

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

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

Tomo II

Autor:

Bonnin, Juan Eduardo

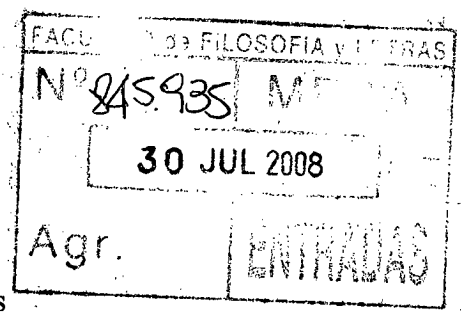
Tutor:

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 II**

## Capítulo 6 - El Pueblo como sujeto político-religioso y la demanda de una Iglesia popular

### 1. Pueblo y populismo en los discursos político-religiosos

El lexema *pueblo* forma parte del vocabulario político moderno al menos desde el siglo XVIII. En estos dos siglos, ha sido empleado en diversos sentidos, a veces complementarios, a menudo contradictorios. Para el caso del catolicismo posconciliar argentino, *pueblo* y *popular* eran categorías que podían ser adscriptas, interdiscursivamente, a redes particulares, asociadas a la renovación eclesiológica posconciliar (con el concepto de “Pueblo de Dios” de la encíclica *Lumen Gentium*) y al peronismo como forma política.

Esta doble filiación del concepto supuso, para el movimiento identificado con la Teología del Pueblo (TP), críticas provenientes de sectores políticamente enfrentados entre sí pero que compartían presupuestos ideológicos acerca de la política y el rol de las *élites*<sup>1</sup>. En efecto, del lado de la Teología de la Liberación (TL) se criticaba el concepto de *pueblo* por oposición a *proletario*, negando el carácter totalizante del primero en la oposición entre masividad y cristianismo. Así resume M. González (2005) las críticas de J. L. Segundo (1975) al concepto de *pueblo* de la TP:

El cristianismo y las masas son incompatibles. Por eso, el cristianismo occidental que optó por ser una religión de masas, ha vivido traicionando el Evangelio. Sólo las minorías transgreden, renuncian y se comprometen. La aplicación de sus posiciones [del marxismo europeo] a América Latina lo lleva a afirmar que la religiosidad popular latinoamericana tiene una calidad evangélica sumamente baja (González 2005: 114)

Más específicamente, Segundo –y, con él, gran parte del marxismo sociológico– cuestiona la “capacidad liberadora” del *pueblo* peronista precisamente por su carácter totalizante que, en términos sociológicos, se traduce en un movimiento policlasista (Politi 1992: 320-322; Martucelli y Svampa 1997).

<sup>1</sup> En efecto, la TP, según M. González, “surgirá, entre otras cosas, con la intención programática de superar las concepciones de estas realidades defendidas por Braun y Briancesco, por considerarlas ‘liberales’, elitistas y dualistas” (González 2005: 122)

De otro lado, las críticas de Briancesco (1973) y Braun (1974), producidas desde la revista *Criterio* en una posición que denominaríamos, en principio, del *catolicismo liberal*, le cuestionan

el uso acrítico de nociones y teorías de la ciencia social: dependencia, liberación (...) una negación de la auténtica universalidad del hombre (...) y, así, una reducción de la problemática humana a sus dimensiones políticas y socioeconómicas (...) la subordinación de la fe a una moda pasajera o a un proyecto socio-político que, además, sería inviable o no deseable” (Politi *Ibid.*: 318)

Como vemos, tanto “por derecha” como “por izquierda”; desde el *liberalismo* o desde el *socialismo*, la TP era impugnada con argumentos contradictorios entre sí. Sin embargo, todas estas críticas confluían en una misma calificación: “cristianismo populista” (Briancesco 1973: 703), “espontaneísmo populista” (Segundo 1975: 264).

Esta “acusación” de populismo, heredada de las corrientes conservadoras, liberales y socialistas en Europa y el propio sub-continente latinoamericano, define precisamente el eje de nuestro análisis. En efecto, en este capítulo nos detendremos en la demanda elaborada por el grupo productor al episcopado para que éste asumiera un discurso *populista*, no en el sentido manipulador y simplista asignado por sus críticos, sino como modo de instaurar discursivamente una identidad social configurada, simultáneamente, por la experiencia del peronismo en la Argentina y la renovación eclesiológica del Concilio Vaticano II. Esta demanda, argumentaremos, se desarrolló en tres procedimientos: a) la demanda de adscripción a la eclesiología del *Pueblo de Dios*; b) la demanda de reconocimiento del *pueblo* como sujeto político; c) en virtud de las dos anteriores, la demanda de identificación del locutor episcopal con el colectivo *pueblo* o, en otros términos, la demanda de una *Iglesia popular*.

Consecuentemente, al considerar las variaciones sufridas en el texto publicado, el criterio cuantitativo de frecuencia o cantidad no será relevante para explicar la diferencia ideológica en nuestro *corpus*: ni los obispos variaron masivamente el uso del lexema *pueblo* ni el grupo redactor lo utilizó masivamente para vehiculizar sus demandas. La pregunta, entonces, es por las posiciones infrecuentes en las que los redactores hicieron un uso –en alguna medida- excepcional del lexema como vehículo de una demanda y,



simultáneamente, que fueron percibidas como tales —en su infrecuencia, en su carácter cuantitativamente despreciable— por los obispos que, con sus modos, intentaron restringir el espacio de reconocimiento de estas instancias. Como veremos en el final del capítulo, esta restricción no fue en todos los casos efectiva, sino que actores ubicados en redes particulares produjeron efectos diversos de reconocimiento de estas demandas que van desde la identificación hasta la impugnación por *heréticas*.

## **2. *Pueblo* como concepto teológico-político**

El concepto de *Pueblo* es un típico ejemplo de concepto político-religioso. En él se conjugan, al menos como lo reconoce la TP de L. Gera, dos de los elementos que hemos destacado como centrales en sus trayectorias: el Concilio Vaticano II y el peronismo:

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 sociedad, los ciudadanos (...) es un lenguaje liberal y más de los radicales, por ejemplo, ¿no? (Entrevista con L. Gera)

Es fundamental, entonces, comprender la formulación de estas demandas en el marco de un programa integral, que buscaba la superación de oposiciones epocales como fe y religión; palabra y sacramento; evangelización y liberación; anuncio de la fe y promoción humana; compromiso espiritual de vida eterna y compromiso político en la vida histórica (González 2005: 97)

Como hemos señalado en los capítulos iniciales de esta tesis, estas oposiciones fueron también desafiadas, a lo largo del siglo XX, por otras opciones político-religiosas: en el dispositivo del catolicismo integral de la década de 1930, en las agrupaciones católicas antiperonistas de los años cincuenta, en los diversos sectores peronistas durante los sesenta y setenta, en los grupos vinculados al marxismo en el mismo período.

En el caso de Lucio Gera y la red que lo reconocía como mentor, el terreno común para esta superación era el del *pueblo* entendido como *sujeto de una cultura* —y, en tanto tal, sujeto / agente histórico:

Pueblo-nación es una comunidad de hombres reunidos en base a la participación en una misma cultura y que, históricamente, concretan su cultura en una determinada voluntad o decisión política (Gera 1976: 104)

Este *pueblo* se caracteriza por una dimensión fundamental: la religiosa. Ésta es previa a las instituciones y las iglesias, y se presenta como un núcleo irreductible presente en *toda cultura*:

Es a este núcleo, simbólico, religioso-cultural de un pueblo donde ha de alcanzar la evangelización y donde la iglesia ha de implantar la fe (*idem*: 119)

Llegados a este punto, podríamos concluir que –implícitamente– es posible reconstruir una oposición entre fe y religión; entre iglesia y pueblo; entre religión y cultura. Esta conclusión, sin embargo, sería errónea, puesto que –dado que la cultura es una realidad histórica– en América Latina nos encontraríamos frente a una *integración*, una *identificación* entre Fe y Cultura producida durante el momento de la Conquista de América. Como lo resume M. González (2005: 196),

En el caso de América Latina, la evangelización ha llegado a las raíces de la cultura de sus pueblos. Por esto, nuestro autor [L. Gera] considera que los pueblos latinoamericanos son substancialmente cristianos

Y, de manera aún más explícita, S. Politi afirma:

Cuando la fe se incultura totalmente, es decir, no sólo comienza a ser vivida por algunos de los miembros de ese pueblo de una manera inculturada, sino que se incorpora al núcleo fundante, el *ethos* (...) entonces la cultura misma se vuelve cultura creyente (...) *Si un pueblo –como tal– tiene fe, entonces es también Pueblo de Dios*. Seguirá siendo pueblo secular, autónomo, sujeto histórico y político, pero su misma historia será ‘historia de la salvación’ (Politi 1991: 281; el destacado me pertenece)

Esta integración implica la

encarnación del Pueblo de Dios ‘en’ los pueblos, así como el Pueblo de Dios como sujeto histórico ‘entre’ los pueblos y la unión ‘entre’ el Pueblo de Dios y el mundo de los pueblos (...) Así se comprende la *catolicidad* del Pueblo de Dios en cuanto ‘*encarnación* del Pueblo de Dios en los pueblos (Scannone 1997; cursivas en el original).

Llegamos, en este punto, a una serie de términos en relación: cultura, pueblo, pueblo de dios, fe, religiosidad popular, evangelización. A pesar de que los actores

conciban la vinculación entre estos términos como indisociable en la realidad histórica latinoamericana, es posible distinguir –a los fines de nuestro análisis– dos designaciones diferenciadas: el lexema *pueblo*, por una parte, y el sintagma *pueblo de dios*, por la otra. Aún cuando sean concebidos a partir de una coincidencia histórico-cultural, la cita de Scannone señala una distinción analítica que habilita un análisis diferenciado de estas formas, que podemos denominar concepto *político* y concepto *eclesiológico*, ambos objetos integrados en la demanda y rechazados en el pasaje al texto publicado.

### 2.1. La eclesiología del *Pueblo de Dios*

La noción de *Pueblo de Dios*, que tiene una larga tradición, comenzó a ser recuperada en las dos décadas anteriores al Vaticano II, entre 1937 y 1962, junto con la noción de *sacramento radical* y en cierta tensión con la imagen de *cuerpo místico*. Las nociones de cuerpo y pueblo ayudaron a hallar *un equilibrio entre la realidad mística y la realización histórica de la Iglesia*. (Galli 2003)

Eclesiológicamente, el concepto de Iglesia como *Pueblo de Dios* se opone al de *Cuerpo místico* en tanto que propone una valoración histórico-cultural del Pueblo como condición de la evangelización. De este modo, no es la pluralidad de culturas de los pueblos la que tiene que cambiar y adoptar una unidad homogénea sino que es la Iglesia la que se *incultura*, insertándose *en* los pueblos (Politi 1991: 277 y ss.). Esto implica una concepción dinámica de la evangelización, puesto que no se trata de una acción unidireccional de *la Iglesia* hacia *el mundo*, sino de mutua influencia. Esto, también, introduce una relativización en la concepción de Iglesia, puesto que, en tanto *Pueblo de Dios*, también es legítimamente susceptible de cambios.

El texto publicado no aceptó –desde el punto de vista del uso de la designación– este posicionamiento teológico. Desde el primer borrador, la frase “La Iglesia, comunidad del pueblo de Dios” era uno de los subtítulos que desarrollaban “La comunidad humana”. El texto publicado, sin embargo, elimina la designación y la sustituye por una metáfora bíblica: “La Iglesia, fermento de la sociedad”.

Esta negativa al empleo del sintagma no es una impugnación de los contenidos del apartado sino del uso de la designación citada. Teniendo en cuenta la relevancia que tenía en el discurso de la TP, no deja de sorprendernos, por una parte, que sólo tenga una

mención en el borrador; por otra, que ella haya sido objeto de una sustitución. Desde el marco interpretativo que hemos construido aquí, esta ocurrencia —cuantitativamente despreciable— señala un lugar clave de inscripción de una demanda que el mismo grupo productor intentó adecuar al dispositivo del episcopado de modo tal que fuera aceptada. Y, aún así, fracasó.

En efecto, el grupo productor parece haber previsto la existencia de dificultades al respecto. Por este motivo en B2 encontramos algunas operaciones de adecuación:

**B2 A7 F10 (sobre fotocopia de B1)**

~~4.- La Iglesia, comunidad del Pueblo de Dios. <(-- Tachado vale)>~~

~~<95>-(72)K. Como Cristo es el hombre perfecto, la Iglesia, que es su Cuerpo Místico, es también la comunidad en plenitud a la que el Padre llama a todos los hombres.~~

La profunda y misteriosa unidad que el Espíritu de Cristo crea entre los *eristianos* <hombres>, se expresa en la vida de las virtudes, sobre todo de la caridad sobrenatural. <que ampara la altura y la fuerza de todo vínculo>

~~<96>-(73) Pero~~ *importa mucho decir que esta comunión revierte sobre la comunidad civil. La vida de la caridad y las otras virtudes cristianas se ejercitan en medio de la Nación y la benefician con su riqueza.*

El hijo de la Iglesia tiene la posibilidad y el deber de asumir su vida social con la vida de la gracia, para

**B4 A3 F6**

4) La Iglesia, comunidad de Pueblo de Dios

Como Cristo es el hombre perfecto, la Iglesia, que es su Cuerpo Místico, es también la comunidad en plenitud a la que el Padre llama a todos los hombres.

La profunda y misteriosa unidad que el Espíritu de Cristo creo [sic] entre los hombres, se expresa en la vida de las virtudes, sobre todo de la caridad sobrenatural que supera la altura y la fuerza de todo otro vínculo.

(96) *Importa mucho decir que esta comunión revierte sobre la comunidad civil. La vida de la caridad y las otras virtudes cristianas se ejercitan en medio de la Nación y la benefician con su riqueza.*

El hijo de la Iglesia tiene la posibilidad y el deber de asumir su vida social con la vida de la gracia, para

**P 75-76**

3.- *La Iglesia, fermento de la sociedad*

75. Como Cristo es el hombre perfecto, la Iglesia, que es su Cuerpo Místico, es también la comunidad en plenitud a la que el Padre llama a todos los hombres.

La profunda y misteriosa unidad que el Espíritu de Cristo crea entre los hombres, se expresa en la vida de las virtudes, sobre todo de la caridad sobrenatural, que supera la altura y la fuerza de todo otro vínculo.

76. Esta comunión revierte sobre la comunidad civil. La vida de la caridad y las otras virtudes cristianas se ejercitan en medio de la Nación y la benefician con su riqueza.

El hijo de la Iglesia tiene la posibilidad y el deber de asumir su vida social con la vida nueva de la gracia,

iluminarla, robustecerla.	purificarla, robustecerla.	iluminarla, robustecerla.	purificarla y robustecerla.	para iluminarla, purificarla y robustecerla.
La vida de la Iglesia se debe construir en un espíritu profundo que, respetando la autonomía de la sociedad temporal, la auxilie y, por medio de sus hijos, la consolide.	La vida de la Iglesia se debe construir en un espíritu profundo que, respetando la autonomía de la sociedad temporal, la auxilie y, por medio de sus hijos, la consolide.	La vida de la Iglesia se debe construir en un espíritu profundo que, respetando la autonomía de la sociedad temporal, la auxilie y, por medio de sus hijos, la consolide.	La vida de la Iglesia se debe construir de tal manera que, representando la autonomía de la sociedad temporal, la auxilie y, por medio de sus hijos, la enriquezca y consolide.	

Es notable, en la comparación de los textos, la continuidad que tuvo la formulación original del primer borrador, que llegó a ser reproducida, con muy pocas modificaciones, en el texto publicado.

¿Cuáles son las diferencias? En las operaciones manuscritas realizadas por el editor de B2 encontramos, al margen de cambios en la numeración y estilísticos, la sustitución de *crístianos* por *hombres* como pacientes de la acción del Espíritu Santo, la cual supone una variación fundamental entre la comunidad de los cristianos (es decir, la Iglesia como *Pueblo de Dios*) y la comunidad de los hombres (*los pueblos*). No tenemos evidencia textual suficiente como para suponer que se trate de un conflicto ideológico dentro del grupo productor. En cualquier caso, la variación es solidaria con otras presentes en el mismo borrador que predicán la religiosidad del pueblo, como en la siguiente adición manuscrita, en la sección Nuestra Historia:

Y lo que es peor aún, [el laicismo educativo] crea una división entre la cultura popular <que es religiosa,> y la cultura laicista.<de la escuela oficial> (B2 A2 F7)

Ambas lecciones fueron reproducidas en el texto publicado, lo cual nos permite inferir que esta concepción del pueblo como intrínsecamente religioso es parte de las representaciones compartidas entre el grupo productor y el episcopado y que fuera explícitamente enunciada por los escritos tanto de la Teología del Pueblo como de otras formas teológicas anteriores.

Esta sustitución, por otra parte, explica la omisión del conector adversativo “pero”, que ya no opondría dos orientaciones argumentativas diferentes. Desde ese punto de vista, el primer enunciado es un argumento que sostiene una conclusión del tipo de

“los cristianos deben vivir las virtudes en la comunión de la Iglesia”. Esta conclusión se sostiene en la oposición entre Iglesia y Mundo, por lo cual es polemizada mediante el conector que contraargumenta: “esta comunión revierte sobre la comunidad civil”. Al sustituir *ciudadanos* por *cristianos*, hay una identificación entre Iglesia y comunidad civil, Pueblo y Pueblo de Dios, que vuelve absurda la oposición. El rastro de esa contraargumentación, estilísticamente deficiente pero enfatizando la vinculación entre ambos términos, “importa mucho decir”, es entonces innecesario, y el texto publicado también lo omite.

