotros-textualizador* era agente del proceso accional “hacer un análisis”, en P es agente de un proceso mental utilizado metafóricamente con valor verbal, “considerar”.

Una última variación relevante, entre B2-B4 y P, es la omisión de “memoria” y las sustituciones de “hacer memoria del pasado” por “considerar...” y de “se deducen” por “se advierte”, oponiendo nuevamente una concepción de la historia como operación-acción de conocimiento y otra como panorama o *visión* a observar.

De este modo, la originalidad del análisis histórico de la Primera parte no es completamente aceptada en el documento publicado. Si bien reproduce aquí la

relación clásica entre los tres componentes del método de la DSI, no acepta la innovación que suponía un análisis original en el *Ver* como parte de ese método. Por el contrario, utiliza una concepción que lo considera como una operación accesoria efectuada sobre un objeto exterior a la misma doctrina.

Esta diferencia, entonces, surge entre la visión histórica (historicista) de la TP y otra que sigue considerando a la “realidad histórica del pueblo” como relativamente ajena a la tarea de la teología; simplemente como una descripción que evaluar y no como un proceso que, en sí, ya tiene valor teológico. Este conflicto, como veremos más adelante (*infra* 3.1.), era índice de otros, extendidos en sectores más amplios del espacio católico.

### 2.2.2. Los lugares de la doctrina

Las dos concepciones de la historia van acompañadas de dos concepciones de la doctrina, según se la considere también histórica o no. Las variaciones que hemos asociado al paradigma de la visión, aún cuando utilicen la designación *análisis histórico*, la diferencian de la enunciación de principios doctrinales.

Esta distinción se encontraba también en B1, utilizando incluso el mismo procedimiento: el empleo del coordinante aditivo, que producía independencia sintáctica y categorial. De esta manera, mientras que B2-B4, por medio de la elipsis, mantiene el núcleo nominal “análisis” para los adjetivos *histórico* y *doctrinal*, B1 y P separan ambas entidades para designarlas con otro nombre, sintácticamente independiente: “la doctrina [B1: de la Iglesia]”.

En este sentido, la significativa omisión realizada por P en el último de los pasajes citados modifica el *lugar* de esta doctrina al justificar la posición de la Iglesia. Coherente con otras variaciones que veremos más adelante, la doctrina es para la TP fruto de un punto de vista, y la autoridad de la Iglesia se funda tanto en motivos confesionales como históricos:

la Iglesia, desde su punto de vista, como Madre y Maestra de cristianos, y, como Institución moral de gran experiencia y continuidad a través de la historia, para los no-cristianos y no-creyentes (B2 A13 F1; eliminado en P)

Y, en esa misma dinámica, es coherente que el episcopado omitiera el pasaje en su totalidad.

La interdependencia entre los componentes de la DSI, no sólo textual sino fundamentalmente como modelo hermenéutico, hace que las designaciones y las

calificaciones metatextuales empleadas sean particularmente sensibles a las variaciones entre redes de sentido que, como hemos visto aquí, pueden atravesar todo el proceso redaccional, incluso en la primera redacción, dentro de un grupo productor que definimos, precisamente, por un máximo de homogeneidad.

Estas diferencias no sólo son “teológicas”; en términos estrictos, las diferencias teológicas son correlativas con representaciones diferentes de la Iglesia y la sociedad. De esta manera, incluso en los aspectos más “escolásticos” del discurso católico reaparecen vinculadas las dimensiones político-religiosas de las demandas.

### **2.2.3. El lugar de la interpelación**

Vinculado a los dos aspectos anteriores, la única variación textual es de orden estilístico: “pautas operativas que lleven a la acción” = “pautas para la acción”. La designación del *Obrar* no ofrece variaciones significativas más que en la medida en que varían los otros dos elementos: en una concepción, desprendida de *la doctrina* intemporal e impersonal; en la otra, de una doctrina histórica, un análisis simultáneamente histórico-doctrinal.

Cambia, entonces, el lugar de autoridad desde el cual “la Iglesia” dicta pautas para la acción: como autoridad religiosa que, por su fundamento divino, tiene ingerencia en todos los ámbitos o como “Madre y Maestra” de los cristianos e “institución moral de gran experiencia y continuidad a través de los tiempos”. Al variar el lugar teológico de enunciación, varía la representación de las relaciones entre los interlocutores.

La *demanda* de acción que es el *Obrar* cambia entre ambos paradigmas: en el primero, el lugar de los obispos como “voz de la Iglesia” no es cuestionado ni cuestionable; en el segundo, en cambio, es un lugar histórico y relativo. De esta manera, como veremos más adelante, este segundo lugar de enunciación irá asociado a la relativización de la autoridad episcopal: a la humanización y la historización de la función. Y, de modo igualmente sistemático, el texto publicado omitirá o sustituirá aquellos pasajes que cuestionen el lugar sobrenatural e infalible de su autoridad.

### **2.3. La estructura enunciativa**

Estas –al menos– dos concepciones de la DSI, rastreadas a través de las reflexiones metatextuales en el proceso redaccional, tienen cierto grado de regularidad

con respecto a las esquematizaciones enunciativas presentadas en cada parte de la estructura textual.

### 2.3.1. Ver: el locutor como actor histórico

La esquematización presentada para *Nuestra historia* muestra un borramiento del sujeto de la enunciación detrás de un discurso que se pretende transparente con respecto a los hechos narrados.

B1, en particular, muestra el predominio de una configuración enunciativa correspondiente al *mundo narrado* (Weinrich 1975), con el predominio de la tercera persona, utilizando como referencia del sistema temporal el pretérito perfecto y, eventualmente, el presente histórico, para referirse a los hechos del pasado.

Inclusive es posible detectar en B1 la presencia de un sujeto textualizador que luego será eliminado por B2 para ocultar el artificio de la escritura y reforzar el efecto de transparencia entre discurso y referencia:

**B2 A2 F2 (fotocopia intervenida de B1)** **B2 A3 F4**  
~~pero volvamos al pasado para ver que~~ El pasado arroja otros interrogantes.  
[sic] otros interrogantes nos arroja

**B1 A2 F6** **B2 A3 F8**  
Asistimos en la época que va de fines del siglo pasado hasta éste, la tensión entre el espíritu cristiano y el espíritu laicista. En el período que va desde fines del siglo pasado a este siglo se hace evidente la tensión constante entre el espíritu cristiano y el ideario laicista.

Hay, sin embargo, una excepción importante a esta esquematización en el tratamiento de la conquista de América. Retomando, sin duda, la tradición de DP, en la cual se proponía una continuidad entre la *primera* evangelización y la *nueva*, en B1 irrumpe el mundo comentado al tratar el “Espíritu cristiano de *nuestra* cultura” (B1 A2 F1), sosteniendo la misma tesis que en DP:

El espíritu cristiano, que la Iglesia sembró en el momento que [sic] dos razas chocaron y lucharon, contribuyó a crear un dinamismo generador de un nuevo tipo cultural y de una unidad espiritual a escala latinoamericana (B1 A2 F2; subrayados en el original)

De esta afirmación se desprende una interpelación al destinatario, por medio de la modalidad interrogativa en el presente de la enunciación, como procedimiento enunciativo para destacar esa continuidad:

A partir de estos comienzos, a través del devenir histórico de la América [sic] hispana hasta el presente de nuestra Nación, se vivirán y también se plantearán abiertamente grandes inquietudes, decisivas alternativas: hemos de persistir en partir de la base de un humanismo impregnado de espíritu cristiano? y cómo mantener un espíritu cristiano abierto, acogedor y pluralista? (*idem*)

Este pasaje señala no solamente un *contenido* en el nivel de las representaciones presentes en el texto, sino que, además de ponerse en continuidad con DP, es la justificación hermenéutica de esta sección en la estructura textual. De este modo, la violación de una regularidad genérica se justifica en el sentido mismo de ese género. En otras palabras, del esquema se privilegia su dimensión hermenéutica, incluso a costa de la homogeneidad de su estructura enunciativa.