Hay, entonces, un consenso compartido por el grupo productor y los obispos de la Asamblea Plenaria que supone la religiosidad específicamente *cristiana*<sup>2</sup> de “la comunidad civil”. ¿Por qué entonces la variación en el título del apartado? Porque éste evocaba explícitamente la eclesiología del Pueblo de Dios, lo cual implicaba tres tipos de consecuencias: en primer lugar, desde el punto de vista interdiscursivo, la evocación de un sintagma asociado a sectores heterodoxos como el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) y la Teología del Pueblo (esta última, como ya hemos señalado, identificada ella misma como *tercermundista*); en segundo lugar, desde el punto de vista léxico, la sustitución de una identificación entre Iglesia y Pueblo de Dios (susceptible, *via* TP, de identificarse con el Pueblo sin modificadores; cfr. *infra*, 4) por una distinción entre Iglesia y sociedad<sup>3</sup>; por último, en términos retóricos, y estrechamente vinculado a la anterior, la sustitución de la analogía entre *pueblo* y *pueblo de dios* por la metáfora *fermento*.

El editor de B2, sin dudas, intuyó que esta formulación programática daría lugar a *modos* negativos en la Asamblea Plenaria. El tachado original del título en B2, que en una segunda instancia fue restaurado, señala una duda y una posible intención de omitir el sintagma *Pueblo de dios*, presente en la redacción original de B1. En este sentido, es posible que la aposición “Cuerpo místico...”, que no cumple ninguna función argumentativa en el texto, fuera ofrecida como prenda de cambio para negociar la

---

<sup>2</sup> “No solamente podemos descubrir en esa religiosidad [popular] ‘semillas del Verbo’ (...) sino también elementos orgánicos de un verdadero cristianismo e impulsos y aspiraciones que nacen de la fe cristiana (...) La afirmación de la existencia de una auténtica fe cristiana en nuestros pueblos (...) nos parece el presupuesto fundamental para toda elaboración de un programa de acción pastoral” (Gera 1976: 122).

<sup>3</sup> Distinción implícita en el título original del documento y que fuera desconocida en su título definitivo.

inclusión del sintagma Pueblo de Dios. La negociación ofrecida por el grupo productor es, entonces, proponer la equivalencia –y no la oposición– de las concepciones eclesiológicas del Pueblo de Dios y del Cuerpo Místico<sup>4</sup>. El texto publicado, sin embargo, sustituyó el sintagma por “fermento de la sociedad”, recogiendo la inserción de la Iglesia en un colectivo pero sin especificar su historicidad.

En este sentido, el reemplazo de la *analogía* “Pueblo de Dios” por la *metáfora* “fermento” nos permite indagar en la retórica diferenciada, la *ideología retórica*, de ambas eclesiologías.

En efecto, la eclesiología del Pueblo de Dios funda su comprensión de éste en una analogía con el Pueblo en sentido amplio, de manera tal que

la Iglesia no es un pueblo culturalmente distinto, sino que se encarna en todos los pueblos y evangeliza sus culturas. “En la reinterpretación analógica éste es el momento de la disimilitud. La similitud aparece en otro aspecto: así como en un pueblo los hombres se unen *participando de la misma cultura como bien común* así en el PD se unen por la *participación del mismo Dios como Bien común a través de la fe*. Así como el 'espíritu' del hombre o del pueblo se expresa en su quehacer histórico-cultural así el 'Espíritu' que anima a la Iglesia cobra una expresión histórica y perceptible en el PD (Cf. G. Galli, art. cit., p. 102. En ese mismo contexto el autor alerta contra las figuras de un "nacionalismo eclesial" y de una "iglesia nacional"<sup>5</sup>)

Según establece Ch. Perelman (1976: 153 y ss.), la relación de equivalencia entre dos pares de términos que establece la *analogía* como procedimiento argumentativo tiene como función “aclerar, estructurar el tema gracias a lo que se sabe del foro, *lo que implica que el foro proviene de un dominio heterogéneo*, puesto que es mejor conocido que el tema” (Perelman 1976: 154; el destacado es nuestro). En el caso que nos ocupa aquí, estamos frente a una analogía que puede formularse como “Dios es al Pueblo de Dios lo que la cultura es al Pueblo”. Notemos que, en este caso, el *tema*, es decir, aquello que se debe explicar, lo constituye la Iglesia, mientras que el terreno compartido, que permite la explicación, es el Pueblo, una entidad histórico-política.

La metáfora “La Iglesia, fermento de la sociedad”, en cambio, remite a un tropo bíblico ya cristalizado. Perelman lo define como una *analogía condensada* gracias a la

---

<sup>4</sup> Se trata de una operación semejante a la atribución de “complementariedad” que realiza C. Galli (un teólogo de tercera generación, dentro de la TP; cfr. González 2005: 135 y ss.) en la cita con la que abrimos este apartado.

<sup>5</sup> Tomado del artículo de Scanonne.

fusión del tema y del foro, de modo tal que “la metáfora tomará la forma ‘A de D’, ‘C de B’, ‘A es C’” (Perelman 1976: 161). En este caso, la fusión metafórica de los dominios del tema y del foro se elabora sobre el modelo “C de B” a partir de la siguiente forma implícita:

“La Iglesia (A) es a la sociedad (B) como el fermento (C) es a la masa (D)”

La comprensión, necesariamente metafórica (Knoblauch 1999, Zonana 1999), de la Iglesia como realidad misteriosa es ofrecida a partir de dos dominios diferentes: en el primer caso, una entidad pre-existente a la misma Iglesia que la define a partir de una diferencia –formalmente– de escala; en el segundo, una entidad radicalmente diferente, del dominio de la química y del discurso fundador del mismo cristianismo.

La autonomía entre tema y foro, su motivación sólo morfológica, se fundamenta en un criterio cuali y cuantitativo: el fermento actúa unidireccionalmente sobre la masa para, cualitativamente, transformarla y, cuantitativamente, aumentar su tamaño (y que la masa sea masiva).

La analogía del Pueblo/Pueblo de Dios, en cambio, parte de la mutua implicación de ambas entidades por la participación de los hombres. Mientras que la analogía del Pueblo de Dios pone el acento en la unidad y la mutua transformabilidad entre ambos términos, la metáfora del fermento enfatiza el proselitismo y la irreductibilidad de la Iglesia a una comunidad humana.

Esta definición de la Iglesia, como opuesta al, y radicalmente diferente del, mundo<sup>6</sup> se asocia precisamente a la eclesiología del *cuerpo místico* tal como podía ser formulada por obispos y teólogos del tenor y la trayectoria de O. Derisi (1972). En este sentido, forma parte de este rechazo del carácter cultural e histórico de la Iglesia como Pueblo de Dios, la negación por parte de los obispos a aceptar los propios errores como dirigencia católica, demanda que es formulada por el grupo productor y que es, en definitiva, subsidiaria de esta eclesiología. De este modo, algunos pasajes del cuarto borrador son omitidos precisamente por admitir errores, mala voluntad o incluso la

---

<sup>6</sup> Scannone (1997) dice, al respecto, que la TP reemplaza la oposición Iglesia/Mundo por la relación entre el Pueblo de Dios y los Pueblos.



*posibilidad* de cometer errores u obrar negativamente por parte de los miembros de la Iglesia:

Con una respuesta monolítica e indiferenciada, la Iglesia no ayudaría eficazmente o, inclusive, podría llevar a confundir más el proceso (B4 A6 F1)

Esta concepción *humana* de la Iglesia se encontraba presente en el primer borrador, en el aporte de C. Giaquinta y nos permite afirmar que, a pesar de ser compartida por el grupo productor, éste no consideró adecuado introducirla explícitamente en los borradores. Así leemos en dicho Aporte una categorización de la Iglesia en pie de igualdad con el resto de las instituciones políticas del país:

(10) Para la reconciliación todos debemos reconocer nuestros errores y pedir perdón por ello. Lo hacemos nosotros en primer lugar porque no siempre hemos estado a la altura de la misión que Dios ha puesto sobre nuestros hombros. Las autoridades militares y civiles deben hacer lo mismo según la responsabilidad que hayan tenido. (B1 A5 F2)

De esta manera llegamos a una primera serie de conclusiones:

- a) La designación *Pueblo de Dios* es rechazada por el episcopado porque implicaba una demanda eclesiológica identificada con sectores bien definidos del catolicismo posconciliar argentino
- b) Algunos de los presupuestos de esta eclesiología son compartidos por todos los sectores implicados (fundamentalmente la *catolicidad* o la *fe cristiana* de los habitantes de la Nación)
- c) Algunas consecuencias de esta eclesiología son rechazadas por el episcopado o son consideradas inadecuadas por el grupo productor durante el proceso redaccional

¿Cuáles son estas consecuencias? Una, que acabamos de señalar, es de tipo estrictamente eclesiológico: la Iglesia es fundamentalmente una comunidad humana, una realización histórico-cultural del Pueblo de Dios en el seno de un Pueblo, lo cual implica el carácter imperfecto de sus actores y sus acciones. La otra, que desarrollaremos a continuación, es de tipo político: el Pueblo se identifica con el Pueblo de Dios; dicho de otro modo: la Iglesia argentina coincide —o debe coincidir— con el Pueblo argentino.

De este modo, algunas omisiones dan cuenta de una distinción de naturaleza entre Iglesia y pueblo que es introducida por los obispos en el texto publicado:

**B4 A1 F1**

Nuestro diálogo se ofrece sincero a la población entera del país que aporta el peso de su historia y de su vida, expresado en su fe religiosa o en su duda, en el patrimonio de su sabiduría viva y de su cultura, en sus esperanzas y en sus sufrimientos. <(> La Iglesia, comunidad de cristianos, se inserta en esta urdimbre de la comunidad nacional.<)>

**P 2**

Nuestro pensamiento se ofrece sincero a la población entera del país que aporta su historia y su vida, expresada sobre todo en su fe religiosa, en el patrimonio de su sabiduría viva y de su cultura, en sus esperanzas y en sus sufrimientos.

La concepción dialógica del documento, que aparece explícitamente en otros sectores del texto publicado, es reemplazada aquí por una concepción monológica (diálogo / pensamiento) donde la *Iglesia* aparece cualitativamente diferenciada de la *comunidad nacional*; en los términos que hemos desarrollado, el *Pueblo de Dios* se diferencia del *Pueblo*, lo cual implica la impugnación de la analogía entre ambas entidades. Lo contrario, precisamente, de lo que demandaba la TP.

## **2.2. Pueblo como sujeto político**

Los estudios teológicos sobre la TP coinciden en señalar la diversidad de usos del lexema *pueblo* en sus escritos a partir de esta doble dimensión teológico-política<sup>7</sup>. Sin embargo, también señalan algunas precisiones que esquematizaremos a continuación de modo tal que podamos comprender la demanda formulada al episcopado.

En primer lugar, con el mayor grado de generalidad y abstracción, se encuentra la noción de *Pueblo total* (elaborada de manera –nuevamente- analógica sobre el *pueblo de la nación*) como un concepto integral trans-nacional y trans-histórico que

abarca a todo el hombre, a todos sus problemas fundamentales (...) donde ningún hombre es excluido o marginado. La fórmula ‘todo el hombre y a todos los hombres’ de algún modo expresaría lo que se quiere designar con la idea de Pueblo: el hombre como sujeto a la vez personal y colectivo, en una dinámica de comunión y participación (Politi 1991: 236)

---

<sup>7</sup> S. Politi señala, con respecto a las críticas liberales y marxistas al concepto de *pueblo* de la TP, que “Obviamente, las críticas en esta línea al ‘populismo’ de la teología del pueblo se vinculan con una descalificación del peronismo como movimiento popular y liberador” (Politi 1991: 233)

Esta concepción metafísica de *pueblo* permite una comprensión dinámica y potencialmente histórica del hombre, que “sólo existe en el tiempo y en un espacio concreto, y busca hacer de ellos el lugar de la historia, de la cultura, de la fraternidad y de la realización de sus ideales” (*idem*).

Dado el lugar central que adquiere la perspectiva histórico-cultural en el trabajo de Gera y el equipo de la COEPAL, en segundo lugar se encuentra el *Pueblo de la Nación*. S. Politi lo define como

una perspectiva totalizadora. El pueblo son todos los habitantes de la Nación a lo largo de la totalidad de la historia. (...) Hablar en este sentido de Pueblo-Nación no significaría caer en la ecuación Nación-Estado (...) El Pueblo de la Nación al cual los teólogos de la COEPAL se refieren, preexistiría a la organización estatal y a las formas jurídicas: se trataría más de una realidad histórico-cultural que de un hecho político-institucional (Politi 1991: 234)

Este Pueblo de la Nación admite dos variantes: o bien como versión en escala del Pueblo Total a lo largo de la totalidad de la historia, o bien como *la totalidad de los que viven hoy en nuestra Patria*. Este segundo es el agente histórico concreto en cada coyuntura. De este modo, para el sector del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo cercano a Gera durante fines de los sesenta y comienzos de los setenta, la identificación entre Pueblo y peronismo implicaba que el pueblo peronista encarnaba al Pueblo de la Nación en ese momento histórico, pero no al Pueblo Total (Martín 1992: 217).

La suma de los pueblos nacionales, los *Pueblos*, da cuenta de un nivel mayor de abstracción en el cual las diferentes culturas nacionales son subsidiarias y, en un punto, realizaciones particulares de una identidad colectiva previa y más general. En el caso de América Latina, claramente, la TP encuentra en el momento de la Conquista el *encuentro* de la cultura europea, las culturas autóctonas y la fe cristiana, concebido como nacimiento de una nueva cultura. De este *ethos* cultural compartido por los pueblos latinoamericanos se desprendería, en el proceso histórico, cada Pueblo-nación.

En este sentido, el *Pueblo de Dios* no es otra cosa que un *Pueblo de Pueblos*, lo cual

no sólo significa que se trata de "un *Pueblo formado por individuos tomados de los pueblos*", sino "también que es un *Pueblo enriquecido por las culturas de los pueblos*, porque hace a la eclesialidad la encarnación en el mundo de los pueblos y la asunción de sus cualidades culturales. Y porque en la catolicidad la primacía de lo universal incluye las variaciones particulares. De ahí que las diversidades culturales, sin significado soteriológico, tienen valor eclesiológico al subsistir superadas, o sea, *asumidas, purificadas y redimidas* en la unidad católica del Pueblo de Dios (C. Galli citado por J. C. Scannone 1997)

De esta diversidad de concepciones, nos detenemos en el carácter potencialmente *totalizante* de la noción de *Pueblo*, que coincide con la modalidad populista de designación, de *construcción* del pueblo como identidad colectiva. Este carácter es, para nosotros, fruto de esta combinación entre eclesiología posconciliar y política peronista que se produce en la red de la TP en la Argentina, solapándose ambas de tal modo que aceptar una implicaba, al menos en potencia, que se atribuyera al episcopado la aceptación de la otra. Esto lo vimos claramente en la sustitución de una definición de Iglesia como *Pueblo de Dios por fermento de la sociedad*, la cual no tuvo impacto sobre los contenidos del apartado sino exclusivamente sobre su designación.

Ahora, en cambio, nos detendremos en los sentidos asociados al lexema *pueblo*. Después de un primer acercamiento a aquellas realizaciones frásticas que se mantienen inalteradas en el proceso de producción del texto publicado, nos detendremos en las variaciones sufridas en ese proceso. El hecho de que cuantitativamente representen una cantidad mucho menor es, quizás, un índice de su carácter significativo. Como hemos señalado en otros capítulos de esta tesis, el detalle, el nivel micro-lingüístico y -textualmente- casi asistemático es el lugar de inscripción subrepticia, táctica, de la demanda.

En este sentido, invertimos de alguna manera la pregunta lexicográfico-lexicométrica. No nos interrogamos por cuáles son los usos más frecuentes del lexema pueblo sino *cuáles son las posiciones que, aún y especialmente en la infrecuencia, fueron consideradas como inaceptables por parte del episcopado deteniéndose –precisamente en ellas- en la instancia de realización de los modos al cuarto borrador.*

De esta manera, vamos a encontrar un uso extendido y compartido de *pueblo*, adjetivado o no, que –ya sea construido como objeto o como sujeto- se mantiene sin variaciones. Pero, también, vamos a encontrar un uso minoritario y táctico del lexema

que, fundamentalmente a partir de la alternancia entre la descripción definida singular y el posesivo, es puesta en cuestión porque intenta identificar a los obispos con el pueblo; identificar, en definitiva, Iglesia y Pueblo. Para ello es necesario demostrar que a) El grupo productor emplea “nuestro pueblo” con el valor identitario y en posición de agente y b) que los obispos emplean “nuestro pueblo” con valor posesivo y en posición de paciente. De este modo, aunque pueda encontrarse el sintagma “el pueblo” en función agentiva en los borradores, reemplazarlo por “nuestro pueblo” implica quitarle ese rol.

### **2.2.1. *El pueblo/ nuestro pueblo: disputas en la construcción de un sujeto político***

Más allá de las restricciones textuales que condicionan la ocurrencia de referencias deícticas en determinados sectores del texto (que hemos señalado, en el pasaje de B1 a B2 en el Capítulo 5), encontramos a lo largo del texto variaciones entre B4 *el pueblo/ P nuestro pueblo*, pero también entre B4 *nuestro pueblo/ P el pueblo* y B4 *los pueblos-un pueblo / P nuestro pueblo*.

Este pequeño inventario de variaciones muestra que no hay un criterio definible en términos estrictamente formales, sino que es necesario buscar los motivos en el entorno verbal inmediato (nivel frástico) y en el entorno textual más amplio (red textual), teniendo en cuenta las redes de sentidos conformadas interdiscursivamente. De este modo, en este apartado nos interrogaremos acerca de la relación del locutor con el pueblo a partir de la presencia o ausencia de funcionamientos posesivos.

En efecto, las formas posesivas, tanto pronominales como verbales y adjetivas, no expresan necesariamente una relación de *propiedad* del objeto *poseído* por parte del sujeto *poseedor*.

Destacamos, en ese sentido, la sugestiva hipótesis de Lyons (1974) según la cual las construcciones existenciales y posesivas provendrían originariamente de locativos. A pesar de no analizar el pronombre de primera persona del plural, que es lo que nos ocupa especialmente aquí, esta afirmación resulta solidaria con la interpretación inclusivo-identitaria que hacemos del uso del sintagma *nuestro pueblo* por parte del grupo productor.

En una dirección semejante, aún sin analizar el caso de los pronombres, Desclés (1996: 98-100) ha señalado que las formas verbales y construcciones posesivas pueden realizar relaciones entre entidades dentro de tres dominios semánticamente próximos:

1. *Ingrédients (ingrédence)* o relación parte-todo: “Esa chimenea *pertenece* al castillo”
2. *Posesión*: “El castillo me *pertenece*”
3. *Localización*: “*Tengo* la carta conmigo”

En el campo del análisis del discurso, los usos identitarios del posesivo se encuentran –como en nuestro caso– al analizar la construcción discursiva de identidades, particularmente de identidad nacional, tanto en el campo de las ideologías lingüísticas (Alí Bouacha 1992, Castellanos Pfeifer 1998, Sériot 1994), como en el discurso político en la prensa (van Leudar y Marsland 2004) y en grupos de jóvenes (Wodak 2002).

El uso identitario y no posesivo del sintagma *nuestro pueblo* se puede inferir en análisis como el de Arnoux (2006: 42-49), en el cual encontramos dos formaciones discursivas enfrentadas según el protagonismo en los bombardeos de Plaza de Mayo (17/6/1955) sea atribuido al Ejército o al Pueblo. En el primer caso, *ejército* tiene una posición activa mientras que *el pueblo*, construido siempre en tercera persona, sólo es agente de “entregar su soberanía al ejército”. En el segundo, en cambio, el actor es el pueblo, particularmente en configuraciones restrictivas del posesivo: “nuestro pueblo”, “su [de la Argentina] pueblo” (Arnoux 2006: 46). Esta configuración permite establecer un sistema de oposiciones con otras entidades definidas como enemigos. Algo semejante sucede en las ocurrencias del sintagma definido “el pueblo” en la *Historia de Belgrano*, de B. Mitre, en la cual la interpretación posesiva de un sintagma preposicional permite delimitar la entidad “el pueblo *de la Nación*”, “el pueblo *de la Plaza*” a partir del desplazamiento de la forma abstracta indeterminada (“un pueblo”) y la oposición a la forma plural “los pueblos” (Arnoux, *Ibid.*: 74 y ss.)

En este marco, es posible detectar dos usos diferenciados del posesivo. Por una parte, como lo muestra Harding (2006), el sintagma *Nuestro/a + N* puede indicar una relación de propiedad de N por parte del locutor, tanto literal como metafórica. En el ejemplo analizado por él:

The first sentence makes the ‘otherness’ of aboriginal people explicit, while asserting that they ought not to be accorded equal treatment under the law. While the term ‘these people’ invokes the familiar binary opposition of *us vs. them*, the use of the possessive pronoun ‘our’ in conjunction with the noun ‘Indians’ makes the proprietary nature of ‘our’ relationship to ‘them’ manifest. (Harding 2006: 213)

En este caso, la configuración enunciativa se construye en base a la oposición entre *nosotros* y *ellos*, oposición que no se justifica sólo en términos comunicacionales (es decir, locutor / interlocutor) sino en términos categoriales: el referente de la primera persona del plural es de naturaleza distinta del de la tercera, que señala la *alteridad* ontológica del otro.

Ahora bien, en oposición a un uso que denota propiedad, el posesivo de primera persona del plural puede emplearse también para denotar *pertenencia*, en especial cuando es posible delimitar el referente de dicha persona en términos espaciales o locativos. Así, expresiones como “nuestra comunidad”, “nuestra patria” no implican una diferenciación categorial entre el locutor y el objeto denotado sino, por el contrario, el segundo define la clase a la cual pertenece el primero.

Nuestra hipótesis consiste en afirmar que el grupo productor de los borradores utilizaba el sintagma *nuestro pueblo* como sinónimo de *pueblo de la nación*, es decir, para designar una clase de la cual el locutor episcopal formaba parte. Y, de manera correlativa, encontramos en el texto publicado una serie de variaciones que tienden, precisamente, a borrar esa identificación.

Esta operación se encuentra prefigurada en la primera modificación de B4, en la Introducción, donde P omite:

Representantes de una Iglesia que está unida y solidarizada con el pueblo de la Nación Argentina desde sus más remotos orígenes, no podemos dejar de meditar en ella en este momento, en que heridas abiertas y no cerradas aún, tensiones crecientes e incertidumbres que no acaban de despejarse, otorgan un sesgo dramático al curso de la historia nacional. (B4 A1 F1)

En este pasaje, el locutor se distancia del colectivo *Iglesia* en tanto que ésta se diferencia del *pueblo de la nación*, sin negar –aunque tampoco explicitar– su propia inclusión en dicho colectivo. Poco más adelante, se volverá a suprimir la identificación potencial entre Pueblo de Dios (Iglesia) y Pueblo (comunidad nacional):

La Iglesia, comunidad de cristianos, se inserta en esta urdimbre de la comunidad nacional. (*idem*)

La segunda forma es equiparable en su funcionamiento al *nosotros inclusivo* y señala la pertenencia del locutor al colectivo designado; de esta manera, *nuestro pueblo = el pueblo del que formamos parte*.

La primera funciona análogamente al *nosotros exclusivo*, situando al locutor fuera de la entidad designada. Referencialmente, *nuestro pueblo = el pueblo que nos pertenece*, donde esta pertenencia funciona metafóricamente para designar la diferencia cualitativa entre el locutor y el pueblo. Jerárquicamente, los obispos son *conductores* del pueblo (LG 45), sus pastores, adoptando una posición del *portavoz*.

### 2.2.1. El pueblo / nuestro pueblo

El texto del borrador evita el uso del sintagma *nuestro pueblo* como objeto o paciente, puesto que en él el compromiso del locutor con el colectivo es de identidad. El texto publicado, en cambio, utiliza dicha frase en su funcionamiento posesivo:

#### B4

En una primera etapa, la mayoría *del pueblo* logró que arraigara profundamente entre nosotros la voluntad de participar políticamente [sic] en los destinos de la nación e hizo práctico el respeto a las minorías.

(...)

La justicia social se integra definitivamente al proyecto social de *los argentinos*.

#### P

En una primera etapa se logró que en la mayoría de *nuestro pueblo* arraigara la voluntad de participar políticamente en los destinos de la Nación.

(...)

La justicia social, enseñada por los Papas, se fue integrando al proyecto social de los argentinos y constituyó un valioso aporte para la difusión y profundización de estas tendencias *en nuestro pueblo*, desde el ya lejano 1891, en que León XIII publicaba la Encíclica *Rerum Novarum*.

En el primer pasaje citado, la construcción determinada ocupa el rol de agente del proceso material *lograr*; en el texto publicado, la variación determinante/posesivo es acompañada con una pasivización con “se” que pone a *nuestro pueblo* como locativo de una acción cuyo agente no se explicita.



El segundo pone en juego un conjunto diverso de motivaciones. Por una parte, en él había una alusión –explícita en B1 y la primera redacción de B2- al justicialismo (cfr. Capítulo 7). La *justicia social* (una de las banderas justicialistas) es colocada entonces como obra de los Papas, de manera que no haya ambigüedades referenciales-históricas. En esta amplificación, el texto publicado incluye un *nuestro pueblo* que es paciente de la acción de un agente omitido en las nominalizaciones elaboradas sobre los procesos materiales *difundir* y *profundizar*.

También en la sección de las Orientaciones para la Acción encontramos esta variación, donde el texto publicado utiliza la construcción posesiva para designar el pueblo como objeto, que era utilizada sólo en tercera en los borradores.

#### **B4**

Diríamos que del análisis histórico hecho anteriormente se deducen algunas necesidades básicas *del pueblo argentino*, en su tarea de responder a problemas fundamentales de su historia pasada y presente, en orden a un futuro.

#### **P**

En el panorama histórico que hemos considerado, se advierte algunas necesidades básicas de *nuestro pueblo argentino*, en su tarea de responder a problemas fundamentales de su historia pasada así como también del presente y en orden de su futuro.

El entorno verbal, en ambos pasajes, si bien representa al *pueblo argentino* como sujeto animado, no le asigna una posición agentiva. De esta manera, encontramos que el uso no agentivo del lexema en el borrador se corresponde con el artículo definido y *nunca en un sintagma posesivo*. El texto publicado, en cambio, alterna *el / nuestro pueblo*.

Esto se debe a que el *nosotros* empleado diferencialmente en el texto publicado se configura como *exclusivo*, señalando una distancia entre el locutor y el objeto que, como veremos en el apartado siguiente, es la contraria de la que encontramos en el borrador. En efecto, en él el *nosotros* es *inclusivo*, y el compromiso del locutor con la entidad designada es de participación. En P, en cambio, el compromiso se produce desde el punto de vista de la posesión, desde la diferencia de status que asume el locutor en tanto autoridad.

### **2.2.2. Nuestro pueblo / El pueblo**

Esta variación se encuentra presente exclusivamente en “La comunidad política”. Como hemos señalado, el *Juzgar* se caracteriza enunciativamente por un borramiento del locutor. Por este motivo, el uso en los borradores del *nosotros* implica la construcción de un efecto de sentido particular; ¿en qué consiste? En construir al pueblo como sujeto político del cual el locutor (episcopal) participa.

**B4 A1 F8**

2) El proceso histórico de nuestro pueblo

(130) También en *nuestra patria*, la experiencia histórica ha ido fortaleciendo la aspiración de *nuestro pueblo*, a participar activamente en la vida y la organización de la comunidad política. La adhesión al sistema democrático de gobierno es un rasgo característico que forma parte de su identidad.

(...)

como cristianos, hemos de saber discernir entre las falsas teorías e ideologías y los movimientos históricos concretos nacidos de ellas. Es necesario recoger, y *nuestro pueblo* ha sabido hacerlo, de los movimientos históricos, los elementos positivos y dignos de aprobación que son coherentes con los principios de la razón y responden a las justas aspiraciones de la persona humana.

**P, 111**

2) El proceso histórico de nuestro pueblo

111. También en *nuestra Patria* el desarrollo histórico ha manifestado diversas corrientes políticas que procuraron llevar *al pueblo* a participar activamente en la vida y en la organización de la comunidad. La adhesión al sistema democrático de gobierno de estas corrientes es el rasgo característico que las define, y que muestra la aceptación que de él hace el pueblo en general.

(...)

Como cristianos, hemos de saber discernir entre las falsas teorías e ideologías, y los movimientos históricos concretos nacidos de ellas. Es necesario que *los laicos cristianos y todos los ciudadanos* recojan de los movimientos históricos los elementos dignos de aprobación que son coherentes con los principios de la recta razón y responden a las justas aspiraciones de la persona humana.

En el primer pasaje citado, el sintagma *nuestra patria*, en un funcionamiento inclusivo, nos permite interpretar por analogía en el mismo sentido *nuestro pueblo*. En efecto, recordando que en la TP el *pueblo* tiende a ser concebido como *totalidad de lo social*, podemos interpretar una identificación del locutor como parte de dicha entidad. De este modo, el locutor es parte de un sujeto activo que funciona como *experimentante* del proceso mental *aspirar*. En el texto publicado, en cambio, el rol activo es reemplazado por *diversas corrientes*, donde *el pueblo* queda en el lugar de paciente del proceso material agenciado por ellas, *llevar a participar*.

En el segundo, *nuestro pueblo* es la entidad de la que participa, como miembro, el locutor colectivo religioso del *nosotros-cristianos*. Al igual que en el caso anterior, el borrador lo presenta como agente, esta vez del proceso material *recoger*. También aquí es posible leer una alusión al peronismo en la proposición histórica “nuestro pueblo ha sabido hacerlo”. Quizás por este motivo el texto publicado omite la designación y la sustituye por *los laicos cristianos y todos los ciudadanos*. En cualquier caso, la reformulación implica una desambiguación del referente de *pueblo* que, participando de la atribución de cristianismo de todos los argentinos, es evidentemente inclusiva del locutor episcopal como parte de *todos los ciudadanos*. Esta inclusión explícita, sin embargo, se realiza a cambio de suprimir la designación.

De esta manera, si bien no había elementos en el entorno inmediato del borrador que nos permitieran desambiguar el posesivo como identitario-inclusivo, la reformulación ofrecida por el texto publicado da cuenta de dicha interpretación, al menos en quienes *modificaron* el pasaje para mantener la misma referencia pero, mediante la recategorización, modificar su sentido.

### 2.2.3. Un pueblo- Los pueblos / Nuestro pueblo

Es posible establecer una relación parcial de equivalencia semántica entre *un pueblo* y *los pueblos*. En efecto, el artículo definido plural designa a *todos los pueblos*, es decir, a los rasgos comunes a todos los miembros de dicha categoría. El artículo indefinido, por su parte, designa justamente a *cualquier* pueblo, es decir, a cualquier entidad que posea los rasgos prototípicos mínimos de la categoría.

Referencialmente, se opone a la descripción definida singular (*el pueblo*) y el posesivo (*nuestro pueblo*) cuya función es designar un miembro de la categoría en su singularidad:

#### B4

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 sólomente [sic] centrar la reflexión sobre sí misma

#### P

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 *nuestro pueblo*.

independientemente de los acontecimientos históricos; sino que debe igualmente meditar sobre el curso y el destino de *los pueblos*.

(...)

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.

(...)

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.

Una primera justificación de la variación, pragmática, se encuentra en que el texto publicado no pretende el grado de generalidad, de validez magisterial, que tenía el borrador, en cuya construcción es posible rastrear indicios de la práctica pericial de Gera y otros redactores, los cuales habían participado de las CELAM e incluso en textos papales y sinodales. Esto, sin embargo, no explica por qué en ambos casos se utiliza el posesivo y no otra construcción (como, por ejemplo, “el pueblo argentino”, etc.).

El motivo se encuentra en que el *nosotros* empleado por el texto publicado es posesivo y el pueblo así representado es objeto pasivo de los procesos verbales del locutor. También en el borrador el pueblo era objeto de estos procesos; sin embargo, y de manera coherente con lo que hemos señalado en los apartados anteriores, no hay un compromiso del locutor con la entidad, porque este compromiso, reservado para el pronombre posesivo, se emplea identitariamente con el pueblo como sujeto.

#### 2.2.4. El pueblo / el pueblo; nuestro pueblo / nuestro pueblo

Algunas de las construcciones frásticas en que aparece el lexema *pueblo* en el borrador se mantuvieron también en el texto publicado. Esto puede responder a dos motivos: por una parte, a que el carácter heterogéneo de la Asamblea Plenaria no se manifiesta en un proceso de control completamente sistemático, sino en regularidades como las que hemos señalado. Por otra parte, la descripción definida es también empleada en el borrador para designar al *pueblo* como objeto o paciente de acciones ejercidas por otras entidades, lo cual no entra en contradicción con el episcopado<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> De este modo, *nuestro pueblo* tiene un uso sistemático en los borradores porque responde a una demanda; en el texto publicado no, porque se construye negativamente, por oposición a esa demanda.

Ejemplo del primer caso, es decir, de una construcción identitaria de *nuestro pueblo* que se filtró en el texto publicado, es el siguiente pasaje:

**B4**

Sin embargo, paradójicamente, la aspiración profunda de *nuestro pueblo* por vivir en una democracia, política y socialmente integral, se vió [sic] con demasiada frecuencia frustrada y contenida en su avance

**P**

Además, la aspiración de *nuestro pueblo* por vivir en una democracia política y socialmente integral se vio con frecuencia frustrada y contenida en su avance.

Allí, *nuestro pueblo* es agente del proceso mental nominalizado *aspirar*, es decir, es una personificación que pone al lexema en posición de experimentante y admite la inclusión del locutor en el colectivo de los habitantes de la nación.

Del mismo modo, encontramos abundantes ejemplos en los borradores de un uso de la descripción definida singular en función de agente o paciente; y estos han sido reproducidos sin modificaciones en el texto publicado:

Del amplio ámbito de aquella unidad cultural surgieron la Nación argentina y otras Naciones hermanas. El pueblo argentino nace en el espacio fraterno de la solidaridad latinoamericana que no puede ser borrado de la memoria histórica (P 8)

Presupuesta la necesidad de la reconciliación de los argentinos, por lo menos como intención de los gobernantes y del pueblo, será necesario ponernos de acuerdo en aceptar un estado de derecho (P 35)

### 2.3. Consensos y disensos: el lugar de la jerarquía

Del análisis realizado hasta aquí se desprenden algunas observaciones parciales que nos parece necesario resumir.

- a) El lexema *pueblo* admite dos usos que, aunque son concebidos como inseparables por el grupo de la TP, son diferenciables según el sector del interdiscurso que recorten y que les da sentido: un empleo *eclesiológico* en el sintagma fijo *Pueblo de Dios* y otro *político* en el sintagma DET + pueblo/s.
- b) El sintagma *Pueblo de Dios* es rechazado en el texto publicado por, al menos, tres motivos: 1. Evoca un sector específico del catolicismo posconciliar, el de la TP; 2. Señala el aspecto histórico, falible y *humano* de la Iglesia (por oposición a la

eclesiología del *cuerpo místico*); 3. Establece una vinculación tan estrecha con la variante política de *pueblo* que tiende a la identificación.

- c) El lexema *pueblo* como tal es aceptado en la mayor parte del texto por el episcopado, tanto en una función de objeto-paciente como en una posición de sujeto-agente de procesos de diverso tipo. En este sentido, el episcopado hace propia una concepción del *pueblo* como sujeto histórico, cultural y político que, según vimos, provenía de la TP<sup>9</sup>.
- d) Este último lexema no es aceptado cuando involucra al locutor episcopal como miembro de la categoría en un uso identitario del pronombre posesivo de primera persona plural.

A partir de estos resultados, podemos confirmar que el grupo productor demandó la identificación entre Pueblo de Dios y Pueblo a partir de un uso totalizante del segundo y que esta demanda fue rechazada.

En efecto, la inclusión del locutor en el colectivo, es decir, de los obispos como pueblo, se encuentra presente en el uso del posesivo con valor identitario o de pertenencia, mientras que el locutor del texto publicado se distancia de esta concepción para utilizar un nosotros con valor posesivo que, al establecer una distinción de naturaleza entre uno y otro, le reserva una posición diferente: la de portavoz ajeno a ese sujeto colectivo.