A excepción de este fragmento, sin embargo, el efecto de objetividad y distanciamiento predomina en el texto de B1 inclusive al tratar el período de la Argentina reciente.

B2 reproduce, en términos generales, esta esquematización; las operaciones de reescritura –importantes– no afectan la configuración enunciativa más que para reforzar el efecto de objetividad de B1, como hemos señalado, al impersonalizar la presencia del sujeto textualizador.

Sin embargo, se desplaza decisivamente al terreno del mundo comentado al tratar la situación presente dentro de “Los últimos tiempos”. En efecto, encontramos aquí una presencia del sujeto textualizador y del sujeto de la enunciación, junto con una interpelación a los destinatarios que, a excepción del pasaje señalado más arriba, no existían en B1, y que son de hecho adiciones efectuadas en B2 como un modo de comprometer al episcopado en sus afirmaciones sobre el presente.

De esta manera, sectores impersonales de B1 son reformulados en el marco de una situación enunciativa que estaba, originalmente, borrada del enunciado:

**B1 A1 F6**

El gran problema que subsiste es que los valores culturales que reconocemos como de nuestra idiosincrasia, noa [sic] han sido traducidos adecuadamente en las instituciones políticas, económicas, educativas y sociales y muchos tampoco en la vida personal (...)

Cada sector ha idealizado los valores que representa y los intereses que defiende,

**B2 A3 F9**

Quizás, como dijimos antes, el gran problema aún subsistente radica en que los valores que reconocemos como propios, no han sido traducidos adecuadamente a las estructuras políticas, económicas, sociales, educativas, y en no pocos casos tampoco han llegado a la vida personal (...)

Desgraciadamente, cada sector ha  
\*\*\*\*\* [tachado: idolizado]  
<canonizado> los valores que representa

y los intereses que defiende

El sujeto textualizador señala la vinculación con los sectores anteriores del documento; el sujeto de la enunciación modaliza su propio punto de vista (“quizás”), cuestionando la transparencia presente en B1 al tiempo que reconoce en su destinatario a un igual, un argentino, con el cual comparte un mismo conjunto de valores. Al mismo tiempo se compromete con su enunciado al calificar de *desgracia* la idolización/canonización<sup>11</sup> de los valores e intereses de cada sector.

Esta actualización enunciativa es concurrente con la amplificación de la temática de la violencia y las ideologías en pugna<sup>12</sup>, apenas señalada en B1, y con la introducción, clave e inexistente en B1, de la temática de la *reconciliación*. Sobre esta adición y su relevancia volveremos más adelante en este capítulo.

De esta manera, en el *Ver* del los borradores de ICN, en particular a partir de B2, encontramos una primera esquematización en términos del mundo narrado que, al llegar al tiempo presente, se actualiza enunciativamente, comprometiéndolo al locutor e interpellando a sus destinatarios en la evaluación de la situación contemporánea. En este sentido se distancia del modelo ofrecido por DP puesto que ofrece un gran espacio al análisis histórico confiriéndole una configuración enunciativa en buena medida autónoma y no solamente señalando las confluencias entre el mundo narrado y el mundo comentado. Sin embargo, adopta de ella la tesis histórica del surgimiento de una nueva cultura y la consideración sincrónica de la situación actual comprometiéndolo al locutor como *actor* de esa misma realidad y no simplemente como *observador*.

En este contexto, el texto publicado no hace más que reforzar las tendencias ya presentes en los borradores. De esta manera encontramos más omisiones del sujeto textualizador, que queda así prácticamente desterrado de Nuestra historia:

**B3 A2 F10<sup>13</sup>**

Quizás, como dijimos antes, el gran problema aún subsistente radica en que los valores que reconocemos como propios, no han sido traducidos adecuadamente a las estructuras políticas, económicas, sociales, educativas, y en no

**P 30**

El gran problema aún subsistente radica en que las características que reconocemos como propias no han sido traducidas adecuadamente por las estructuras políticas, económicas, sociales, educativas.

<sup>11</sup> Trataremos esta variación en el capítulo 8.

<sup>12</sup> Esto también será objeto de análisis del octavo capítulo de esta tesis.

<sup>13</sup> Tomamos el texto de B3 porque el folio correspondiente de B4 se ha perdido. De cualquier manera, B4 A1 es una copia de B3 A2; cfr. Capítulo 4.



pocos casos tampoco han llegado a la vida personal

Sin embargo, toda la sección final de Nuestra historia se mantiene con la misma esquematización anclada en el presente que hemos señalado. Las variaciones son fundamentalmente omisiones<sup>14</sup> y, en los pasajes reproducidos, no se encuentran modificaciones de tipo enunciativo.

### **2.3.2. Actualizaciones tácticas del *Juzgar***

La sección correspondiente al *Juzgar* tuvo una primera formulación en términos esperables, es decir, con un discurso construido sobre el borramiento enunciativo, con un predominio de la tercera persona, uso del presente genérico, definiciones e impersonales y un uso extensivo del discurso referido, citando la autoridad del magisterio católico –que, por otra parte, se encuentra prácticamente ausente en la sección histórica:

Dios ha creado al hombre “a su imagen” (Gn. 1, 27). Con esta afirmación el cristianismo compendia su visión cristiana acerca del hombre. Equivale a decir que el hombre es persona. Solamente Dios y, en el ámbito de esta creación visible, el hombre, son persona. Así le queda otorgada a éste una dignidad que lo emparenta [sic] con Dios (B1 A3 F1)

B1, por su carácter “germinal”, ofrece la estructura básica de la argumentación, situando claramente los argumentos y las conclusiones mediante el uso de conectores, reformulaciones intradiscursivas explicativas y definiciones.

Este predominio, sin embargo, no impide ciertos usos del nosotros que, sin anclarse en el presente de la enunciación, caracterizan al locutor dentro del colectivo de los cristianos. Esto es importante, porque ni la subjetividad institucional ni la civil son evocadas en B1 como fundamento de sus afirmaciones, sino tan solo la religiosa, en particular al explicitar los contenidos básicos de la fe cristiana -en un documento que no se dirigía exclusivamente a los creyentes:

Los cristianos consideramos al hombre desde una perspectiva religiosa. Por eso, para hablar del hombre, partimos siempre de la afirmación bíblica que expresa que el hombre es un ser creado a imagen de Dios. Para nosotros se trata de una profesión de fe. (B1 A3 F4)

---

<sup>14</sup> Que analizaremos en los Capítulos 7 y 8.

Resulta, aquí, notable el uso del nosotros, que contiene un grado de ambigüedad referencial suficiente como para que los cristianos lo interpreten inclusivamente y los no cristianos como exclusivo; en el primer caso, estas definiciones funcionan como una declaración compartida; en el segundo, como un discurso explicativo.

Es ilustrativo, al respecto, el decurso redaccional del comienzo de la sección con más reescrituras en B2, "La comunidad nacional":

**B1 A3 F11**

a) La Nación es la gran comunidad de los hombres vinculados en un territorio por la producción y posesión de los mismos bienes, pero sobre todo por un origen y destino común y por la misma cultura.

**B2 A9 F1**

~~Consideramos~~ a la nación fundamental ~~<es>~~ mente ~~eomo un</>~~ a comunidad de hombres *reunidos* ~~<congregados>~~ por diversos [sic] ~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ ~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ aspectos, pero, sobre todo, por [sic] el vínculo de una misma cultura (...)