En efecto, la TP tenía una concepción jerárquica del pueblo y de la Iglesia, en la cual existía un tipo de elite legítima por participar de la realidad popular, aunque en una sociedad pudieran existir elites ilegítimas, definidas en oposición al pueblo. Al respecto señala S. Politi:

Si el pueblo se constituye de aquéllos que viven de “lo común”, ¿qué lugar tienen en él aquellos grupos que se distinguen de la masa por su saber o su poder? ¿Habría que tratar la relación entre Pueblo y Elites en términos de oposición o integración? (Politi 1991: 243)

La respuesta a esta pregunta, siguiendo al autor, es que los teólogos de la COEPAL distinguían dos tipos de grupos dirigentes: las *elites ilustradas* y las *elites*

---

<sup>9</sup> Que, no obstante, coincide con otras teologías anteriores.

*populares*. Las primeras serían los grupos que asumen una posición de *conducción* del pueblo pero a partir de una distancia cualitativa con respecto al mismo:

se identifican con la cultura 'ilustrada' (...) y en esa línea se afirman en su propio poder (excluyente) y su propio saber (dominante) (...) Entre estas elites ilustradas, se incluirían también, en la perspectiva de la teología del pueblo, las vanguardias de ideología marxista, tan ajenas a la cultura y proyecto del pueblo como despreciadoras de su grado de conciencia histórica, social y nacional (Politi 1991: 244)

Las elites populares, en cambio, son las que se originan en el movimiento mismo del pueblo, de manera tal que "no dependen de su propio y exclusivo saber y poder, sino de su fidelidad y arraigo en el pueblo y su proyecto" (*idem*). Éstas no sólo son parte del pueblo, sino que resultan imprescindibles para su organización y su auto-interpretación: "Siempre su rol fundamental sería el de intérprete: recoger, sistematizar y formular el proyecto para devolverlo al pueblo y someterse a su veredicto acerca del reconocimiento o no de esa formulación como auténticamente expresiva de la voluntad popular" (*idem*).

De esta manera, la inclusión del locutor episcopal en el nosotros colectivo del pueblo es, para la TP, una exigencia, al episcopado, de que éste se convierta en una elite popular que, a partir de la identificación entre Pueblo y Pueblo de Dios, sostenga las demandas de una *Iglesia popular*.

Los obispos, sin embargo, no aceptan esta posición y la sustituyen por la de un portavoz diferenciado del pueblo, que no coincide, sin embargo, con la de las *elites ilustradas*.

De este modo, algunas formulaciones que son modificadas en el pasaje al texto publicado refuerzan la distinción entre episcopado y pueblo

**B4 A1 F10**

Con conciencia de la dificultad de ser objetivos, como señalamos anteriormente, quisiéramos proponer algunos problemas que acucian a nuestro pueblo y a cuya solución quisiéramos aportar nuestra contribución:

**P 36**

La afectan [a la reconciliación] ciertamente algunos problemas que en el presente acucian a nuestro pueblo, quien nos los trae a menudo a nosotros, sus pastores, haciéndonos partícipes de sus penas y preocupaciones.

En ambos casos se reproduce el sintagma *nuestro pueblo* pero la función del mismo, en relación al locutor, varía. En efecto, el texto publicado escenifica una

diferenciación entre *nosotros* y *nuestro pueblo* que no coincide con la esquematización propuesta por el borrador. Mientras que en éste hay una relación de relativa ambigüedad, que podría dar pie a un uso identitario del pronombre posesivo, la versión publicada escenifica la relación entre la primera persona y la tercera, presuponiendo la no participación –previa- del episcopado de las “penas y preocupaciones” del pueblo. Retomando el ejemplo de Harding (2006), encontramos aquí un uso posesivo basado en la distinción categorial, ontológica, entre *nosotros* y *ellos*.

Este efecto de distanciamiento es reforzado por adiciones como la siguiente, donde el diálogo entre elites escenificado por la modalidad interrogativa toma al pueblo como objeto pasivo de sus acciones:

[Los partidos políticos] ¿Procuran un sabio esclarecimiento en el pueblo, para lograr decisiones sólidamente pensadas y actitudes ciertamente personales, sin masificación ni fanatismo? (P 74)

Por último, aunque se mantengan idénticas las expresiones en superficie, las variaciones en la red de relaciones interfrásticas inciden sobre el sentido de la relación entre *nosotros* y *nuestro pueblo*. Tal es el caso siguiente:

Para aunar fuerzas y tener una aspiración común, que nos congregue y fortalezca, es necesario, sin duda, establecer convergencias nacionales básicas, en cuya determinación nadie sea excluido, sino que participen todos los sectores e instituciones. Se trata de recoger las fundamentales aspiraciones de nuestro pueblo (B4 A7 F1-2; P 198)

Allí es posible interpretar la acción –mitigada- de “recoger las fundamentales aspiraciones de nuestro pueblo” de dos modos: o bien recogerlas a partir de la alteridad radical entre una elite y la masa o bien a partir del conocimiento de ese colectivo por la propia participación en él.

Una prueba más de la existencia de esta demanda y su desconocimiento por parte del episcopado es la omisión de aquellos pasajes en los cuales la posición de autoridad (poder y saber, según la cita de Politi) del locutor se encuentra sometida al veredicto popular:

**B4 A6 F4**

**P 184**

En general exhortamos a nuestros laicos, y, Exhortamos a nuestros laicos, y a todos los



en cuanto merezcamos su atención y hombres de buena voluntad, a no faltar a aprecio, a todos los hombres de buena este compromiso por una prudencia mal voluntad, a no faltar a este compromiso por entendida, ajena a la caridad cristiana y a una mal entendida prudencia, temerosa o los sentimientos patrios. cómoda, ajena a la caridad crsitaina [sic] y a los sentimientos patrios

La aclaración “en cuanto merezcamos...” es, en definitiva, una limitación de la autoridad del episcopado al juicio de “todos los hombres de buena voluntad”. De esta forma, el texto publicado establece una relación directa de autoridad entre el locutor y dichos hombres que, en el borrador, se encontraba mediada por el reconocimiento (*popular*, si retomamos las referencias de Politi) de esa autoridad.

#### **2.4. Una demanda aceptada: la soberanía del pueblo**

Dentro del problema que analizamos aquí se encuentra el del adjetivo *popular*. Si bien el grupo redactor se cuidó –al igual que en el caso del sintagma *Pueblo de Dios*- de no hacer un empleo cuantitativamente significativo<sup>10</sup>, sus siete ocurrencias en el cuarto borrador son limitadas a dos en el texto publicado.

Al respecto, la omisión de dicho adjetivo se encuentra asociada –aunque no de manera sistemática- a la demanda de identificación del locutor con el pueblo y, en ese contexto, a la evocación del discurso de la TP y el MSTM. Más allá de esto, que ya hemos visto, encontramos que esta omisión no implica un desconocimiento de la demanda de democratización ni del concepto de soberanía del pueblo. Por el contrario, la sustitución del adjetivo responde a motivaciones locales que no impugnan el argumento general. Al igual que en el caso de la eclesiología del Pueblo de Dios, la sustitución del adjetivo no implica una diferencia radical sino un reconocimiento selectivo de algunas demandas en detrimento de otras.

En efecto, el uso del adjetivo *popular* como modificador de *bandera*, *consenso* y *voluntad* no es impugnado en su particularidad sino en el marco de otras demandas. En el ejemplo que sigue, por ejemplo, al calificar a la Constitución como *bandera de la*

---

<sup>10</sup> Lo cual contrasta, evidentemente, con el uso de este adjetivo en los textos escritos tanto por la COEPAL como por sus teólogos de manera individual.

*soberanía popular*, el grupo productor califica implícitamente de inconstitucionales a los gobiernos *de facto*:

**B4 A1 F7**

**P 29**

La Constitución que asume los elementos fundamentales de los derechos jurídicos de los individuos, se convierte en bandera de la soberanía popular y del respeto a las minorías.

En una primera etapa, la mayoría del pueblo logró que arraigara profundamente entre nosotros la voluntad de participar políticamente en los destinos de la nación e hizo práctico el respeto a las minorías.

En una primera etapa se logró que en la mayoría de nuestro pueblo arraigara la voluntad de participar políticamente en los destinos de la Nación.

El texto publicado acepta la demanda de democratización, pero sólo a cambio de la omisión de dos aspectos que le eran constitutivos en los borradores: a) el respeto a las minorías; b) la legitimación de los gobiernos militares; para ello puede incluso recurrir a la constitución<sup>11</sup> como en el siguiente caso:

**B4 A1 F10**

**P 35**

Desde hace cincuenta años no se ha logrado un gobierno civil estable que no fuese amenazado o derrocado por un movimiento de fuerza que interrumpía el estado de derecho.

Desde hace cincuenta años, casi no se ha logrado un gobierno constitucional estable

La sustitución *civil* por *constitucional* implica un cambio en la condición necesaria para la legitimidad de un gobierno o, en términos del borrador, para la definición del estado de derecho. De esta manera, el texto publicado no impugna el aspecto conceptual del sintagma *soberanía popular* como su uso argumentativo en la deslegitimación de los gobiernos militares.

En efecto, el texto publicado utiliza el sintagma *soberanía del pueblo* como fundamento del sistema democrático y le asigna una fundamentación teológica:

El sentido más amplio y profundo de la participación del hombre en la vida de una Nación políticamente organizada, se traduce en la soberanía del pueblo que,

---

<sup>11</sup> Recordemos que la dictadura militar de 1976-1983 redactó un *Estatuto del Proceso de Reorganización Nacional* que tenía, precisamente, estatus constitucional; en otros términos, el criterio de legitimidad era la Constitución –y no el carácter civil o democrático de los funcionarios.

según el lenguaje de la Iglesia, consiste en el derecho del mismo a ser artífice de su propio destino y "soberano de su propia suerte" (P 104)

Es posible, sin embargo, encontrar en algunas de las sustituciones del adjetivo *popular* huellas de la presencia de actores ideológicamente distintos (aunque no necesariamente enfrentados). Tal es el caso siguiente:

**B4 A4 F13**

La voluntad y el consenso populares son el fundamento de la legitimidad de todo gobierno.

Ello implica la necesidad de evitar todo tipo de proscripciones, inhabilitaciones, marginaciones o condicionamientos políticos que tergiversen la libre expresión de la voluntad popular;

**P 118**

Todos los ciudadanos deben sentir la responsabilidad de ser protagonistas y artífices de su propio destino como pueblo, cada uno según su condición. Son ellos quienes, depositarios de la autoridad que procede de Dios, por su consentimiento dan legitimidad a un gobierno democrático.

Esto implica la necesidad de evitar inhabilitaciones personales injustas, proscripciones arbitrarias de grupos o partidos, condicionamientos políticos de diverso tipo que distorsionen la libre expresión de los ciudadanos

La sustitución de *pueblo* por *ciudadanos* es, en este pasaje, sistemática, lo cual se observa en que se produce en las dos ocurrencias del adjetivo *popular*. La oposición entre *pueblo* y *ciudadanos*, presentada por Gera como "un lenguaje más liberal, más de los radicales" (cfr. *supra*, 2) no invalida la demanda de democratización, sino que la (re)formula desde otra posición.

Ésta demanda, que excede el ámbito de la distribución del lexema *pueblo*, será analizada en el siguiente capítulo.

### 3. Efectos de reconocimiento

A pesar de que el pasaje al texto publicado consistió, en buena medida, en un rechazo de la doble demanda de adscripción a la eclesiología del *Pueblo de Dios* y a la identificación del episcopado como parte del colectivo *nuestro pueblo*, el empleo persistente del lexema y su caracterización como fuente de la soberanía permitió que en diversas redes se reconociera, por identificación o impugnación, la presencia de estas demandas. Más aún, en el segundo caso, son percibidas precisamente como demandas de

sectores particulares del catolicismo, calificados –al igual que la TP- de *populistas* por sus detractores –y de *populares* por sus defensores.

Es significativo, como “clima de época”, que no haya habido un reconocimiento de la eclesiología del *Pueblo de Dios*, fácilmente recuperable en el texto en condiciones diferentes, como se desprende de numerosos textos posteriores que llevan a cabo dicha interpretación. Tal es el caso, por ejemplo, de un artículo crítico del sacerdote y canonista Gustavo Irrazábal, precisamente sobre *Iglesia y comunidad nacional*, en el que realiza algunas observaciones que coinciden con las nuestras<sup>12</sup>:

De un modo más general, la confusión entre “Pueblo de Dios” y “Pueblo de la Nación” [en ICN] no puede sino afectar seriamente la comunicabilidad y relevancia del mensaje de la Iglesia. (Irrazábal 2005)

Como ya hemos señalado en otros sectores de esta tesis, no nos ocuparemos de este tipo de efecto de reconocimiento, producidos en otros contextos. Las condiciones inmediatas, en tanto que parte de las condiciones de producción, resultan más relevantes para determinar el tipo y el alcance de las demandas formuladas.

En ese sentido, es sumamente significativa la omisión generalizada, especialmente en la prensa confesional, no sólo del reconocimiento de dichas demandas, sino incluso del uso mismo de términos como *pueblo* o *popular*. A la inversa, resultan sumamente relevantes los efectos de identificación producidos en el campo político y de impugnación en ámbitos político-religiosos asociados al discurso del gobierno militar. En definitiva, el impacto inicial de esta demanda político-religiosa suscitó mayores adhesiones en la primera dimensión que en la segunda.

### **3.1. La demanda ignorada**

El editorial de la revista *Criterio*, que criticará al documento por su posición antiliberal, realiza una exposición general del texto analizado. Sin embargo, en ella es posible detectar una sistemática omisión, tanto del lexema *pueblo* como de su forma adjetivada. Su única ocurrencia se registra en el comienzo del editorial, en una alusión

---

<sup>12</sup> Destacamos también un artículo anterior del mismo autor, con el sugestivo título “‘Nuestro pueblo’ ¿qué pueblo?”, destinado a analizar el documento de la Convocatoria al X Congreso Eucarístico Nacional del año 2004 (Irrazábal 2004).

polémica destinada a las redes de las cuales formaba parte, precisamente, el grupo productor de ICN:

Comentar documentos episcopales no es fácil, porque o bien se hace una mera glosa aprobatoria de su texto –lo cual es una manera de no tomarlo en serio- o bien se hace una lectura selectiva del mismo, distorsionando su significado global, o bien simplemente se lo descarta porque de la jerarquía la Iglesia “del pueblo” nada bueno puede esperar (*Criterio*, 23/7/81, 407)

Esta insinuación no lleva a cabo una impugnación de las demandas de identificación con el pueblo, ni de la eclesiología del pueblo de Dios ni del reconocimiento del pueblo como sujeto político ni, por último, del principio de soberanía popular. Sin embargo, la significativa omisión de dichas referencias –numerosas y explícitas en el texto publicado- parece justificada por esta temprana aclaración, que impugna el lugar social, la red desde la cual son formuladas.

Este texto parece justificar la reticencia –tanto en el grupo productor como en el episcopado- a utilizar formas léxicas que pudieran identificar los puntos de vista presentes en el documento con redes particulares como la de la TP o, más atrás en el tiempo, el MSTM

Algo semejante sucede con las numerosas notas de José Ignacio López en *Clarín*, donde, si bien reconoce la demanda de democratización, no cita ni emplea sintagmas como *soberanía del pueblo*, altamente esperables en esos pasajes<sup>13</sup>. Lo mismo sucede con el texto publicado, sin firma, en *La Nación*, correspondiente al primero de julio.

### 3.2. La demanda reconocida

En *Pueblo Entero. Órgano de difusión y de doctrina*, publicación clandestina del peronismo dirigida por el revisionista y nacionalista Fermín Chávez, no hay un reconocimiento explícito de la demanda que aquí nos ocupa. Sin embargo, esta omisión se explica porque el artículo –firmado por “Martín Moro”, probablemente un seudónimo- elogia largamente en ICN un tema caro al grupo editor: la soberanía cultural. La versión

---

<sup>13</sup> Esta misma estrategia de diferenciarse de la red de la TP se encuentra, por ejemplo, en sus referencias al Encuentro de Teología Mariana, realizado en Mendoza en ese año, donde sólo habla del obispo Cándido Rubiolo como organizador y evita el sintagma “religiosidad popular” para designar “el resurgimiento del tradicional fervor mariano del pueblo argentino –las multitudinarias peregrinaciones a Luján” que los organizadores de ese evento, entre ellos el propio Lucio Gera, conceptualizaban en aquellos términos. Sobre esto último, cfr. González (1999).

nacionalista –definida por oposición al imperialismo- de ICN no necesita reconocer lo que considera evidente y que forma parte del sistema de presupuestos compartidos con el interlocutor, por una parte, y con el grupo redactor del documento, por la otra. Por este motivo, en este texto encontramos dos ocurrencias de un uso identitario del sintagma *nuestro pueblo* que coincide plenamente con el documentado en los borradores a la vez que identifica cultura popular y cristianismo:

El documento se centra sobre la identidad cultural y sobre la participación de todos en el reconstruir el proyecto nacional desde una identidad cultural (...) La cultura es la ética que se da un pueblo en su desarrollo histórico. La dimensión religiosa, raíz esencial de toda cultura, desde el origen de nuestro pueblo, es cristiana (...) El Episcopado argentino formula para nosotros la doctrina social católica, mediatizándola a través de la historia concreta de nuestro pueblo (*Pueblo entero*, N° 1, s/d)

En el ámbito de la prensa gráfica, encontramos que J. Iglesias Rouco, en un artículo también dedicado a efectuar una exposición resumida del documento, a diferencia de *Clarín* y *La Nación*, sí utiliza el sintagma “soberanía del pueblo” como justificación de la demanda de democratización mediante un procedimiento de alternancia entre el discurso indirecto libre y el discurso directo:

Acerca de la participación y soberanía del pueblo, se asegura que “según el lenguaje de la Iglesia, consiste en el derecho del mismo a ser artífice de su propio destino y soberano de su propia suerte (*La Prensa*, 1/7/81, 13)

En *Actualidad pastoral*, que presenta un artículo que alude sin nombrar los problemas de la democracia, se repone una omisión de B4 que actualiza, en términos diferentes y desde condiciones específicas, la inserción de la Iglesia en la sociedad:

Quien habla no es sólo la Iglesia a la comunidad nacional, sino la Iglesia en la comunidad nacional (“Para entender bien el discurso episcopal”, *Actualidad Pastoral*, agosto-octubre de 1981)

De esta manera, repone parcialmente los contenidos asociados a la identificación entre Pueblo de Dios y Pueblo que se encontraba en la redacción borrador de la Introducción y que fue omitida del texto publicado: “La Iglesia, comunidad de cristianos, se inserta en esta urdimbre de la comunidad nacional”.