~~Tratamos, por este medio, de evitar caer en la~~  
~~xx~~  
~~xxxxxxxx una estrechez de espíritu que nos hiciera ocultar los niveles más profundos~~  
~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx las crisis y que nos llevara a excluir arbitrariamente del diálogo~~  
~~xxx problemas que, no por ser difíciles, dejan de serlos más decisivos. Deberíamos permitirnos los argentinos dialogar con xx libertad~~  
~~xxxxxxxx y serenidad de espíritu sobre un amplio espectro de temas.~~

**B3 A5 F1 – P 77**

La nación es fundamentalmente la comunidad de hombres congregados por diversos aspectos, pero, sobre todo, por el vínculo de una misma cultura

La primera redacción de B2 introducía la presencia del sujeto textualizador y, fundamentalmente, actualizaba el contrato de lectura mediante el compromiso del locutor con sus destinatarios en el nosotros inclusivo al cual se le prescribía un tipo de acción, más adecuada para el *obrar* que para el *ver*. De esta manera, el lector-editor de B2 elimina los elementos del primer párrafo que señalan la presencia del sujeto textualizador y omite todo el pasaje que, careciendo de los contenidos y de la

esquematación del *ver*, violaba de forma demasiado ostensible las convenciones de esquematización.

Sin embargo, en aquellos sectores del documento en los cuales el borrador se detiene en alguna de las demandas de la TP, adopta la forma de un *obrar* abstracto<sup>15</sup>, designando e interpellando a su interlocutor. Este es el caso del ejemplo que sigue, en el cual encontramos una construcción hipotética doctrinal que luego es actualizada en el presente de la enunciación a partir de la interpelación del destinatario:

Cuando el hombre es vejado y degradado, entonces es alcanzado y ofendido el fundamento absoluto de su existencia y de su persona (...)

Sobre este fundamento religioso de nuestra profesión de fe cristiana invitamos a nuestros fieles a dar su colaboración en la construcción nunca acabada de la Nación (B1 A3 F5)

De esta manera, aunque la norma genérica sea la que hemos señalado más arriba, B1 se permite la actualización enunciativa en los *Fundamentos Doctrinales* para señalar aquellos contenidos que traducen demandas de la TP y que se propone poner en boca del episcopado.

Estas demandas, sin embargo, no siempre son atendidas. De este modo encontramos que el texto antes citado se reproduce prácticamente sin modificaciones en su primera parte, pero es reesquematación, borrando las huellas de la enunciación, en la versión publicada:

**B4 A2 F6**

Cuando el hombre es vejado y degradado, entonces es alcanzado y ofendido el fundamento absoluto de su existencia y de su persona (...)

Sobre este fundamento religioso de nuestra profesión de fe cristiana invitamos a nuestros fieles a dar su colaboración en la construcción nunca acabada de la Nación

**P 53**

Cuando el hombre es vejado y degradado, entonces es alcanzado y ofendido el fundamento absoluto de su existencia y de su persona (...)

Así la afirmación con que profesamos nuestra fe en la creación del hombre a imagen de Dios, se torna juicio sobre nuestra conducta. Condena a quien oprime, justifica a quien ama según Dios.

La actualización enunciativa dentro del campo referencial de la nación es ampliada a un nosotros universal (en “nuestra conducta”) y, omitiendo la apelación a los destinatarios, ofrece una sentencia en una construcción hipotética como la

---

<sup>15</sup> Es decir, hay apelaciones a la acción del destinatario en otras partes del documento pero, a diferencia del *obrar* propiamente dicho, se trata de apelaciones relativamente generales y abstractas.

anterior. De esta manera, la violación de una norma genérica produce en los borradores un efecto de sentido, llama la atención del lector —del *lector cristiano*— interpelándolo sobre un tema concreto que traduce la demanda de denuncia de las violaciones a los derechos humanos. La variación observada, respetando esa norma, mitiga la referencia, poniéndola en el marco de un juicio abstracto.

Por este motivo no es sorprendente que encontremos una mayor cantidad de actualizaciones enunciativas y de interpelaciones a la acción del destinatario en la tercera sección, *La comunidad nacional*, que tematiza la política y la democracia de manera explícita. En efecto, especialmente en sus últimos folios, la primera redacción de esta sección adoptaba elementos propios del *obrar* al actualizar el contrato de lectura y apelar a acciones abstractas o valores del destinatario:

Vemos con satisfacción que nuestro [sic] pueblo, a través de su propia experiencia histórica, se ha educado sabiamente para la solidaridad (...) pero estas mismas características han de ser tuteladas y cultivadas, porque siempre reaparecen los riesgos de decaer de ese espíritu solidario e igualitario (B1 A3 F17)

El texto, sin embargo, es también construido en el marco de constricciones discursivas más amplias en las que la legitimidad de interpelación al destinatario depende, también, del tipo de interlocutor.

De esta manera, y con efectos sobre la estructura enunciativa del género, encontramos en B2-4 la apelación, sumamente heterodoxa, que el locutor del borrador hace a eventuales destinatarios terroristas:

**B2 A11 F19-20**

*Pero, si hubiese aun algunos ~~siguen~~ <siguen> tentados por continuar o renov <renovar> practicas de tipo terrorista y violenta, les ~~reclamamos~~—una pedimos encarecidamente que cejen en ese propósito [sic], que abandonen ese camino de muerte.*

**B4 A4 F16**

Pero si hubiera aún algunos que siguen tentados por continuar o renovar prácticas de tipo terrorista, les pedimos encarecidamente que cejen en ese propósito, que abandonen un camino de muerte.

**P 137**

El conato e intención de acudir a renovar las prácticas del terrorismo impedirían la normalización de la vida pública del país, tendiendo a su destrucción, alargando entonces el tiempo de un estado de excepción.

La omisión de esta interpelación se basa en la posición construida por el locutor episcopal, que no considera legítimo el diálogo con este tipo de actores, establecido a mano por Lucio Gera en el segundo borrador. Para ello, P incluye nominalizaciones que le niegan a los sujetos incluso un lugar sintáctico, elimina el

modo subjuntivo e introduce el condicional en una forma que recuerda lo que M. M. García Negroni (1986) denominaba “actos de habla ocultos”. En efecto, la adición realizada por el episcopado en el final del pasaje no es sólo una justificación de la asunción del gobierno militar –que, por otra parte, era compartida por una parte del grupo productor- sino fundamentalmente una amenaza dirigida a ese destinatario negado.

En este sentido, los materiales documentan ampliamente las reescrituras, supresiones y adiciones de esta segunda etapa, en el que es para nosotros el borrador de trabajo por excelencia. Este trabajo, sin embargo, no se llevó a cabo sobre la totalidad del borrador, sino casi exclusivamente sobre los *Fundamentos doctrinales* y, especialmente, en sus secciones inicial y final, *La persona humana* y *La comunidad nacional*. El motivo de este trabajo es claro: la primera sería el lugar en el cual se desarrollaría la crítica a la Doctrina de la Seguridad Nacional, caracterizándola como contraria al espíritu cristiano por violar la dignidad humana; la segunda sería el lugar de fundamentar teológicamente la democracia como sistema político y de reclamarla para la Argentina. Es decir, las dos demandas más específicamente políticas del grupo productor (cfr. capítulos 7 y 8).

Así, la estructura enunciativa que se corresponde con las partes del esquema hermenéutico-textual de la DSI, siendo ellas mismas vehículo de una demanda, son utilizadas en el marco de ciertos límites, con cierta flexibilidad que, como hemos señalado, permite transformarlas en los términos del dispositivo discursivo del episcopado.

Por este motivo hay una serie de actualizaciones enunciativas y apelaciones a la acción que, formuladas por primera vez en forma manuscrita en B2, se mantuvieron prácticamente sin modificaciones hasta su publicación.

### **2.3.3. Las interpelaciones a la acción: (des)compromiso de los obispos**

Las *Pautas Operativas* o, a partir de la corrección manuscrita de B2, *Orientaciones para la Acción*, tuvieron durante la etapa redaccional una organización atípica, de la que no hemos encontrado antecedentes en el magisterio católico, que suponía una distinción “metodológica” entre “Planos o niveles” y “tiempos o etapas” que, dividiendo la tercera parte en dos, permitían en el primer caso señalar las tareas que deberían desempeñar la Jerarquía y el laicado y, en el segundo, establecer un

conjunto de objetivos que, contruidos de manera impersonal, no designaban un agente.

La formulación, en B1, es sumamente esquemática, bajo la forma de una serie de tareas enumeradas para cada nivel:

parece útil recordar la función más connatural a la Jerarquía de este modo:  
Orientar, ilustrar, proclamar, como se está haciendo en este documento, la doctrina católica sobre los temas que se relacionan con la sociedad (...)  
Denunciar, desenmascarar los errores contrarios  
Señalar obligaciones y derechos (B1 A4 F1)

El laicado: compete la gestión más directa en lo socio-político.

a) Conocer, estudiar lo que se refiere al tema socio-político en el pensamiento de la Iglesia (...) b) Pero esto no basta: deben conocer, estudiar la REALIDAD TEMPORAL DE SU AMBIENTE (...) c) Hacer la síntesis entre doctrina y realidad (B1 A4 F2)

Los Tiempos-etapas, por su parte, presentan la misma estructura de oraciones encabezadas por verbos en infinitivo pero, a diferencia de los *niveles*, no señala los agentes de esas acciones, quizás porque eran parte del conjunto de supuestos del grupo productor:

a) Aprovechar el período intermedio, de transición, para una intensa formación del LAICADO en todo lo dicho (...) URGE intensificar esfuerzos para poner el problema religioso en su puesto en la enseñanza oficial primaria y media (...) Consolidación o formación o formación [sic] de agrupaciones socio-políticas (...) Consolidación de un clima estructural apto para ello (estructuras democráticas originales, respeto a la ley, laboriosidad, austeridad (B1 A4 F2-3)

En B2, la estructura básica sigue siendo la del verbo en infinitivo, eventualmente integrado en perífrasis verbales como sigue y reponiendo proposiciones implícitas probablemente compartidas por los miembros del grupo productor, operando un desplazamiento de la *indicación* al fragmento textual:

#### **B1 A4 F1**

parece útil recordar la función más connatural a la Jerarquía de este modo:

Orientar, ilustrar, proclamar, como se está haciendo en este documento, la doctrina católica sobre los temas que se

#### **B2 A14 F2**

Como Pastores Jerárquicos los obispos y nuestros sacerdotes, y aquellos agentes de pastoral íntimamente ligados al apostolado jerárquico, queremos obrar hoy a favor de la sociedad argentina de los siguientes modos:

Procurando con todas nuestras fuerzas orientar, ilustrar y proclamar, la doctrina católica sobre los temas que se relacionan

relacionan con la sociedad (...)	con la sociedad. Debemos proponer con claridad, una y otra vez, la Doctrina Social de la Iglesia (...)
Denunciar, desenmascarar los errores contrarios	Esto supone nuestra obligación de denunciar consecuentemente los errores contrarios a la misma Doctrina (...)
Señalar obligaciones y derechos	Nos compete asimismo señalar las obligaciones y derechos morales que se deducen de esta Doctrina

De este modo, la legibilidad dada por B2 consiste en producir cohesión entre las proposiciones que en B1 se encontraban yuxtapuestas por medio de referencias anafóricas y conectores interfrásticos. Asimismo, B2 introduce el compromiso del locutor con estas acciones que, enunciadas por un sacerdote, son verdaderas demandas realizadas a sus obispos. Ese “nosotros” es, en esta etapa de la redacción, un “ustedes”. ¿Por qué, si no, los obispos habrían de enunciar en la sección *Obrar* sus competencias si ya lo habían señalado en la introducción, como “meditar”, “reflexionar”, etc? Porque, en esta instancia, es el grupo productor quien interpela a los obispos y pone sus propias demandas en boca de ellos.

Como prenda de negociación, a cambio de esta demanda de compromiso, el redactor de B2 realiza algunas modificaciones que obedecen a las reglas del discurso episcopal. Aquí encontramos, fundamentalmente, la omisión de “desenmascarar” como obligación de los obispos –lo cual supone un enmascaramiento, un orden de mentira que se esconde tras los “errores”- y la restricción de las obligaciones y derechos a “morales”, quitando el peso político de la autoridad exigida al episcopado.

Los tiempos-etapas, sin embargo, no tienen esta actualización enunciativa y se mantienen en general dentro del halo de impersonalidad que tenían en B1:

Se debe aprovechar cuanto antes el tiempo disponible en todos los niveles para promover una intensa formación del laicado (...) es necesario educar, no sólo a nivel primario y secundario, sino de LIDERES (laborales, profesionales, etc.) (...) A mediano plazo se debe tender a la: Consolidación o formación de agrupaciones socio-políticas (B2 A14 F6)

El texto publicado, por su parte, aceptó el contenido de las demandas, pero no su esquematización, de manera tal que eliminó las marcas enunciativas de compromiso con el enunciado:

**B4 A6 F2**

Como Pastores Jerárquicos los obispos y nuestros sacerdotes, y aquellos agentes de

**P 173**

*Como pastores jerárquicos*, los Obispos, junto con nuestros sacerdotes y diáconos,

pastoral íntimamente ligados al apostolado jerárquico, queremos obrar hoy a favor de la sociedad argentina de los siguientes modos:

Procurando con todas nuestras fuerzas orientar, ilustrar y proclamar, la doctrina católica sobre los temas que se relacionan con la sociedad. Debemos proponer con claridad, una y otra vez, la Doctrina Social de la Iglesia (...)

Esto supone nuestra obligación de denunciar consecuentemente los errores contrarios a la misma Doctrina (...)

Nos compete asimismo señalar las obligaciones y derechos morales que se deducen de esta Doctrina

así como también junto a aquellos agentes de pastoral íntimamente ligados al apostolado jerárquico, queremos obrar en favor de la sociedad argentina. A tal fin, subrayamos la necesidad de cuanto sigue:

- Proclamar la doctrina católica sobre los temas relacionados con la sociedad, proponiendo con claridad la Doctrina Social de la Iglesia (...)

- Esto supone señalar las obligaciones y derechos que se deducen en esta doctrina en el campo social y en todo lo que se refiere al bien común; y denunciar, consecuentemente, los errores contrarios a la misma, sobre todo en aquellas ideologías que, presentándose como cristianas, en realidad no lo son.

Notemos que, a excepción de la introducción a esta enumeración, el texto publicado omite las marcas de la subjetividad en el enunciado, las cuales comprometían al locutor episcopal en formas de acción: "Procurando con todas nuestras fuerzas", "Debemos", "nuestra obligación", "nos compete". B2, en efecto, se apropia de la forma plural de la primera persona exclusiva y califica a la acción de *obligación*, de manera que el locutor queda comprometido por un deber-ser antes que por una función natural o por una decisión individual. El texto publicado, sin embargo, si bien recoge el contenido (de efectuar las denuncias, etc.) modifica el grado de compromiso con dicha acción, convirtiéndola en fruto de una decisión, de su propia voluntad de "actuar a favor de la sociedad argentina".