Por último, es importante destacar que el reconocimiento e identificación explícitos con esta demanda se produjo sólo en el ámbito político, en el comunicado que publicara la Multipartidaria al día siguiente de su encuentro con la comisión del episcopado, en el cual se vincula explícitamente su propio discurso con ICN:

En esta empresa, y compartiendo los presupuestos del Documento Episcopal, creemos necesario fijar dos premisas esenciales:

a) que *todos los ciudadanos deben sentir la responsabilidad de ser protagonistas y artífices de su propio destino como pueblo* (Multipartidaria, "Convocatoria al país", 28/8/81, 16; el destacado me pertenece)

Esa primera "premisa" muestra no sólo que compartían los presupuestos, sino incluso el texto mismo del documento, en el cual se lee:

El sentido más amplio y profundo de la participación del hombre en la vida de una Nación políticamente organizada, se traduce en la soberanía del pueblo que, según el lenguaje de la Iglesia, consiste en el derecho del mismo a *ser artífice de su propio destino* y "soberano de su propia suerte" (ICN 104; el destacado me pertenece)

*Todos los ciudadanos deben sentir la responsabilidad de ser protagonistas y artífices de su propio destino como pueblo*, cada uno según su condición. (ICN 118; el destacado me pertenece)

La fusión de ambos pasajes en el texto de la Multipartidaria señala el reconocimiento y la identificación inmediata con la demanda de *soberanía popular*, actualizándola enunciativamente.

Es interesante, entonces, destacar que, en el reconocimiento inmediato de ICN, la demanda de identificación con el pueblo no fue registrada por las redes más explícitamente confesionales del catolicismo sino por aquellas que no lo eran. Más aún, por aquellas que tenían un protagonismo político antes que religioso. Quizás sea esto mismo lo que determinara, paradójicamente, el hecho de que la prensa confesional la ignorase o la impugnase.

### **3.3. La demanda impugnada**

Las revistas *Cabildo* y *Somos*, aún con las diferencias que cabe entre una publicación capaz de criticar "por extrema derecha" a la dictadura militar (y, evidentemente, al episcopado; cfr. Saborido 2001) y otra que probablemente obedecía a

sectores de inteligencia del ejército, comparten una misma impugnación a las demandas de soberanía popular. En ambos casos, el reconocimiento de la demanda se produce en sus propios términos político-religiosos y la calificación de *populista* del documento es simultáneamente una “acusación” de peronismo y de “error” religioso.

En ambos casos, sin embargo, dado el presupuesto de catolicidad de los interlocutores, hay un reconocimiento de legitimidad parcial del texto, no tanto en términos de sus contenidos, sino de la función institucional de la jerarquía eclesiástica.

Para *Cabildo*, el documento oscila entre afirmaciones legítimas y verdaderas y otras en las que “pierde no sólo claridad y eficacia, sino también legitimidad”, donde el criterio rector es la tradición, la línea creyente legítima (que, como señaláramos en el capítulo anterior, se ubica en el magisterio papal preconiliar y, especialmente, decimonónico). Así, cita

“se ha desarraigado la autoridad de su origen último que es Dios”, dice el documento hacia el final de la primera parte (...) recogiendo una doctrina unánime que se pierde en los orígenes del pensamiento político católico. Pero en el texto de la segunda parte, por descuido (que nos parece inconcebible[]) (...) o por concesión al modernismo (...) se deja insinuada esta afirmación que es, sencillamente y sin vueltas, una herejía social: “... el sentido más amplio y profundo de la participación del hombre en la vida de la Nación políticamente organizada, se traduce en la soberanía del pueblo (...) La soberanía del pueblo quien, al ejercerla, legitima la constitución misma del Estado y su ordenamiento jurídico...” ¿Es necesario recordar que el principio de la soberanía popular (...) es, por completo, ajeno al pensamiento oficial y tradicional de la Iglesia y de la Cristiandad?” (*Cabildo*, 7)

El argumento *ad auctoritatem* tiene consecuencias sobre el lugar reclamado por el grupo productor para las élites, oponiendo explícitamente el principio de soberanía popular (ilegítimo) al principio aristocrático (legítimo):

[Cita de Pío XII] “las clases dirigentes o sea los grupos de hombres y mujeres... que dan, como suele decirse, el tono al pueblo... ¿Una élite? Podéis decirlo muy bien...” Principio aristocrático del que la Iglesia no tiene porqué avergonzarse y que, por lo tanto, del que no tiene que arrepentirse, aunque el populismo, que todo lo ha invadido y distorsionado, se revuelva furioso y soberano (“¿La voz de la jerarquía es también la voz de la Iglesia?, *Cabildo*, 28/7/81, 9)



## Capítulo 7 – Una demanda reconocida: la democratización política

*El autoritarismo. Una manera elegante de decir la dictadura. Porque había que encontrar la manera de dialogar con los milicos para que aflojaran...*  
(Entrevista con Lucio Gera)

### 1. La construcción discursiva de una demanda exitosa

Uno de los riesgos en el análisis que estamos realizando es considerar que existe una oposición, homogénea y término a término, entre el grupo productor y la Conferencia Episcopal. Como hemos señalado, es necesario recordar, por una parte, la existencia de una matriz de instituciones, redes, creencias y representaciones compartidas por los actores de ambos grupos. Por otra parte, en particular –aunque no solamente– en el episcopado, no hay que suponer una identidad homogénea y una posición uniforme frente a las demandas formuladas en el borrador. Por el contrario, a las divisiones que podemos encontrar entre los obispos se suma cierto grado de contingencia en la incorporación de los modos al texto publicado sumada a la autonomía parcial del grupo productor en ese proceso. Y, por supuesto, no hay que olvidar que este grupo llevó a cabo, a lo largo del proceso de redacción, una adecuación táctica de sus demandas para que éstas fueran adoptadas por el episcopado. Esta adopción, sin embargo, no fue producto de un “engaño”, sino que en muchos casos indica la presencia de posiciones mayoritariamente compartidas entre ambos grupos.

Esto es lo que sucede, particularmente, con la demanda de democratización política, mediante la cual el grupo redactor intenta que el episcopado exija la institucionalización democrática. La comparación con el texto publicado muestra que, en términos generales, fue adoptada por los obispos, puesto que no se observa prácticamente modificaciones al texto de B4 entregado a la Plenaria. Los borradores, sin embargo, indican variaciones significativas entre la primera y la tercera redacción. Intentaremos demostrar aquí que estas variaciones fueron realizadas por el grupo productor para adecuar sus demandas a la representación que tenían del episcopado y del tipo de compromiso que éste estaría dispuesto a adoptar. En consecuencia, no consideramos que hubiera una coincidencia término a término entre la TP y los obispos, sino que –como

intentaremos demostrar aquí- el grupo productor consiguió formular una *traducción adecuada* de su demanda en los términos episcopales, lo cual favoreció su reconocimiento y adopción.

Para ello nos detendremos en un procedimiento, privilegiado en la etapa redaccional, que nos parece fue clave para la formulación de esta demanda: la abstracción. Ella se desarrolla en dos niveles: en el de la representación de la situación enunciativa y en el de las referencias histórico-políticas.

De esta manera, el procedimiento de formulación privilegiado, documentado en diversas instancias del segundo borrador, consistió en *convertir* en juicios abstractos, hipotéticos o generales afirmaciones que, en un principio, tenían referencias –deícticas o absolutas- concretas e inmediatamente recuperables. En la instancia de reconocimiento, sin embargo, encontraremos que diversos actores son capaces de reponer esas referencias, actualizando los juicios abstractos en función de sus propias representaciones del contexto.

*Nota:* como en el resto de los análisis ofrecidos en esta tesis, es necesario recordar que no consideramos que nuestra interpretación sea la única que, monocausalmente, explique las variaciones registradas. Podría legítimamente alegarse en los pasajes analizados motivos estilísticos o retóricos de parte de los redactores que, perfectamente, darían una interpretación igualmente válida para un objeto construido de manera diferente. Para justificar el hecho de que estas auto-correcciones, las variaciones en el proceso redaccional, son *tácticas* y obedecen a una representación que los redactores poseían acerca de lo que –en palabras de uno de nuestros entrevistados; cfr. Capítulo 4- “conviene, no conviene” escribir para que sea adoptado por los obispos, daremos cuenta también de variaciones semejantes a las detectadas en B2 pero que se elaboraron en el pasaje al texto publicado. De este modo, encontramos que los procedimientos empleados por los obispos en su reformulación son semejantes a las operaciones realizadas, anticipadamente, por los redactores en la escritura de los borradores.

### **1.1. La abstracción de las demandas**

La “traducción” es una negociación del grupo productor con la representación que tienen de los obispos. De esta manera, encontramos que abandonan ciertas exigencias en favor de la apuesta de máxima de una definición de la democracia y la exigencia de su institucionalización.

Dos procedimientos son privilegiados en B2 para, sacrificando demandas parciales, traducir tácticamente el pedido de democratización política:

- a) La abstracción de las marcas enunciativas como mitigación de la demanda de posicionamiento del episcopado con respecto al gobierno militar.
- b) La abstracción referencial como mitigación de la demanda de posicionamiento histórico-político.

Utilizamos aquí el concepto de *abstracción* en un doble sentido: desde el punto de vista enunciativo, para designar el proceso de *borramiento* de las huellas de la enunciación en el enunciado; desde el punto de vista socio-cognitivo, como sinónimo de *generalización*<sup>1</sup>, es decir, como un procedimiento por medio del cual se agrupa entidades diferentes a partir de uno o más rasgos comunes en una *categoría*;

Antes de pasar a la consideración específica de ambas formas, nos interesa destacar que en ambos casos se produce un desplazamiento de una entidad o construcción situacional a otra de manera tal que, enfrentado a la segunda, sea imposible inferir inequívocamente la primera. Esto significa que la relación lógica entre ambas entidades no es reversible: una vez realizada la abstracción, no es posible reconstruir en ella –a partir de la mera evidencia lingüística- los contenidos singulares descartados.

## 1.2. Abstracción enunciativa

La escuela francesa de Análisis del Discurso ha analizado históricamente los procedimientos por los cuales se producen enunciados que carecen de huellas del “aparato formal de la enunciación”: los interlocutores, el tiempo presente y el espacio de la enunciación. Más allá del primitivo interés en trabajos como el de Kerbrat-Orecchioni (1983), recientemente se ha acuñado el concepto de borramiento enunciativo (*effacement énonciatif*), el cual daría cuenta de la acción de un sujeto empírico –*locutor*- al crear el efecto de que

---

<sup>1</sup> La relación de sinonimia es establecida por Hilferty y Cuenca 1999: 32.

Il se retire de l'énonciation, qu'il 'objectivise' son discours en 'gommant' non seulement les marques les plus manifestes de sa présence (les embrayeurs) mais également le marquage de toute source énonciative identifiable (Vion 2001 : 334)

Algo semejante sucede con la noción de simulacro enunciativo (*simulacre énonciatif*), que sería

Un 'jeu' que joue le sujet parlant, comme s'il lui était possible de ne pas avoir de *point de vue*, de disparaître complètement de l'acte d'énonciation, et de laisser parler le discours par lui-même (Charaudeau 1995 : 650)

El problema analizado es ciertamente semejante al de nuestro trabajo, puesto que supone una acción conciente de un sujeto empírico que *borra* su presencia en el origen del enunciado o *simula* que éste no le pertenece.

Nos diferenciamos, sin embargo, de esta terminología porque se encuentra basada en una distinción binaria entre *enunciador* y *locutor* que no consideramos adecuada para dar cuenta de los espacios de contradicción y conflicto que son constitutivos de todo discurso colectivo (Bonnin 2007, 2008) y, en términos generales, de todo discurso en la medida en que se encuentra atravesado por el interdiscurso (Authier-Revuz 1984).

En efecto, A. Rabatel (2004) justifica así esta distinción:

On distingue donc le locuteur (instance qui profère un énoncé embrayé ou déembrayé, dans ses dimensions phonétiques et phatiques ou scripturales) de l'énonciateur (instance des actualisations opérées par le sujet modal) qui assume l'énoncé en un sens nettement moins abstrait que la prise en charge découlant de l'ancrage déictique (Rabatel 2004 : 6)

De este modo, según la perspectiva de Rabatel, en el proceso de borramiento enunciativo, se elimina la presencia del enunciador pero no del locutor, el cual, en tanto sujeto empírico que profiere el enunciado, se mantiene constante.

Para nuestro análisis, y en continuidad con trabajos anteriores, retomamos la tripartición que estableciera Ducrot entre *sujeto empírico*, *locutor* y *enunciador* puesto que éste último nos permite dar cuenta de

Ces êtres qui sont censés s'exprimer à travers l'énonciation, sans que pour autant in leur attribue des mots précis ; s'ils « parlent », c'est seulement en ce sens que l'énonciation est vue comme exprimant leur point de vue, leur position, leur attitude, mais non pas, au sens matériel du terme, leurs paroles (Ducrot 1984 : 204)

De este modo, el *emisor* o *sujeto empírico* es aquel actor social que efectivamente profiere el enunciado en condiciones determinadas, cuyo rol varía en los distintos niveles de comunicación que atravesaron el proceso de producción (cfr. Capítulo 4). De esta manera, Palacios Videla fue emisor de un fragmento apropiado por un segundo autor, Gera, para integrarlo a un texto que finalmente sería modificado por los obispos.

El *locutor* es el sujeto textual, “el ser que se presenta en el enunciado como aquél a quien se debe responsabilizar de la realización del enunciado” (Ducrot 1994: 260). Si bien el prototipo es el *yo*, vemos que los textos sólo utilizan la primera persona del plural y la tercera (a veces en plural: “los obispos” y a veces en singular: “el episcopado”). Utilizamos el término “locutor” y no “enunciador” porque el segundo permite distinguir los puntos de vista (enunciadores en sentido propio) de aquel a quien el enunciado responsabiliza de su enunciación. Esta distinción permite mantener una concepción intrínsecamente polifónica de discurso y recordar el carácter *discursivo-construido* – como una puesta en escena enunciativa- del responsable del discurso<sup>2</sup>. Louis Guespin indica que la marca del “nosotros” proporciona una suerte de *grilla de lectura* según la cual la asociación del sujeto a otros por medio del pronombre de primera persona plural, muestra implícitamente cuáles trazos de su personalidad social, o del proceso de interacción, serán –o deben interpretarse como- puestos en acción (Guespin 1984). En este sentido, la variación entre *nosotros exclusivo* / *nosotros inclusivo* (cfr. Kerbrat Orecchioni 1981) señala modos diferenciados de construcción de la identidad. En el primer caso, denota al episcopado como conjunto, distinguiendo al locutor del *alocutario* o destinatario construido textualmente. En el segundo caso, en cambio, permite identificar a los interlocutores en dos identidades sociales diferentes: *nosotros-los católicos* (subjetividad religiosa) o *nosotros-los argentinos* (subjetividad civil).

---

<sup>2</sup> E. Guimarães lleva a cabo una distinción semejante: “a cena enunciativa coloca em jogo, também, *lugares de dizer* que estamos chamando aqui enunciadore. E estes se apresentam sempre como a representação da inexistencia dos lugares sociais de locutor. E embora sempre se apresentem como independentes da história ou fora da história, são lugares próprios de uma história. Temos então enunciadore como: enunciadore-individual, quando a enunciação representa o Locutor como independente da história; enunciadore-genérico, quando a enunciação representa o Locutor como difuso num todos em que o indivíduo fala como e com outros individuos; enunciadore-universal, quando a enunciação representa o Locutor como fora da história e submetido ao regime do verdadeiro e do falso” (Guimarães 2002: 26). Nos diferenciamos explícitamente de D. Maingueneau (2001), que identifica “locutor” con lo que nosotros denominamos *emisor* y usa el término “enunciador” para referirse al sujeto que el texto construye como responsable de su enunciación.

Los *enunciadores*, por último, dan cuenta de los *puntos de vista* presentes en un enunciado, que pueden reenviar a una misma posición o a posiciones enfrentadas. Ellos permiten observar lingüísticamente el carácter constitutivamente heterogéneo (Authier-Revuz 1984) del discurso, su polifonía intrínseca, que no siempre puede atribuirse a posiciones efectivamente enfrentadas, sino sólo a figuras abstractas que dan cuenta de la posibilidad de ese enfrentamiento. En algunos casos, sin embargo, la presencia de conectores –por ejemplo, contraargumentativos– permiten dar cuenta de la articulación de puntos de vista enfrentados que cristalizan conflictos políticos o ideológicos efectivamente existentes.

Tal es el caso analizado en el Capítulo 1 (4.2.3), o en ejemplos como el siguiente:

**B4 A1 F9**

(31) El mal de la violencia no es extraño a nuestra historia. Se hizo presente en diversas épocas políticas, pero nunca en forma tan destructora e inhumana como en éstos últimos años.

Son tales las heridas infligidas por ella y por sus consecuencias al cuerpo de la nación, que sería irresponsabilidad hacer un diagnóstico simplista de sus causas, y peor aún pretender una terapia que sólo haga desaparecer los síntomas del mal.

Se hace imprescindible el discernimiento entre la justificación de la lucha contra la guerrilla y la de los métodos empleados en esa lucha.

Debe quedar claro, que si bien pueden ser restringidos los derechos humanos en caso

**P 33**

33. El mal de la violencia no es extraño a nuestra historia. Se hizo presente en diversas épocas políticas, pero nunca en forma tan destructora e inhumana como en éstos últimos años.

La violencia guerrillera enlutó a la Patria. Son demasiadas las heridas infligidas por ella y sus consecuencias aún perduran en el cuerpo de la Nación. Y así, como es dificultoso dar un diagnóstico de sus causas, no es menos difícil acertar con una verdadera terapia que cure sus efectos.

Resulta imprescindible el discernimiento sobre las fuentes que la alimentaron, tanto en orden interno como externo, para evitar su resurgimiento, con su consecuente caudal de muerte, atropello e injusticia.

Distorsiones ideológicas, principalmente las de origen marxista, desigualdades sociales, economías afligentes, atropellos a la dignidad humana, serán siempre, en cualquier parte del mundo, caldo de cultivo para extremismos, luchas y violencias.

También se debe discernir entre las injusticias de la guerrilla, y la de los métodos empleados en esa lucha.

La represión ilegítima también enlutó a la Patria. Si bien en caso de emergencia pueden verse restringidos los derechos

de guerra, éstos jamás caducan, y es misión de la autoridad, reconociendo el fundamento de todo derecho, no escatimar esfuerzos para devolverles su plena vigencia.

No es confiando en que el tiempo trae el olvido y el remedio de los males como podemos pensar y realizar ya el destino y el futuro de nuestra patria.

La presencia de cinco modos en los márgenes del borrador del pasaje citado indica la propuesta de modificaciones, efectivamente comprobables en el contraste con el texto publicado. El *sujeto empírico* de B4, el grupo productor, demanda una condena global a la violencia política, sin especificar sus agentes, incluyendo implícitamente allí tanto a los grupos armados como al gobierno militar (cfr. Capítulo 8). Para ello compromete al *locutor* episcopal en su dimensión civil, incluyéndolo en el colectivo amplio de los argentinos con el pronombre posesivo *nuestra* historia / Patria. Impersonalmente, el locutor del borrador señala que “sería irresponsable hacer un diagnóstico simplista de sus causas”. Sin embargo, el locutor del texto publicado, motivado por sujetos empíricos enfrentados, ofrece precisamente un diagnóstico, atribuyendo sus causas a las “distorsiones marxistas”, etc. Más aún, es probable que alguno de esos obispos explicitara como agente de la “violencia política”, abstracta en B4, a “la violencia guerrillera”, frente a lo cual otro obispo opondría a “la represión ilegítima”.

En este ejemplo, el recurso privilegiado por los obispos para hacer alternar ambas voces o *enunciadores* es el conector *también*, que tiene dos ocurrencias. ¿Es simplemente un conector aditivo?. Su primer uso parece tener una función contraargumentativa, vinculando “dos miembros del discurso de tal modo que el segundo se presenta como supresor o atenuador de alguna conclusión que se pudiera obtener del primero” (Martín Zorroaquino y Portolés Lázaro 1999). En efecto, podríamos reemplazarlo por *sin embargo*, aunque no por *además*, puesto que su función es restringir la justificación de la represión a la guerrilla: debe ser reprimida *pero* con medios legítimos. De esta manera, el siguiente uso de *también* sí es aditivo en tanto que une “a un miembro discursivo anterior otro con la misma orientación argumentativa” (*idem*), pero no siguiendo la orientación

del enunciador político por la negación, sino la otra. El uso de la misma estructura sintagmática, entonces, señala una polémica entre ambas voces:

- A) “La violencia guerrillera enlutó a la Patria”
- B) [Sin embargo] “La represión ilegítima también enlutó a la Patria”.

De este modo, el proceso de *abstracción enunciativa* resulta empíricamente observable en el transcurso de la redacción, en el cual los individuos materialmente involucrados en la producción de un texto omiten o sustituyen las referencias deícticas y los subjetivemas valorativos presentes en un enunciado E1 para producir un enunciado nuevo E2 que, manteniendo continuidades temáticas, sintagmáticas y argumentativas, difiere en cuanto a la presencia del locutor.

Volviendo a la terminología desarrollada anteriormente, ambos enunciados coinciden en la presencia del sujeto empírico, pero varían en el funcionamiento de los enunciadores y en las representaciones del locutor y las circunstancias comunicativas.

### 1.3. Abstracción referencial

Los enunciados que carecen de marcas de la enunciación –ya sea por naturalización del sujeto o por abstracción del productor- pueden, no obstante, utilizar referencias exofóricas que –presentes en el interdiscurso- son recuperables para los destinatarios e identificables con una identidad singular, permitiendo reponer información enunciativa sobre los sujetos, la temporalidad o el espacio.

Denominamos, entonces, *abstracción referencial* al proceso, también empíricamente observable, por medio del cual el productor sustituye una designación con una referencia absoluta singular por otra que la incluye junto a otras entidades, de manera que no sea posible recuperar inequívocamente la primera. Esto puede producirse tanto por la sustitución de una entidad por una categoría de la que forma parte, como por una sustitución metonímica de la parte por el todo.

Para dar cuenta de este proceso, utilizamos el concepto de *categorización*, definido como

Un mecanismo de organización de la información obtenida a partir de la aprehensión de la realidad, que es, en sí misma, variada y multiforme. La categorización nos permite simplificar la infinitud de lo real a partir de dos



procedimientos elementales de signo contrario o, mejor dicho, complementario: la generalización o abstracción y la discriminación. (Hilferty y Cuenca 1999: 32)

De estos dos procesos de categorización, nos interesa particularmente el de generalización o *abstracción*, puesto que –utilizado descriptivamente para dar cuenta de modos diferenciados de construir discursivamente el referente- permite ver los procesos ideológicos de manipulación de información (Achugar 2004). De esta manera, en el nivel del enunciado, la abstracción o generalización “permet de dé-construire la singularité d’un événement ou d’une propriété” (Bouachá 1992: 100).

En este sentido, la perspectiva discursivo-enunciativa de A. A. Bouacha permite combinar de modo teóricamente coherente esta dimensión de análisis con la anterior, puesto que propone que la generalización pone en juego tres operaciones fundamentales:

- Une opération de parcours qui construit une classe abstraite (ou ouverte) d’occurrences sur laquelle l’énonciateur opère un balayage sans s’arrêter sur une valeur distinguée.
- La construction d’un repère fictif, repère décroché par rapport à la situation origine et qui permet à l’énonciateur de se placer à l’extérieur de la dualité vrai-faux.
- La constitution d’une classe de locuteurs, indispensable garant du « toujours vrai ». C’est elle qui confère à l’énoncé généralisant son itérabilité. (*idem*)

Desde esta perspectiva, la construcción de una clase o categoría “abierta”, que permite la inclusión de múltiples miembros, hace imposible la operación inversa, de *discriminación*, por medio de la cual un sujeto puede reponer inequívocamente la entidad designada en un principio y, por este medio, la “situación origen” que motivó esa generalización. Por el contrario, una vez abstraída la referencia original, el proceso de discriminación o actualización de la categoría abstracta quedará sujeta a un margen e variabilidad condicionado ideológicamente según los sujetos la lean en reconocimiento. Sólo en aquellos casos en los que estos sujetos participen de la misma red de sentidos que el grupo productor podrán discriminar la misma entidad propuesta originalmente por él.

En términos generales, encontramos que, detrás de gran parte de juicios abstractos y generales –en especial los referidos al campo de la política y, más concretamente, a la democracia como sistema de gobierno- subyace en la fase redaccional una esquematización *concreta*, designando o aludiendo a un ejemplar de la categoría que

obliga, como señala Bouacha, a un posicionamiento del locutor. Al generalizar y abstraer estos juicios, el efecto logrado es el inverso: se construye un tipo de locutor que, generalmente también abstraído o *borrado*, no compromete su punto de vista en la situación inmediata ni obliga a una interpretación unívoca al destinatario.

## **2. La democratización como demanda**

### **2.1. La abstracción enunciativa como mitigación de la demanda de posicionamiento crítico frente al gobierno militar**

Sostener la necesidad de institucionalizar la democracia no es, necesariamente, sinónimo de un posicionamiento crítico frente al gobierno *de facto*. Este posicionamiento se encontraba presente en las primeras etapas redaccionales, pero fue omitido en B2 como parte del proceso de traducción y negociación de las demandas. En particular, en este apartado nos detendremos en las operaciones de abstracción enunciativa del texto, es decir, de borramiento de aquellas huellas de la situación de enunciación que definían al locutor por su compromiso evaluativo con una situación y con sus interlocutores.

Como hemos señalado en el Capítulo 5, el primer borrador ofrecía una esquematización lo más cercana al tipo ideal genérico de cada sección. La sección *juzgar*, donde se encuentra “La comunidad nacional”, se caracteriza por un borramiento del sujeto de la enunciación excepto en algunos pasajes en los cuales se actualizan enunciativamente ciertos contenidos en orden a vincularlos con el presente de la enunciación y sus participantes.

En ese sentido, la primera redacción de B2 se proponía anómalamente, fundando el lugar de decir del locutor desde el comienzo de la sección en el presente de la enunciación, comprometiéndolo en una configuración de la escena enunciativa que no era la exigida genéricamente. De este modo, el lector-editor de B2 interviene suprimiendo esa esquematización y sustituyéndola por la exigida en el proceso de traducción de sus demandas en los términos del discurso episcopal. Así encontramos tachaduras y sustituciones manuscritas como las siguientes:

**B1 A3 F11**

(75) - Entendemos, pues, a la nación fundamentalmente como una realidad cultural, (tomando la cultura en el sentido descrito en los nn. y ). La nación es pues ante todo un estilo de propio de vida, que arraiga en una determinada concepción de vida y escala de valores que se traducen en las actitudes de un pueblo y en una comunidad de costumbres e instituciones (Cfr. DP.386-387).

**B2 A9 F1**

~~Si presentamos a la nación (sic) ante todo como una realidad cultural es porque este que~~  
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX  
XXXXXXXXXXXX nos permite ~~si~~  
<si>tuar los aspectos particulares  
XXXXXXXXXXXX en el cuadro total de la vida nacional, XXXXXXXXXXXXXXX  
<a exa reflexionar sobre> y ~~considerar~~ los problemas más inmediatamente perceptibles a partir de  
XXXXXXXXXXXX los fundamentos espirituales y morales de la misma comunidad nacional.  
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX  
~~Tratamos, por este medio, de evitar caer en la~~  
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX  
X-XXXXXXX una estrechez de espíritu que nos hiciera ~~ocultar~~ los niveles más profundos de  
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX 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.  
En este contexto de ~~reflexion~~ merecerían ser destacadas xxx algunos puntos

**B3 A5 F1**

La nación, entendida como realidad cultural, llevaría a plantear temas como los de la soberanía, la identidad y unidad nacional ; a situar los aspectos particulares en el cuadro total de la vida nacional y a reflexionar sobre los problemas más inmediatamente perceptibles a partir de los fundamentos espirituales y morales de la misma comunidad nacional

En B1, la única huella de la subjetividad es el sujeto textualizador, cuya función metatextual es vincular las definiciones de *cultura* ofrecidas en las secciones anteriores de la parte doctrinal con el problema de la nación en la tercera sección. La primera redacción de B2 parte del mismo sujeto textualizador para luego desplazarlo al rol de sujeto de la enunciación. Éste asume allí una dimensión polémica, que no se encontraba en el original, mediante la cual define su propia posición de locutor por oposición a la “estrechez de espíritu”, de la cual se derivan la superficialidad (“que nos hiciera ocultar los niveles más profundos...”) y la exclusión arbitraria. Frente a este paradigma metafórico de lo estrecho, el locutor propone deónticamente su propia posición inscrita en la amplitud, la libertad y la serenidad, ocupando una posición ejemplar para el nosotros-argentinos.

El editor que tachó no lo hizo indiscriminadamente, y es posible encontrar en las primeras líneas una supresión selectiva, destinada precisamente a borrar al locutor. En las siguientes, sin embargo, el texto sólo se sostenía en el carácter polémico y la interpelación a los destinatarios, que son tachadas sin mayores sutilezas.

La redacción de B3, cuyo texto es idéntico al que se presentó a los obispos, potencia aún más el efecto de objetividad de B1, eliminando la presencia del sujeto textualizador. Esta esquematización construida por el lector-editor de B2 responde a las reglas de la *traducción* de demandas, presentes en B1 e ignoradas por la primera redacción de B2; por este motivo el pasaje fue reproducido sin modificaciones en el texto publicado.

¿Sobre qué pasajes del texto se ejerció este procedimiento de abstracción? O, más específicamente: ¿Cuáles son las demandas de compromiso del episcopado que fueron sacrificadas para lograr la apuesta de máxima de la democratización?

### **2.1.1. La denuncia de los sistemas totalitarios y de la alianza entre poder católico y poder militar**

La demanda de democratización era, en las primeras redacciones, el reverso de la condena a los sistemas autoritarios de gobierno y, en particular, a la Doctrina de la Seguridad Nacional (cfr. Capítulo 8). Esta situación, extralingüística, es la motivación presentada en la primera redacción de B2 para justificar no sólo la sección “La

comunidad nacional” sino, en particular, el tratamiento de la relación entre cultura y nación.

El lector-editor, entonces, elimina esta vinculación con la situación por, al menos, dos motivos: A) desde el punto de vista genérico, las tres partes básicas de la estructura hermenéutico-textual del documento regulan dónde puede establecerse la vinculación con la situación de enunciación: en *ver* y *obrar*. Incluirla en la sección *juzgar* es, en un punto, relativizar el carácter ahistórico e invariable de la doctrina. B) desde el punto de vista ideológico, la construcción enunciativa implica un posicionamiento del sujeto de la enunciación que exige una evaluación de esa situación y sus participantes.

En efecto, la primera redacción de B2 utilizaba la categoría *crisis* para designar la situación que incluía al nosotros-argentinos, comprometiéndose con el sujeto civil en un tipo de acción:

#### B2 A9 F2

~~Nuestra propia crisis y la necesidad de adaptarnos a la actual evolución [sic] de la humanidad, nos exige xxxxxxxx redefinir el bien que deseamos [sic] realizar en común [sic] (...) Solamente a partir del xxxxxxxx fortalecimiento de nuestra propia identidad, podremos a roatar [sic] la tarea también [sic] ineludible de asimilar creativamente los cambios y las transformaciones [sic] en curso.~~

#### B2 A9 F3 R

~~Surge así [sic] la ensión [sic] entre unidad y libertad.~~

~~<+ se plantea el problema>~~

~~xxxxxxxxxxxxxxxx En tal situación [sic] por una parte se plantea la realidad misma de la nación [sic] entendida como realidad cultural, como comunidad agrupada x en base a un mismo [sic] estilo de vida, valores <se plantea el problema de la realidad misma de toda nación [sic]>~~

~~y normas, que tienen su arraigo en la misma experiencia vital del~~

~~<se plantea el problema de la realidad misma de la> pueblo; se plantea [sic] el problema de una [sic] de integración [sic] de la nación [sic] y de <nación (2)> <no se podría imponer una unidad>~~

~~la cultura. Por otra parte, xx para x salir al paso a dicha desinte- <monoliti monolítica [sic] que destruya la especificidad de los individuos> graciaion xxxxxxx se puede caer en la tentación [sic] de x imponer una unidad por [sic] vía de la autoridad de Estado (o también por compulsión de la Iglesia)~~

El referente de *nuestra propia crisis* no se encuentra explicitado en el texto, sino en la situación enunciativa. La primera reformulación de esta redacción recategoriza la referencia como *situación de tensión entre* unidad y libertad. En ella encontramos que el primer procedimiento empleado es el borramiento de las referencias a la enunciación, de manera tal que se genere un efecto de objetividad, de abstracción, que es la norma del género. Esta abstracción es usada para la construcción de una situación hipotética que, de alguna manera, esconde una denuncia sobre el presente: la *tentación* totalitaria en el Estado y en la Iglesia.

Ambas menciones establecen una referencia relativamente inmediata (aunque el Estado, en abstracto, pueda corresponderse con cualquier aparato estatal, la Iglesia es una referencia absoluta). Esta última, entonces, es omitida en la siguiente redacción, dejando sólo al primero. Y, aún así, es nuevamente reformulada para omitirlo también a él:

**B2 A9 F3 V**

~~En tales circunstancias es q'~~  
~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ ~~el~~  
 Estado.

**B2 A9 F3 V**

~~La situación exige que la~~  
~~comunidad~~ ~~xxxxxxx~~  
~~nacional reformule su~~  
~~concepción [?] del bien~~  
~~comun, entendid en cuanto~~  
~~este implica una escala de~~  
 valores

**B2 A9 F3 V**

En tal situación, el bien  
 comun, ~~que que ha de~~  
~~ajustarse a la ley moral~~  
 última, pero, a la vez tiene  
 un caracter historico y  
 dinamico, necesita ser  
 reformulado por la  
 comunidad.

Las tres reformulaciones sucesivas nos permiten inferir que, en el momento de la redacción, el redactor estaba designando a la Iglesia argentina y el gobierno militar. Esta inferencia se justifica en la alternancia entre el borramiento de la enunciación y su actualización. Del abstracto “En tales circunstancias” (cuya referencia era “la tensión...”) se pasa a la designación enunciativa presupuesta por la descripción definida “La situación [actual]” y el presente de la enunciación para, por último, restablecer la referencia anafórica, “En tal situación”. La formulación abstracta, que luego se incorporaría a P, contiene latente una actualización enunciativa –irrecuperable en el texto publicado, pero presente en la etapa redaccional- que apunta polémicamente a la Iglesia argentina y al Estado militar.