En definitiva, esta operación de *objetivación* del locutor efectuada por P se lee no sólo como el establecimiento de un procedimiento genérico sino, también, como una posición de autoridad frente a los propios redactores del documento: reconociendo algunas de sus demandas pero no la posición que les permitía efectuarlas.

Por otra parte, reprodujo sin modificaciones enunciativas el llamado a la acción de los laicos católicos, con la misma especificación del destinatario y la misma



estructura frástica organizada sobre perífrasis verbales cuyo proceso principal era del tipo accional.

#### **2.3.4. Introducción y Consideración Final: los límites del discurso razonado**

Como hemos señalado al comenzar este análisis, el plan textual de B1 presentaba el esquema tripartito de la DSI, reproduciendo la forma del esquema presentado a la Asamblea Plenaria. Probablemente, el plan original era comenzar el documento en la Primera parte- Nuestra historia, lo cual explica que ella se encuentre inmediatamente a continuación del título del documento (*Iglesia y Sociedad*) y que sus primeros dos párrafos presenten rasgos genéricos propios de las Introducciones canónicas del género (cfr. Bonnin 2007):

- a) Establecimiento de la motivación de la enunciación: “Nuestra tarea específica de obispos nos pone ciertamente en la tarea de reflexionar....”
- b) Presentación el esquema hermenéutico-textual de la DSI: “Si bien miramos la historia real, hemos de hacerlo desde una luz propia y específica, que es la del Evangelio (...) hace[mos] memoria del pasado, para demorar algo más nuestra atención en el presente y para poder presentir, en la medida de lo posible, el futuro”.
- c) Establecimiento los términos del contrato de lectura: “Hacemos partícipes a los ciudadanos de nuestras reflexiones, para que se traduzcan en forma del diálogo”

En efecto, la integración originaria de la introducción en la sección histórica es el motivo por el cual la reflexión metatextual se encuentra especialmente centrada en el *Ver* y, en menor medida, en el *Obrar* posterior. Este rasgo de la primera redacción se mantuvo hasta el cuarto borrador. Notemos que esta redacción original enfatizaba una de las novedades introducidas por ICN en la tradición discursiva del magisterio católico al detenerse en lo que hemos visto era categorizado como *análisis* histórico. De esta manera, el mismo movimiento de P que desestimaba la demanda de un análisis histórico de la Argentina integrado al teológico en la reflexión metatextual del *Obrar* quita de la introducción el desarrollo de la justificación de ese análisis.

Ahora bien, durante el proceso de la segunda redacción, atestiguado en B2, los editores del documento deciden modificar la superestructura formal, agregando una Introducción y una Consideración final. Este es el lugar de desarrollo de

*reconciliación* que, a diferencia de las Orientaciones para la Acción, no se dirige a los cristianos sino a todos los argentinos. Ambas secciones son solidarias entre sí en tanto representan el lugar retóricamente reservado para el discurso emotivo –por oposición al discurso razonado de la argumentación (cfr. Barthes 1970)- en el que la apelación al destinatario es central.

La autonomización de la *Introducción* se lleva a cabo mediante dos procedimientos, aplicados en el siguiente pasaje:

(2) Una meditación que versa sobre un pueblo nos lleva ineludiblemente a hacer memoria del pasado, para demorar algo más nuestra atención en el presente y para poder presentir, en la medida de lo posible, el futuro. Un pueblo, en efecto, no se agota en las actuales generaciones.

Tarea, sin duda, difícil, que con frecuencia no lleva a juicios ciertos y a evaluaciones decisivas sobre el pasado, sino tan solo a interrogantes. Pero también los interrogantes sirven si no para decidir de la verdad objetiva de lo ocurrido en el pasado, sí para prevenimos y orientarnos en la construcción del futuro.

Hacemos ahora partícipes a los ciudadanos de nuestras reflexiones, para que se traduzcan en la forma del diálogo. Este ejercicio de paciencia, que es el diálogo, nos obligará a expresas con lealtad nuestro pensamiento, nos otorgará el mérito de haberlo expuesto a las objeciones de los demás y nos permitirá descubrir la verdad contenida en reflexiones y opiniones ajenas. (Cfr. Pablo VI, Eccelsiam [sic] Suam) (B1 A2 F1)

En primer lugar, el lector-editor de B2 A2 divide este párrafo en dos partes según su funcionalidad e invierte su orden: el último párrafo (“Hacemos ahora partícipes...”) es re-numerado “2” y los primeros dos (“Una meditación... construcción del futuro”) son desplazados como “3” y, con una flecha manuscrita en marcador rojo, enviados al final del texto, bajo el subtítulo “La época española”.

Al mismo tiempo, Lucio Gera inserta un pequeño folio mecanografiado que, mediante el recurso de la reiteración léxica, establece relaciones de cohesión “Diálogo que nos sentimos obligados a orientar...”.

Notemos que, tanto en B1 como en B2, se respetaba la estructura canónica de la introducción que hemos señalado más arriba. Sin embargo, al decidir que sería independiente de la sección histórica, el editor de B2 decide desplazar la reflexión metalingüística, focalizada en la operación del *Ver*, y desarrollar la especificación del contrato de lectura.

Mientras que en la primera redacción se dirigía a todos los ciudadanos, la segunda distingue a “la población entera del país” y a “las autoridades

gubernamentales” mediante una adaptación del discurso de Juan Pablo II al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede del 12 de enero de 1981, indicado en una marginalia manuscrita de B2 A2 F1 y en el final de la adición inserta (“se adapta Adaptación del texto de Juan Pablo II...”), tomado de uno de los números, por entonces más recientes, del *Osservatore Romano*.

La variación tiene motivaciones que no son formales sino que, en buena medida, traducen una demanda de la TP de interpelación emotiva al gobierno militar. En este sentido se puede comprender las reformulaciones sucesivas formuladas sobre la base del texto papal:

<b>Discurso al cuerpo diplomático (JP II, 12-1-81)</b>	<b>Abrochado inserto, B2 A2 F1</b>	<b>B2 A3 F1</b>	<b>P 2</b>
por otro lado, los representantes y los responsables de la vida institucional de cada país, las autoridades gubernamentales, con quienes he podido celebrar en cada ocasión encuentros y conversaciones útiles.	por otra parte, los representantes y los responsables de la vida institucional del país, las autoridades gubernamentales, con quienes hemos podido tener encuentros y conversaciones útiles	Se dirige también a los representantes y a los responsables de la vida institucional del país, con quienes hemos mantenido encuentros y conversaciones útiles. <amplias y francas, comprensivas pero no complacientes.>	Se dirige también a sus representantes y a los responsables de la vida institucional del país, con quienes hemos mantenido encuentros y conversaciones amplias y francas, comprensivas, pero con libertad evangélica.