De este modo podemos explicar el siguiente pasaje, que hemos analizado en nuestra tesis de maestría (Bonnin 2007: 201-203):

*La Iglesia, que por su misma naturaleza, tiende a la unidad, sabe no obstante que no puede debe proyectar sobre la comunidad plural de la Nación [sic] la misma exigencia de unidad que creyente y católica [sic] que reclama de sus propios miembros, aun cuando es consciente de su misión [sic] de anunciar el Evangelio a todos los miembros de la misma que quieran escucharlo, para que formen un solo rebaño bajo un solo pastor (cf. Jn 10 )-*

*La Iglesia no busca ocupar una posición [sic] de privilegio en el poder o estructura del Estado político [sic], ni aun con la buena intención [sic] de valerse de ello para predicar el Evangelio. (B2 A9 F5 R)*

Este fragmento se reprodujo sin modificaciones en el texto publicado (P 84), en cuyo análisis encontrábamos que era posible detectar, a partir de un análisis argumentativo de los conectores, dos enunciadores en una relación polémica (García Negroni 2006), cuyas posiciones se puede destacar como sigue:

*La Iglesia sabe que no debe proyectar sobre la comunidad plural de la Nación la misma exigencia de unidad creyente y católica que reclama de sus propios miembros, aun cuando tiene plena conciencia de su misión de anunciar el evangelio a todos los miembros de la misma que quieran escucharlo para que formen un solo rebaño bajo un solo pastor*

*La Iglesia no busca ocupar una posición de privilegio en el poder o estructura del Estado, ni aún con la buena intención de valerse de ella para predicar el evangelio. (P 84)*

El punto de vista que hemos destacado en negrita sostiene la integración de los destinatarios civil, religioso e institucional a fin de subordinarlos a la autoridad episcopal que, en virtud de ser religiosa, se extiende sobre los demás ámbitos. El punto de vista destacado en cursiva, en cambio, restringe el alcance de dicha integración al distinguir la dimensión institucional de la civil y la religiosa y al incorporar la proposición relativa que especifica la legitimidad de la existencia de distintos miembros e intereses de la “comunidad plural de la Nación”.

Los nuevos datos aportados por el análisis de los borradores nos muestran que no puede atribuirse estos puntos de vista a dos sujetos empíricos diferentes; ¿a qué se debe entonces esta tensión? A que el redactor *encarnó*, en su proceso de traducción, dos puntos de vista diferentes; adelantó, de algún modo, los efectos de reconocimiento que se podían producir en la Asamblea Plenaria y formuló un texto en el que diversos sectores pudieran reconocerse. Y, como veremos en el final de este capítulo, estos enunciadores

enfrentados justificaban efectos de reconocimiento enfrentados, de manera que diferentes actores podían recortar la cita para identificarse con uno u otro enunciador.

Además de este efecto, construido argumentativamente, en el proceso redaccional es posible recuperar la interpretación de *la Iglesia* como una referencia localizada por el lugar de la enunciación: no la Iglesia universal sino la Iglesia argentina. Admitida esta hipótesis, es posible interpretar este pasaje como un posicionamiento frente a los sectores de la Iglesia argentina que, mediante *una posición de privilegio en el poder o estructura del Estado* buscaban *proyectar sobre la comunidad plural del Estado la misma exigencia de unidad creyente y católica que reclama de sus propios miembros*.

En este sentido, podemos encontrar una prueba *ad hoc* que justifica esta interpretación en B4 A4 F2, donde la relativa restrictiva “que quieran escucharlo” (identificada con el enunciador en cursiva) se encuentra entre paréntesis y tachada, lo cual indica que algún obispo formuló un modo al respecto, eliminando ese punto de vista. Los redactores, sin embargo, a pesar de haber registrado la modificación en el borrador, no llevaron a cabo la omisión propuesta porque, según nuestra hipótesis, la perspectiva con la que se identificaban era la contraria.

Esta demanda particular, sin embargo, que advertía sobre la acción política de un sector de la Iglesia argentina asociado al gobierno militar, es sacrificada al tachar el pasaje de B2 A9 F3 R. Al eliminar los indicios que permitían una interpretación enunciativa del referente, el grupo productor evitaba posibles cuestionamientos al fragmento y sostenía la apuesta política de máxima del grupo productor: exigirle al episcopado un posicionamiento favorable a la institucionalización de la democracia.

### **2.1.2. El compromiso de la posición de autoridad doctrinal del locutor en la fundamentación de la democracia como sistema político**

Esta demanda es, en buena medida, una cuestión de énfasis acerca de la relación integral del magisterio de la Iglesia con los sistemas políticos y, particularmente, su uso táctico. En efecto, hemos señalado anteriormente que el discurso católico evita comprometer su saber doctrinal con un sistema de gobierno, lo cual implica que no haya afirmaciones del tipo “La democracia es el sistema cristiano por excelencia”, etc. Esto, evidentemente, responde a una concepción de la propia doctrina como inmutable y



ahistórica, en oposición a una visión histórica de la variabilidad de los sistemas de gobierno.

Por supuesto, esta desvinculación en lo inmediato de la doctrina y la política no obedece a motivos estrictamente ideológicos sino fundamentalmente tácticos. La opinión que cualquiera de los miembros del grupo productor pudiera tener de la democracia no era el criterio último de posicionamiento en el texto publicado. Por esta razón encontramos en P la omisión de pasajes como el siguiente:

Por lo cual hemos de interpretar como un signo de Dios, en nuestro tiempo, el creciente movimiento hacia una doble aspiración, cada vez más vivas [sic], “aspiración a la igualdad, aspiración a la participación; de formas de la dignidad del hombre y de su libertad” (OA.22)

La apropiación de la cita de *Octogesima Adveniens* (OA)<sup>3</sup> consiste en sustituir la abstracción que colocaba en posición de sujeto al sintagma *doble aspiración* (“se manifiesta siempre en estos contextos nuevos una doble aspiración”) por una interpretación de dicha aspiración como efecto de la voluntad divina. De este modo, la democracia sería un signo de Dios y la autoridad evocada para sostener tal afirmación sería el magisterio católico. Al omitir este pasaje, el episcopado se resiste a fundar magisterialmente –como *signo de los tiempos*- la defensa de la democracia<sup>4</sup>.

La apelación a la autoridad doctrinal del locutor para comprometerse con la institucionalización de la democracia como sistema político ya había sido advertida como problemática en la etapa redaccional, lo cual hizo que en ella misma se llevara a cabo variaciones tendientes a omitirla o reformularla. En definitiva, especialmente en la situación de 1981, fundamentar doctrinalmente una concepción de la democracia implicaba sostener la incompatibilidad del gobierno militar con la misma doctrina.

---

<sup>3</sup> Encíclica del papa Pablo VI publicada en 1971 con motivo del octogésimo aniversario de la *Rerum Novarum*, convirtiéndose en uno de los pilares de la Doctrina Social de la Iglesia y reafirmando una tradición discursiva a la que ya nos hemos referido en el capítulo 5.

<sup>4</sup> Esta omisión es coherente con algunas de las críticas que se hacía a la TP en la década de 1970, como podemos ver en la siguiente cita de R. Braun: “No es posible que porque Allende es sustituido por Pinochet, Cámpora por Perón, Torres por Banzer, tengamos que aplica las categorías del Exilio en vez de las del Éxodo para leer los ‘signos de los tiempos’ (...) Si la Iglesia ha de responder al ansia de liberación de los hombres tendrá que estar en condiciones de ‘responder a las perennes interrogaciones de los hombres acerca del sentido de la vida presente y futura y de la relación entre ambas’” (Braun 1974: 700, *apud* González 2005: 121)



estructura democrática y participativa”. Este pasaje posee una cierta ambigüedad en términos de modalidad, puesto que la ausencia de verbo principal no permite asignarle un rol temático unívoco al sintagma preposicional “para un régimen democrático”. ¿Se trata de un beneficiario de una acción? ¿Se trata de un término en un proceso relacional –de definición, por ejemplo? Esta ambigüedad repercute en la interpretación pragmático-enunciativa del enunciado, puesto que no podemos establecer con propiedad si se propone un uso descriptivo o prescriptivo del texto fuente.

B2 opta por la segunda interpretación y, en un gesto semejante al de B1, es decir, adoptando indicaciones metatextuales, propone igualmente utilizar el texto de GS. Sin embargo, no lo hace de manera ambigua citando el texto fuente en su totalidad, sino que lo hace parcialmente, comenzando por la subordinada subjuntiva con valor prescriptivo “que se constituyan...”. Este cambio de modalidad implica un desplazamiento en el rol de la doctrina católica, que ya no tendría simplemente el lugar de censor que describe la adecuación o no de un sistema de gobierno a un conjunto de verdades doctrinales, sino el rol de autoridad política capaz de dar instrucciones acerca de las medidas que se *deben* tomar para institucionalizar la democracia.

El lector-editor de B2, sin embargo, modifica la modalidad una vez más en su adición manuscrita, que restituye la subordinada en subjuntivo a la proposición principal. De este modo, desaparece la dimensión prescriptiva y la institucionalización democrática ya no compromete al locutor en una norma de acción sino que se convierte en una realidad que es descrita por él en tanto que conforme con la naturaleza humana. Esta modalidad es la que será luego reproducida, sin modificaciones, en el texto publicado:

(135) Algunos de estos elementos han sido enunciados por la Doctrina Social de la Iglesia la cual considera ‘perfectamente conforme con la naturaleza humana que se constituyan estructuras jurídico-políticas que ofrezcan a todos los ciudadanos, sin discriminación alguna...’ (B3 A5 F12-13)

B2 presentaba una esquematización que situaba al locutor, como sujeto con autoridad eclesiástica y religiosa, en el rol de una autoridad política *sostenida por el propio magisterio de la Iglesia*, comprometiéndolo, en definitiva, a ese magisterio en la condena de las formas dictatoriales y en el lugar del conocimiento legítimo sobre el sistema democrático. La reformulación, en cambio, lo retira de esa posición y vuelve al

ámbito de la declaración doctrinal, sin comprometerse explícitamente con la prescripción de un conjunto de acciones.

### **2.1.3. Compromiso de la posición del locutor con la situación política inmediata**

Como decíamos anteriormente, sostener que se quiere institucionalizar la democracia no significa inmediatamente que se condene el sistema de gobierno militar. Los mismos miembros de la Junta declaraban querer llamar a elecciones y decían que su función era, justamente, restablecer la democracia.

La formulación original de B2-4 incluía una definición de la democracia en contraposición con la situación del presente de la enunciación. Para ello, la posición del locutor articulaba la autoridad religiosa con la posición civil de formar parte del nosotros-argentinos. De esta manera, definía dos tipos de condiciones para la democracia: las generales, que se corresponden con la primera posición, y las particulares, específicas de la segunda:

#### **B2 A11 F11 – B4 A4 F13**

En momentos en que el actual gobierno xxxx se enfrenta a la difícil tarea de restablecer la democracia, permitásenos [sic] recordar algunos x de esas condiciones esenciales para que ella pueda alcanzarse en plenitud, como así también algunas condiciones particulares que enunciamos pensando específicamente como argentinos:

#### **P 117**

117. Ante la difícil tarea de restablecer la democracia, señalamos algunas condiciones esenciales para que ella pueda alcanzarse en plenitud, como así también algunos requisitos particulares:

El texto publicado omite las referencias enunciativas que comprometen al locutor con la situación de enunciación. De este modo, se abstrae el agente –referido déicticamente como “el actual gobierno” en los borradores- y se omite el lugar del decir desde donde se formulan las “condiciones particulares”. El efecto es doble: por una parte, no se compromete al gobierno militar en el restablecimiento democrático; por otra, todo el pasaje queda basado en la autoridad religiosa del locutor y no en la posición civil que ocupa por ser parte del colectivo de los argentinos. De esta manera, ya no hay indicaciones que permitan la actualización enunciativa de las referencias abstractas y, allí

donde las hubiere, estas son omitidas o remitidas al nosotros exclusivo del locutor institucional.

Las variaciones al respecto se encuentran en aquellos ítems que se refieren específicamente al Estado bajo el gobierno militar. De este modo, encontramos la siguiente ampliación:

**B1 A3 F20-21**

+Separación de las funciones institucionales de la autoridad política (GS. 75 b). Imposibilidad o restricción a los ciudadanos en su derecho a poder recurrir a un poder judicial independiente. Lesión de los derechos a un procedimiento jurídicamente establecido y respetado.

**B2 A11 F12**

c) La separación y el equilibrio de los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial xxxxxxxxxxxxxxxxxxx [tachado: deben funcionar] <deben> tener vigencia permanente y efectiva. La necesaria independencia xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx [tachado: del Poder Judicial, consagr] y estabilidad del Poder Judicial, consagradas por nuestra Constitución, xxxxxxxx [tachado: no ha sid] ha sido con frecuencia desconocida, especialmente <también> por los gobiernos de facto. En tiempos constitucionales, también [sic] ha sucedido que el Poder Legislativo se haya subordinado en demasía al Ejecutivo, a través de las mayorías parlamentarias, circunstancia que no favorece el juego libre y el mutuo control entre los poderes del Estado

El germen en B1 parte de un enunciado prescriptivo para cuya argumentación ofrece dos argumentos presentados descriptivamente. La modalidad es la que nos permite recuperar el tiempo presente de la enunciación, que no se encuentra en el enunciado sino que está “empaquetado” (García Negroni, Hall y Marín 2005), junto con los agentes, en las nominalizaciones “imposibilidad” y “lesión”.

B2 reformula el pasaje en el presente de la enunciación, retomando la tesis y, parcialmente, el segundo argumento, referido a la falta de independencia del Poder Judicial<sup>5</sup>. La adición más notoria se encuentra en una justificación histórica del enunciado prescriptivo. La responsabilidad atribuida a los gobiernos de facto en esta adición de la primera redacción de B2 fue mitigada por el lector-editor. De esta manera, la formulación

<sup>5</sup> El argumento acerca de la lesión de los derechos es desplazado hacia el final y amplificado bajo el subtítulo “Normalización de la vida política”.

original en pasiva “no ha sid”, tachada por el propio redactor, indica una variación tendiente a reponer a los agentes del desconocimiento de la independencia del poder judicial, destacando allí –mediante el conector con función enfatizadora “especialmente” el rol correspondiente a los gobiernos de facto. El lector-editor, en cambio, busca mitigar el énfasis (aunque no el agente) sustituyendo el conector por el aditivo “también”, lo cual le permite colocarlos en la misma situación de los gobiernos democráticos.

Esta operación, sin embargo, no parece haber sido suficiente, y el texto publicado omite el pasaje. Esto tiene consecuencias diversas, en particular nos interesa señalar aquí que introduce una ambigüedad en la interpretación del tiempo verbal presente, puesto que –abstraído del relato histórico que lo vinculaba al pasado político en la Argentina- le cabe una lectura genérica:

La separación y el equilibrio de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, que la Constitución consagra, deben tener vigencia permanente y efectiva, evitando la indebida injerencia de un poder en otro y favoreciendo el juego libre y el mutuo control entre sí. (P 120)

La oposición entre *gobiernos de facto* y los gobiernos desarrollados *en tiempos constitucionales* permitía, en la redacción de los borradores B2-4, un juicio sobre el presente: el “actual gobierno” no es constitucional. La omisión, en primer término, de la referencia enunciativa al gobierno militar y, en segundo lugar, de la oposición entre ambos modos de gobierno, abstrae la posición del locutor. De esta manera, no se trata de un juicio sobre el gobierno militar sobre cuyo negativo se construye un deber-ser político para la democracia sino de un juicio general acerca de la independencia de los poderes que no se encuentra comprometido con el presente de la enunciación.

## **2.2. La abstracción referencial como mitigación de la demanda de posicionamiento histórico-político**

El análisis que hemos llevado a cabo en el apartado anterior muestra que en la génesis de los juicios abstractos y generales sobre el totalitarismo se encuentra un juicio sobre el gobierno militar, concebido como totalitario. Del mismo modo, el modelo de democracia propuesto en esa instancia se construía en contraste con las instituciones políticas de aquel momento.

Este procedimiento de abstracción enunciativa se complementa con otro de tipo referencial, por medio del cual se mitiga la demanda de posicionamiento histórico-político del episcopado. Con esta formulación intentamos describir una evaluación, favorable o negativa, con respecto a actores políticos del presente o del pasado que llevarían, necesariamente, a una toma de posición del locutor *en el campo político*. En el pasaje que analizáramos en el final del apartado anterior, por ejemplo, la designación *gobierno de facto* se encontraba en oposición a *gobierno constitucional*. Esto implica la formulación de un juicio de inconstitucionalidad sobre la dictadura militar que comprometía al episcopado con uno de los sectores en lucha en el campo de la política. La omisión del pasaje, entonces, devuelve al discurso episcopal a un espacio aislado del conflicto.

Estos procedimientos evitan que el discurso católico, que puede oscilar entre la isotopía religiosa y la política (Arnoux y Blanco 2004), se configure exclusivamente como discurso político. Encontramos, al respecto, dos reformulaciones realizadas en producción que indican esta misma estrategia de no comprometerse en ese campo. A diferencia de la analizada anteriormente, estas variaciones se producen exclusivamente en el proceso redaccional y, como traducción exitosa, el texto obtenido es reproducido sin modificaciones en el documento publicado.

### 2.2.1. Dictadura y Derechos humanos

La designación *formas dictatoriales*, utilizada ya en B1, es retomada por la primera redacción de B2 y luego eliminada por el lector-editor:

#### B1 A3 F20

Huelga decir que, un régimen democrático, ha de contar con estructuras que permitan a la Nación vivir establemente entre los límites de la anarquía, por una parte, y, por la otra de las formas totalitarias y dictatoriales, que lesionan los derechos de las personas y de los grupos sociales; formas éstas que el juicio ético de la Iglesia considera “indignas” (Cf.GS.75 c).