La fuente original contenía el sintagma “las autoridades gubernamentales” como aposición explicativa de “representantes y responsables de la vida institucional”, recurso sintáctico que, al mismo tiempo, llevaba a cabo una designación referencialmente unívoca: los obispos se dirigen a los miembros del gobierno militar. Al mismo tiempo, el redactor del folio inserto en B2 A2 reprodujo los “encuentros y conversaciones útiles” que, con un sentido relativamente amplio en el caso del discurso papal, adquirirían límites interpretativos más precisos en el caso del episcopado, tanto por las reuniones periódicas de la Junta militar con la Comisión de Enlace del episcopado<sup>16</sup> como por los encuentros entre el presidente de la CEA y el

<sup>16</sup> Cfr. Capítulo 2 de esta tesis. Esta alusión fue rápidamente recuperada por algunos medios de prensa; cfr. *infra* 3.1.

presidente *de facto*. B2 A3 elimina la designación explícita de “las autoridades gubernamentales”, que pertenece al tipo de referencias que no son habituales en el discurso episcopal, pero –dentro de un campo referencial de límites menos precisos– aumenta la apuesta de los encuentros y conversaciones aludiendo polémicamente a enfrentamientos entre el episcopado y el gobierno, particularmente al calificarlas de “francas” y “no complacientes”. P, por último, lleva a cabo una última abstracción, sustituyendo “no complacientes” por “con libertad evangélica”. Este último sintagma, que reemplaza una formulación negativa por una positiva, abstrae aún más la polémica aludida, cuya única huella es, ahora, el conector adversativo “pero”.

El otro componente que se introdujo en B2, y que también se convirtió en obligatorio dentro del género en la tradición discursiva de la CEA, fue la *Consideración Final*. Al igual que la *Introducción*, ésta es redactada a partir de un desplazamiento pero, en este caso, el pasaje tomado fue el final de la sección *Fundamentos Doctrinales*. Hemos señalado más arriba la indicación metatextual dirigida a los redactores que señalaba que el pasaje podía ser o bien un esquema general para el obrar o bien el final de la sección doctrinal; de cualquier modo, allí se dictaminaba que el apartado sobre *reconciliación* habría de permanecer en Fundamentos doctrinales. Se trata de un caso interesante que muestra motivaciones políticas en el origen del plan textual.

¿Por qué motivo los editores de B2 decidieron ignorar ambas sugerencias y utilizar este fragmento para elaborar el final del documento, una de las partes más importantes? Analizado en B1, es decir, en la posición ocupada originalmente dentro del *Ver*, la esquematización de este fragmento era anómala, puesto que introducía la presencia de los sujetos de la enunciación en posiciones que, en principio, corresponderían a la tercera persona. Podemos comparar dos fragmentos semejantes desde el punto de vista semántico pero completamente diferentes desde el punto de vista enunciativo:

La nación, pasando por una integración latinoamericana, busca integrarse de modo adaptado a la evolución de la historia (B1 A3 F22)

Pertecemos a un tiempo que ve nacer las integraciones regionales. Además, nuestra generación ve refluor el anhelo de una América Latina unida, sueño de nuestros próceres (B1 A3 F23)

El tema de la integración regional es considerado, en la segunda cita, como un anhelo que compromete a los obispos con sus destinatarios, los argentinos, en un nosotros inclusivo que no es posible encontrar en el resto de los Fundamentos doctrinales.

Toda la sección “D. Consideración Final” de la segunda parte, en B1, reproduce en sí misma, y en escala micro, los componentes inicial y final del esquema de la DSI:

*Ver*: “Constatación histórica: Pertenece a una generación inquieta y desconcertada: por ser testigo de que la Nación, desgarrada por divisiones (...) perpleja ante diversos caminos, con marchas y contramarchas, ha demorado su propia marcha”

*Obrar*: “Tareas que hay por delante, si se quiere reconstruir la Nación (...) Estamos ante la tarea de reconstruir (o fortalecer) la Nación (...) Para aunar fuerzas y tener una aspiración común, que nos congregue y fortalezca, es necesario establecer convergencias nacionales” (subrayado en el original)

¿Por qué, entonces, no fue integrada en la Tercera parte- Pautas operativas / Orientaciones para la acción? Porque los destinatarios interpelados por esta consideración final no son los cristianos; no se trata de un llamado a la acción a los cuadros propios sino a todos los argentinos. De esta manera, poseía una esquematización inadecuada para la sección doctrinal -por comprometer a los locutores y los destinatarios en una acción común-, pero también era anómala para la sección *Obrar* -por realizar una interpelación demasiado amplia-. Por este motivo los editores de B2 decidieron no eliminar este pasaje sino desplazarlo a un lugar clave de la estructura textual que incluso se vieron en la obligación de crear para la ocasión.

¿Por qué era difícil darle una ubicación? Porque su función era relativamente inédita: ofrecer una fundamentación teológica de la democracia como práctica política. Era una demanda relativamente inédita que exigió una forma textual relativamente nueva: por ese motivo se autonomizaron las conclusiones, como palabras finales, redactándose en base a este texto que, originalmente, era la Consideración final de la sección doctrinal. Aquí se encuentra, entonces, el tema de la *reconciliación*, que fue conscientemente quitada de la sección doctrinal para ser el eje central de la Consideración final.

La *Reconciliación* pareciera no encontrar un lugar en este esquema. Quizás porque no puede desprenderse armónicamente ni del *Ver* ni del *Juzgar*. Quizás

porque, como acción a realizar, supera las posibilidades de los destinatarios católicos. Por último, es probable que no tuviera, en 1981, un contenido concreto todavía. Como veremos en el Capítulo 9 de esta tesis, la reconciliación nacional era más una expresión de deseos que una propuesta de acción concreta y, en tanto tal, apelaba más al *convolver* que al *convencer* (Barthes 1970), función más adecuada para la exhortación final retórica que para el discurso razonado del desarrollo del documento.

### **3. Efectos de reconocimiento**

Las diversas redes de circulación de ICN, por sus condicionamientos específicos, documentan efectos de reconocimiento diferentes. En este sentido, no hay que olvidar que, aún considerados analíticamente desde esta posición dentro del amplio proceso de semiosis social, son también discursos producidos en condiciones específicas. De esta manera, responden también a sus propias reglas y estrategias, lo cual explica que no todos los discursos fueran igualmente sensibles al reconocimiento de las mismas demandas.

En el caso de la Multipartidaria, por ejemplo, que se apropió de las demandas de democratización y reconciliación de ICN para fundar o justificar su acción política, era improbable que se detuviera en la estructura hermenéutico-textual y la tradición discursiva, puesto que no se ubicaba en ese ámbito específico ni era funcional a su estrategia.

Esto no debería hacernos suponer de antemano que sólo en los medios confesionales se detectaría como relevante la demanda que hemos analizado en este capítulo. Como veremos a continuación, su reconocimiento se produjo también en la prensa gráfica no confesional, evidenciando la participación de estos actores de redes cercanas –por afinidad o por oposición– a las del grupo productor o, incluso, a las de aquellos obispos que mitigaron o desplazaron algunos de los contenidos demandados.

#### **3.1. La demanda reconocida**

El reconocimiento de una demanda no significa su aceptación; sí da testimonio, al menos, de cierta cercanía entre los actores que, a favor o en contra, son capaces de identificarla.

En pocos casos se observa un reconocimiento explícito del esquema hermenéutico-textual de la DSI que se encuentre dado como presupuesto. Esto es lo que sucede en la nota del sacerdote José Ramón Ceschi en una revista confesional,

como *Actualidad Pastoral*, donde la alusión descansa sobre la suposición de saberes compartidos con el destinatario:

Así como Juan Pablo II sabe plantarse en medio del mundo y proclamar, para todos, los valores supremos de Dios y del hombre, los obispos argentinos quieren ubicarse en el corazón de la realidad nacional y, a la luz del Evangelio, ver, juzgar, actuar lo que consideran el mejor servicio a la Nación (“Para entender bien el discurso episcopal”, *Actualidad Pastoral*, agosto-octubre de 1981)

El autor, sin embargo, periodista católico y uno de los impulsores de la Renovación Carismática Católica (RCC) en la provincia de Corrientes, no reconoce explícitamente otra tradición discursiva que la de Juan Pablo II, el papa al cual –en aquel entonces- la RCC debía su incipiente reconocimiento oficial (Soneira 2001<sup>17</sup>). De este modo, reconociendo el esquema, no reivindica la misma tradición discursiva - con su correspondiente tradición creyente- que la TP.

En el caso del periodista José Ignacio López, que efectuara el seguimiento en el diario *Clarín*, encontramos claramente un caso de reconocimiento e identificación del locutor con las demandas efectuadas *por el grupo productor*, articulando redes de sentido que no se encontraban presentes –o que se encontraban mitigadas- en el texto publicado.

En primer lugar, López comparte la misma concepción sobre la teología que se encontraba atestiguada por a) la motivación del documento en los problemas sociales, históricos y políticos (presentes en B2-B4 pero no en el texto publicado), b) el carácter hermenéutico de la estructura textual y c) el estatus de *análisis* de la sección histórica, integrándola al análisis teológico propiamente dicho. Pero, al escribir en un medio no confesional, adopta un discurso explicativo al respecto.

En efecto, los dos primeros rasgos se encuentran presentes en un artículo de opinión del 7 de julio de 1981:

[ICN] Se trata, en definitiva, de un esfuerzo por mostrar cómo la especulación teológica *no constituye una veta para el escapismo o la alienación*, sino, por el contrario, *un método para discurrir sobre la realidad*, desde los principios más hondos de la razón y de la fe (“La propuesta de reconciliación”, *Clarín*, 7/7/81; destacado en el original)

---

<sup>17</sup> Precisamente en 1981 se instalaba en Roma la International Catholic Charismatic Renewal Office y, en mayo del mismo año, Juan Pablo II había recibido en cinco oportunidades a participantes de la IV Conferencia Internacional de Dirigentes de la RCC. Cinco años después, el 18/5/86, publicó su encíclica sobre el Espíritu Santo, fundamento magisterial de la RCC (datos tomados de Soneira 2001)

El segundo, que versa específicamente sobre la estructura hermenéutico-textual del documento, recupera parcialmente la demanda realizada según su forma publicada, con una definición cronológica de *historia* como proceso acabado de un tiempo pretérito, pero incorporando la operación del *ver* en la categoría *análisis*:

Siguiendo el criterio que adoptaron en la Conferencia de Puebla los obispos latinoamericanos (...) la primera sección del documento contiene *un análisis de la historia y del pasado reciente* del país.

El tono doctrinal marcado se advierte en la segunda parte, de acuerdo con lo que se ha sabido, donde se actualizan *los principios de la doctrina social de la Iglesia* aplicándolos a diversas situaciones de la actualidad del país.

En la última de las partes, a la que se ha titulado “Orientaciones para la acción”, se exponen y fundamentan los aspectos principales que en adelante guiarán la acción pastoral de la Iglesia en el país (*Clarín*, 30/6/81; destacados en el original)

Desde el punto de vista de la tradición discursiva, la filiación con el *Documento de Puebla* justifica la presencia del *Ver* del documento, además de señalar la presencia del intertexto de DP, algunas de cuyas funciones estratégicas (en particular la condena a la *ideología* de la *Doctrina de la Seguridad Nacional*) no serían explotadas sino hasta algunos años más tarde o en redes sociológicamente mejor delimitadas. Al exponer la sección correspondiente al *Juzgar*, se filia explícitamente los contenidos doctrinales con la Doctrina Social de la Iglesia (DSI)<sup>18</sup>, mostrando el funcionamiento del esquema hermenéutico-textual a través del verbo *actualizar*, el cual vincula la doctrina intemporal con su situación concreta de uso, explicitando los mecanismos de “deixis político-religiosa” que subyacen a la producción teológica de la DSI, más particularmente a la corriente de la Teología del Pueblo<sup>19</sup>. Por último, el aspecto correspondiente al *Obrar* se restringe al campo exclusivamente pastoral y eclesiástico. Llama la atención, al respecto, los niveles de destinación atribuidos al documento en correlación con la estructura paratextual del artículo, puesto que todo ICN es caracterizado como una apelación a la acción de los

---

<sup>18</sup> En un artículo anterior, durante el desarrollo de la Asamblea Plenaria, López enumeraba una serie de antecedentes que se corresponden claramente con la tradición discursiva de la TP: “Será algo así, se señaló, como un documento “*post-Puebla*”, denominación (...) que *intenta definir que el texto en elaboración procurará asentar los principios y orientaciones surgidos en la última asamblea plenaria del Episcopado latinoamericano (...) a la realidad argentina (...)* [subtítulo: *Antecedentes*] Hace más de una década, los obispos argentinos dieron a conocer un extenso documento sobre las conclusiones logradas en 1968, en Medellín (...) dando origen a lo que comúnmente (...) se conoce como *Declaración de San Miguel (...)* el documento (...) tiene sus antecedentes en (...) la declaración *Evangelio, Diálogo y Sociedad* (*Clarín*, (“Se inicia la asamblea episcopal”, *Clarín*, 4/5/81, 6; destacado en el original)

<sup>19</sup> Remitimos, al respecto, al capítulo 7.



argentinos en el titular, pero luego restringe la interpretación de la correspondiente sección de la estructura genérica a los católicos. De este modo, mientras que el titular recoge la demanda de *reconciliación*, destinada al contrato de lectura más amplio, el cuerpo del artículo se centra en las *Orientaciones para la acción* que, como hemos visto, restringe el destinatario a los católicos.

En el caso de *Criterio*, encontramos explicitado el esquema de la DSI:

El documento tiene una estructura tripartita que sigue el esquema clásico de ver (nuestra historia), juzgar (fundamentos doctrinales) y actuar (orientaciones para la acción). (...) Siguiendo el ejemplo de Puebla, los obispos comienzan su análisis con una breve consideración histórica (...) En esta tarea, que no reconoce precedentes y para la cual no contaban con el auxilio del magisterio universal de la Iglesia, los obispos asumen los mayores riesgos porque no son historiadores profesionales, y los apuntes que efectúan sólo trazan un fresco incompleto de la realidad (...) La segunda parte, titulada *Fundamentos doctrinales*, contiene las reflexiones más profundas y los planteos más sugerentes (...) El documento concluye con unas *Orientaciones para la acción* que retoman de un modo bastante genérico, y distinguiendo las obligaciones de los pastores y de los laicos, principios expuestos anteriormente. Y cierra con una *Consideración final* que explicita las condiciones de una verdadera reconciliación entre los argentinos (“La palabra de nuestros obispos”, *Criterio*, N° 1864, 23/7/81; destacados en el original)

En este caso, la revista *Criterio* reconoce y explicita claramente la tradición discursiva de ICN, al menos en la vinculación con DP, y el esquema hermenéutico-textual sobre el cual está organizado. Asimismo, también reconoce el gesto fundacional de la sección histórica del documento pero, sin embargo, le niega legitimidad teológica al designarla como “breve consideración histórica”, “apuntes” y “fresco”, identificándose por lo que denominamos el paradigma de la *visión* histórica por contraposición al *análisis* histórico. Esta diferencia conceptual se encuentra reforzada por su oposición a los contenidos de esa sección, en particular porque *Criterio* realizará una defensa del liberalismo.

### 3.2. La demanda no reconocida

En *La Prensa*, en cambio, no hay un reconocimiento del esquema hermenéutico-textual de la DSI, sino que la estructura tripartita del texto es tomada descriptivamente en su singularidad. Así, en una de las notas de Iglesias Rouco previas a la publicación la sección correspondiente al *Ver* no es designada como *análisis* sino como *reseña*, coincidiendo –al menos formalmente– con la sustitución de *análisis* por *panorama* en el pasaje al texto publicado:

El documento se dividirá en tres partes. En la primera, de carácter esencialmente histórico, la asamblea reseñará la presencia y la labor de la Iglesia en el país, a partir de la época de la colonización (...) Por esta vía se trataría de darle al documento la dimensión de un balance general, sobre el cual se fundamentaría el segundo capítulo, de proyección doctrinal, en el que se expondrían las obligaciones morales y los derechos de “la persona como fin divino” (“La Iglesia apoya la ‘participación’ política”, *La Prensa*, 6/5/81)

La segunda parte no es designada con una categoría, sino que recibe la atribución “de proyección doctrinal”, restringiendo este aspecto a “las obligaciones morales y los derechos de ‘la persona como fin divino’”, selección sobre la que luego construirían como tópico general el de los derechos humanos.

El artículo correspondiente a la publicación del documento, sin embargo, no se hace eco de estas descripciones textuales, sino que apenas enumera las secciones del índice del documento, deteniéndose especialmente en los de *La comunidad política*. En suma, aunque reconozca la macroestructura del documento, no hay en *La Prensa* un reconocimiento de la demanda de adscripción de ICN a la DSI ni de su esquema hermenéutico-textual; de hecho, la misma redacción de este pasaje es poco cuidada:

La primera [parte], dedicada a “Nuestra historia”, comienza por referirse a la época española, a la independiente y a los últimos tiempos.

La segunda, destinada a la exposición de los “Fundamentos doctrinales”, se ocupa de La persona humana; La comunidad humana; La comunidad nacional. Ésta última atiende a distintos temas, como: La Nación como realidad cultural y entidad política; El bien común; Igualdad y participación; El orden político-social; El orden económico-social; Problemas educacionales e Iglesia y sociedad política.

La tercera parte contiene las “Orientaciones para la acción”, divididas en “Proposiciones para los pastores y agentes de pastoral” y “Proposiciones para los laicos”.

Finaliza el documento con la “Consideración final”, resumida al comienzo de esta crónica. (“La violencia guerrillera enlutó a la Patria”, *La Prensa*, 1/7/81, p. 13)

### 3.3. El reconocimiento polémico

La no designación de la primera sección como “análisis” puede responder, o bien al desconocimiento de las redes de sentido asociadas a las redes del catolicismo posconciliar, o bien a una posición polémica adoptada contra esas redes. El caso de Iglesias Rouco ilustra claramente la primera opción, y sus efectos de reconocimiento se encuentran vinculados más directamente al registro político que al de las tradiciones discursivas en el campo católico. Otros actores, como la revista *Cabildo*, reconocen la existencia de la demanda y le niegan legitimidad:

El documento en cuestión persigue una aplicación o una explicitación del famoso, controvertido y controvertible Documento de Puebla (que, obviamente, no constituye doctrina social obligatoria de la Iglesia) en el que, a su vez, recoge la doctrina –edulcorada– del tétrico Medellín. Esta observación sirve para detectar el espíritu y, además, la orientación del mensaje de la Conferencia de Obispos (...)

casi toda la parte introductoria que se dedica a historiar el período español y donde se vuelcan afirmaciones gratuitas o, al menos, discutibles y que, además, en poco contribuyen a elucidar nuestra situación actual como ‘comunidad nacional’ (“¿La voz de la jerarquía es la voz de la Iglesia?”, *Cabildo*, 28/7/81, 7-8).

De esta manera, encontramos que *Cabildo* participa de la red de J. I. López al reconocer, efectivamente, la tradición discursiva cuya adscripción demandaba el grupo productor. Sin embargo, por su posición enfrentada, le niega legitimidad en dos de las dimensiones que hemos analizado en este capítulo: a) deslegitimando los documentos de Medellín y Puebla y, en general, la tradición de la Doctrina Social de la Iglesia<sup>20</sup>; b) rechazando el carácter de *análisis* histórico de la primera parte y utilizando, como designación alternativa, “parte introductoria”, aún a despecho de la superficie textual que distingue, paratextualmente, la “Introducción” de “Nuestra historia”.

Más allá del reconocimiento –por identificación o por polémica– o el no-reconocimiento de los índices de genericidad y la tradición discursiva de la DSI, es importante destacar aquí que en todos los textos se reconoce el doble nivel de destinación del documento. De este modo, en ellos se encuentra en las *Orientaciones para la acción* el interlocutor del laico católico y, en la *Introducción* y la *Consideración final*, el destinatario de los argentinos. También varía el tipo de acción atribuida al documento: en el primer caso, una acción pastoral; en el segundo, una acción política:

#### 4. Nota sobre el carácter polémico del método Ver-Juzgar-Obrar

El carácter polémico de la estructura hermenéutico-textual de la DSI es lo que justifica, por una parte, que la consideremos como una demanda y no como un dato más del dispositivo discursivo del episcopado. Por otra parte, ello explica las

---

<sup>20</sup> En cambio, reivindica el magisterio preconciiliar, privilegiando el decimonónico: *Quanta Cura* (1864), de Pío IX; *Diuturnum Illud* (1881), *Immortale Dei* (1885) y *Libertas Praestantissimum* (1888), de León XIII; *Notre Charge Apostolique* (1910), de Pío X. Es notable e ilustrativa la omisión, en el caso de León XIII, de la *Rerum Novarum* (1895), que es considerada la primera encíclica de la Doctrina Social de la Iglesia.

variaciones analizadas y la existencia de diferentes posicionamientos, dentro del espacio del catolicismo, respecto suyo (que hemos reseñado al comparar la variación en la designación del *Ver* como *parte introductoria o análisis histórico*).

Esta polémica se encuentra presente aún en el día de hoy. La V CELAM, celebrada en Aparecida, Brasil, en mayo de 2007, suscitó algunas dudas y debates acerca, precisamente, del uso de esta estructura. Así leemos en un blog reciente, publicado durante la celebración de la Conferencia:

En política eclesial “ver - juzgar - obrar” se sobreentiende como una metáfora tendiente a darle mayor poder al laico y al compromiso social. (...) Los críticos ven en el método un relativismo implícito, como si la verdad pudiera ser elaborada mediante consensos obtenidos a través del proceso “ver -juzgar- obrar”. Muchos ven también en el eslogan “ver -juzgar-obrar” superponerse una espiritualidad “horizontal” asociada a la Teología de la Liberación.

Estas sensibilidades están, efectivamente bastante vivas en Aparecida. Harold Segura un observador protestante de la Conferencia del CELAM, escribió que el método “ver -juzgar -obrar” había sido incorporado en una de las reuniones preparatorias de los documentos y luego formulado en clave más Trinitaria, en una versión posterior (“ver con los ojos del Padre, juzgar invitado por el Hijo y obrar bajo influencia del Espíritu”) y en el último borrador, dijo Segura, ya no está explícitamente incluido. Informó que él lo planteó en una de las discusiones en un grupo pequeño pero que un viejo obispo brasileño le dijo que: “ver -juzgar- obrar” es la Teología de la Liberación... y desafortunadamente nadie la quiere aquí” (Allen JR 2007)<sup>21</sup>

Queda, entonces, un amplio camino de investigación acerca de los diversos modos de apropiación, uso y/o impugnación de esta forma de afiliación político-religiosa en América Latina, a cuyo conocimiento esperamos haber contribuido con este capítulo.

---

<sup>21</sup> “Sobre la perdurable herencia de la Teología de la Liberación”, de John L. Allen JR, que la vincula expresamente con ese método: [http://desclasificada.blogspot.com/2007\\_05\\_01\\_archive.html](http://desclasificada.blogspot.com/2007_05_01_archive.html).