#### B2 A11 F10

~~Estas estructuras que caracterizan a una democracia deberían permitir a la misma situarse establemente, como regimen [sic] político, [sic] entre los límites d la anarquia [sic] por una parte y por otra de la forma totalitaria que xxxxxxxxxxxxxx [sic] el juicio ético [sic] de la Iglesia considera “inhumano” (GS. 75 e). xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx Además [sic] d ser contrarias a la democracia, también son inhumanas las formas dictatoriales, que lesionan los derechos de las personas o de~~

## los grupos sociales” (ib.)

Frente a la distinción categorial implícita en la coordinación de los adjetivos *totalitarias* y *dictatoriales* realizada por B1, la primera redacción de B2 emplea ambas designaciones como sinónimos, utilizando *formas dictatoriales* como recurso cohesivo y aplicándole las propiedades de *ser contrarias a la democracia* y de *ser inhumanas*. En ambas instancias de la redacción observamos operaciones de apropiación selectiva de *Gaudium et Spes*:

De todos modos, es inhumano que la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionen los derechos de la persona o de los grupos sociales. (GS 75)

De este texto fuente, B1 utiliza la distinción categorial entre formas totalitarias y dictatoriales, pero reemplaza el adjetivo *inhumano* por *indignas*, probablemente para mitigar las evocaciones polémicas al sintagma *derechos humanos* como sinónimo de *derechos de las personas y de los grupos sociales*<sup>6</sup>. La primera redacción de B2, por su parte, no acepta la diferencia entre ambas designaciones y las propone como sinónimos. La sustitución de *indignas* por *inhumanas*, por su parte, además de poseer una mayor expresividad, permite vincular, por colocación, este juicio con el interdiscurso de los *derechos humanos*.

De este modo, el sintagma *formas dictatoriales* ocupa la posición de sujeto sintáctico de los procesos existenciales que las caracterizan como *inhumanas*, contrarias a la democracia y la de agente del proceso accional *lesionar* los derechos de las personas y de los grupos sociales. En definitiva, el enunciado subyacente, pero relativamente evidente, es que las dictaduras lesionan los derechos humanos. Todo este pasaje fue finalmente omitido del borrador y, en consecuencia, no tuvo lugar en el texto publicado.

Las alusiones al interdiscurso de los derechos humanos pueden interpretarse polémicamente (Cfr. Barbieri y Ferreiro 2002) por oposición a un discurso estatal que sostenía, desde la visita de la CIDH en 1979, que “los argentinos somos derechos y

---

<sup>6</sup> El carácter potencialmente polémico del sintagma “derechos humanos” se encuentra atestiguado en la omisión del subtítulo con ese nombre en B4 A2 F3, integrando sus contenidos al apartado sobre la cultura. Al igual que en el caso del sintagma “Pueblo de Dios” que veíamos en el capítulo anterior, las modificaciones de los contenidos de la sección fueron mínimas, lo cual nos permite inferir que lo que se pretendía era precisamente evitar la enunciación del sintagma.



humanos”. Evidentemente esta demanda fue recogida por el grueso del episcopado, que permitió que se introdujera en el texto publicado.

Es probable que el grupo productor actuara aquí siguiendo cierta “hipercorrección” en la formulación de sus demandas, puesto que la auto-censura mostrada al eliminar este pasaje no se correspondió con la no-censura de otros en los cuales se tematizaba explícitamente la relación entre Estado de excepción y derechos humanos. Acaso la diferencia del caso citado se encuentre en que aquí había una vinculación demasiado inmediata, fácil de establecer, entre la designación del gobierno militar como *forma dictatorial* o *dictadura* y las violaciones de los derechos humanos.

En las secciones subsiguientes, en cambio, la designación empleada es *estado de excepción*, en un conjunto de folios manuscritos que sorprenden por su elaboración dificultosa. Quizás esas tachaduras y correcciones, sustituyendo un texto que se ha perdido, sean huellas de la elaboración de esta designación. Bajo el subtítulo “Normalización de la vida política”, todo el texto se centra en el problema de los derechos humanos en un gobierno no democrático, y nos permite señalar los procesos de negociación imaginaria del redactor con su representación de los obispos:

~~Sin embargo Dicho estado de excepcion, sin embargo, no justifica cualquier proceder forma Sin embargo, los responsables del de la autoridad del Estado, en dicho est no pueden justificar xx en virtud del estado de excepcion (x aun en un estado de guerra interna, ni por motivos de eficacia militar o de seguridad nacional,) un proceder que no se ajustara a elementales normas <criterios> eticos, individuales o sociales, entre otros los~~ (B2 A11 F17)

La primera redacción manuscrita, obedeciendo a procedimientos ya ilustrados en este capítulo, partía de una mitigación del lugar del agente, colocando a la situación del *estado de excepción* como agente del proceso *justificar*. En esto no se apartaba del texto fuente, que era el aporte de Ignacio Palacios Videla (B2 A8 F6). En él encontramos una prueba de que, como en otras ocasiones, el nombre abstracto “estado de excepción” tenía un referente inmediato en el gobierno militar:

El Estado de excepción no justifica los medios. Hay que hacer el naálisis [sic] de la doctrina militar de la guerra antisubversiva o guerra sucia y compararla con la doctrina cristiana (B2 A8 F6)

Al descartar esa primera formulación, el redactor la reemplaza por otra que señala el agente político del proceso *justificar*: primero como “responsables de la autoridad del Estado”, luego como “responsables de la autoridad”. Por último, tacha también las alusiones que permitirían reconocer interdiscursivamente que ese agente es el gobierno militar concebido como agente de represión.

Poco más adelante, sin embargo, el pasaje es reformulado incluyendo estas alusiones interdiscursivas y, por este mismo motivo, es el único de esta sección que es observado con modos de los obispos:

**B2 A11 F18-19 / B4 A4 F15-16**

*No se justifican todos los medios.*

b) *El <Ni el> estado de excepcion, o o aun de guerra interna, ni p motivos de efecdad militar o de seguridad interna o externa, pueden ser invocados para herir esos mismos derechos ~~No se puede se xx~~ ~~No se pueden suspender normas eticas fundamentales Ningun~~ La ideología de la llamada "guerra sucia" no puede suspender normas eticas fundamentales que nos precaven de abusos de la fuerza ~~xxx dicen~~ [?] nos obligan a un minimo <minimo> respeto del hombre, incluido el enemigo. Los responsables de la noble autoridad del Estado ~~no pueden xx dejarse atrapar de hecho por la idelogia de la violencia subversiva~~, no pueden valerse de los mismos metodos irracionales <irracionales> de que se vale la violencia subversiva, dejandose así atrapar, de hecho, ~~en la t~~ por la practica o la teoria de la ideologia de la violencia*

**P 135**

135. b) No todos los medios se justifican. Ni el estado de excepción, o aun de guerra interna, ni motivos de eficacia militar o de seguridad interna o externa, pueden ser invocados para herir esos mismos derechos. La teoría de la llamada "guerra sucia" no puede suspender normas éticas fundamentales que nos obligan a un mínimo respeto del hombre, incluido el enemigo. Los responsables de la noble autoridad del Estado, que tiene la obligación de defender la sociedad, aun con el uso de la fuerza, cuando fuere necesario, no puede valerse de los mismos métodos irracionales de que se vale la violencia subversiva, dejándose así atrapar, de hecho, por la práctica o la teoría de la ideología de la violencia.

Los modos sólo hacen dos modificaciones. La primera es la sustitución de *ideología* por *teoría*, sobre la cual nos detendremos en el próximo capítulo, cuya función es impedir la evocación de la designación –implícita- *Doctrina de la Seguridad Nacional* como equivalente de la utilizada *Guerra Sucia*. La segunda es la adición de una proposición subordinada explicativa que justifica la función represiva del Estado, dimensión que, si bien no se opone al texto de los borradores, no había sido utilizada en ellos.

En suma, el desplazamiento designacional, de *formas autoritarias / formas dictatoriales a estado de excepción*, si bien implicó renunciar a la demanda de denuncia del gobierno como dictadura, permitió vincular el documento con el interdiscurso de los derechos humanos<sup>7</sup>. Esto formaba parte de una red más compleja que, junto con la demanda de denuncia de la Doctrina de la Seguridad Nacional (cfr. Capítulo 9) exigía un posicionamiento del episcopado frente al gobierno militar. Esta demanda fue, como hemos visto, recogida sólo de manera parcial.

### 2.2.2. Los partidos políticos: Peronismo y Radicalismo

De manera semejante al caso de la omisión de los *gobiernos de facto* con el que comenzamos este apartado, hay algunas referencias y alusiones que obligan al locutor a tomar partido en el campo de la lucha política, específicamente partidaria. Debido a que, por una parte, el episcopado se presenta a sí mismo como ajeno a este tipo de luchas y, en segundo lugar, a que incluso no compromete su autoridad doctrinal en la justificación de la democracia como sistema de gobierno, no es de extrañar que estas alusiones sean omitidas. Encontramos dos casos, en la sección *La comunidad nacional*, ambos correlativos con ejemplos de la primera parte, *Nuestra Historia*. El primero de ellos es un ejemplo de autocensura por parte del grupo productor. El segundo, en cambio, ilustra un criterio de edición semejante pero por parte de los obispos en la Asamblea Plenaria.

El primero es el siguiente:

g) La democracia debe evitar caer en la demagogia, que es su caricatura. (...) Pero no debe confundirse la demagogia ~~como de hecho ha sucedido~~ con la atención permanente ~~y la apelación~~ al pueblo por parte de los gobernantes, para compartir la empresa de construir la patria. (B2 A11 F12)

La supresión a la alusión histórica “como de hecho ha sucedido” parece referirse, fundamentalmente, al gobierno de Juan D. Perón, a menudo criticado justamente por *demagógico*. La redacción original del texto obligaba a los obispos a pronunciarse a favor del gobierno justicialista y a posicionarse polémicamente con respecto a los que lo calificaban de demagogo (posición compartida, entre otros, por numerosos obispos). La

---

<sup>7</sup> Recordemos la cercanía del grupo productor a diversos grupos de DDHH; desde Gera, que recibía –y guardaba– las circulares de la APDH hasta Giquinta, que era auxiliar del obispo De Nevares.

nueva, en cambio, los coloca en el lugar del *buen sentido* sin comprometerse políticamente; por este motivo, el pasaje fue reproducido en el texto publicado.

Esta interpretación que hacemos se sostiene en un ejemplo de autocensura semejante, que se encuentra presente en *Nuestra historia*, donde se omite las designaciones radicalismo y justicialismo:

**B1 A2 F6**

En una primera etapa, la mayoría del pueblo, expresada por el radicalismo, arraigó profundamente entre nosotros la voluntad de participación política y el respeto a la soberanía popular.

- Luego, en épocas del justicilaismo [sic], se realizó la incorporación de los trabajadores con un espíritu nacional y un marcado antimarxismo; el valor de la justicia social se integra entonces también definitivamente al proyecto social de los argentinos.

**B2 A3 F9**

En una primera etapa, la mayoría del pueblo *<logró que arraigara>* ~~xx~~ [tachado: expresada por el radicalismo, arraigó] profundamente entre nosotros la voluntad de participar políticamente en los destinos de la nación e hizo práctico el respeto a las minorías.

Luego *<con el correr de los>* tiempos ~~xx~~ [tachado: en tiempos del justicialismo], se realizó la incorporación de los trabajadores con un notable espíritu nacional y un marcado antimarxismo. La justicia social se integra definitivamente al proyecto social de los argentinos.

Al igual que en el pasaje observado en “La comunidad nacional”, la designación del radicalismo y del justicialismo, a partir de una valoración positiva, significaba hacer que los obispos tomaran posición a favor de ambos. Por este motivo, en los tres pasajes se elimina la referencia, aquí absoluta, antes aludida pero reconocible.

Estos casos refuerzan la tesis de que detrás de los enunciados presentados como abstractos y generales se encuentran juicios concretos sobre elementos de la vida política y social contemporánea. Y, por ser concretos, estos juicios obligaban a asumir posicionamientos que los obispos no aceptarían, como lo prueba la siguiente omisión del texto publicado:

**B4 A4 F14**

A esta altura de la evolución democrática argentina no puede haber democracia política verdadera y estable, sin justicia social. Ello implica la convalidación y cumplimiento en la práctica de todas las conquistas sociales alcanzadas por el

**P 126**

No puede haber democracia política verdadera y estable sin justicia social. Ello implica la convalidación y cumplimiento en la práctica de aquellos logros sociales que sean justos y legítimos alcanzados en nuestro caso por el pueblo argentino a

pueblo argentino, asumidas por la propia Constitución Nacional en su artículo 14 bis. través de su historia, y defendidos por la propia Constitución Nacional.

En este fragmento, en primer lugar, se evita la caracterización histórica de la democracia argentina y se la sustituye por una esquematización genérica que pone el enunciado prescriptivo en el orden de lo general y no de lo histórico. Por este motivo es que hay una actualización enunciativa en P que intenta sostener la generalidad del enunciado inicial al presentar “en nuestro caso” como ilustración de la afirmación general y no como el lugar del decir en el cual se funda todo el párrafo, haciendo de una afirmación situada una tesis general.

En este marco, el sintagma *justicia social*, en buena medida cristalizado, era susceptible de una interpretación peronista a partir de la referencia al artículo 14 bis de la Constitución Nacional. La misma Constitución, en tanto que personalización que es agente de *asumir*, parecería funcionar metonímicamente como alusión al gobierno peronista. El texto publicado, en cambio, omite la referencia al artículo y sustituye el verbo por *defender*, deshistorizando la constitución al sustituir un verbo que exige un argumento temporal (*asumir*) por otro que no lo necesita.

### **2.3. La despolemización como mitigación de la demanda de posicionamiento político-religioso. El catolicismo popular contra el totalitarismo elitista**

El tema del autoritarismo político suscita en el redactor de B2 una reacción polémica, un tratamiento en el que claramente alude a otro al cual pretende descalificar. Al respecto hay un pasaje tachado en el cual podemos encontrar la presencia de los diversos procedimientos ilustrados, que ilustra el carácter político-religioso de estas demandas y que permite dar cuenta del proceso de negociación imaginaria del redactor con la representación de sus obispos.

#### **B2 A11 F13, 15**

~~h) La democracia es incompatible con el autoritarismo. Llamamos así a una cierta mentalidad y práctica política xxx según la cual existe una elite que por su capacidad intrínseca, moral o intelectual, esta [sic] en condiciones de mnadar [sic] y ejercer el gobierno. — Herederosdel [sic] — viejo~~

#### **B2 A11 F14**

h) no condicen con xxxxx una verdadera democracia diversas formas de autoritarismo, xxx, que pueden invadir la mentalidad y la práctica política.



~~común, para ponerla al servicio de algún grupo o de los propios gober antes”(GS.—73 b).~~

El pasaje tachado se refiere violentamente al autoritarismo y lo descalifica a partir de dos *topoi*<sup>8</sup>: el religioso y el político. Ambos, sin embargo, son dimensiones de una misma identidad político-religiosa: el catolicismo popular<sup>9</sup>. Por este motivo resulta difícil discernir los argumentos que pertenecen a uno u otro ámbito.

Desde el punto de vista religioso, la predicación “herederos del viejo despotismo ilustrado” caracteriza al autoritarismo en continuidad con el iluminismo, el cual había sido caracterizado en la sección histórica del mismo borrador como *apostasía* de Occidente en el siglo XVIII. Más importante aún, de esa apostasía se desprendían, en la sección histórica, las *ideologías en pugna* en el presente de la enunciación, entre las cuales se contaba la Doctrina de la Seguridad Nacional (cfr. Capítulo 8). De esta manera, el argumento religioso caracteriza implícitamente al gobierno militar de apóstata. Esto se articula con la alusión polémica “tocados por el dedo de Dios”, la cual funciona como un discurso directo hipotéticamente atribuido a los gobiernos totalitarios, por medio de cuya enunciación éstos reclamarían una legitimidad de origen divino para su autoridad. La impugnación de este origen divino los caracteriza ahora como *herejes*, y esto es coherente con la impugnación realizada, también en la sección Nuestra Historia, al discurso del gobierno militar que afirmaba defender “la civilización Occidental y cristiana”<sup>10</sup>.

Desde el punto de vista político, los gobiernos autoritarios son caracterizados como antipopulares. De este modo, los individuos —y no los gobiernos— son caracterizados como *prejuiciosos y elitistas*, oponiéndose a un pueblo que consideran inferior. Allí se encuentran alusiones a los propios programas educativos de los gobiernos militares (“un largo proceso de educación cívica”) y a sus políticas de legitimación de ejercicio (“la cartilla de la elite”). Al mismo tiempo, caracteriza explícitamente a este tipo de gobierno como pasible de cometer errores “antihistóricos y antipopulares” y, en la mayoría de los casos, a gobernar directamente al servicio de sectores de poder.

---

<sup>8</sup> Utilizamos el concepto en sentido retórico y no en el sentido lingüístico estricto de la Teoría de la Argumentación en la Lengua.

<sup>9</sup> Cfr. Capítulo 6.

<sup>10</sup> Nos detendremos detalladamente en estos pasajes y sus funciones estratégicas en el próximo capítulo.

Esta doble caracterización de los gobiernos autoritarios como antipopulares y herejes caracteriza, por oposición, a la *visión cristiana de la democracia*. El mismo sintagma, por lo que hemos señalado más arriba, no es adecuado para este tipo de formulaciones, puesto que compromete el lugar de autoridad doctrinal con un sistema político. Más aún, formulado en este sistema de oposiciones, lo compromete con un sector del catolicismo: el del catolicismo popular.

La segunda redacción del pasaje se encuentra desprovista de estos elementos y, en buena medida, retoma las formulaciones de B1, como el sintagma “falsa conciencia” o la sustitución “es incompatible” por “no condicen”.

En primer lugar, elimina el paradigma de la descalificación religiosa, omitiendo la evocación de “el dedo de Dios”, del despotismo ilustrado y, fundamentalmente, omitiendo el sintagma “visión cristiana de la democracia” como parámetro doctrinal que comprometía al episcopado en la descalificación de las formas autoritarias de gobierno.

En segundo lugar, el carácter antipopular de los gobiernos autoritarios es mitigado, y de él sólo queda la propiedad de ser *prejuicioso*.

De este modo, el “rechazo” de la Iglesia ya no es presentado como un rechazo de todo tipo de autoritarismo sino sólo cuando éste enmascara “una forma de dominación de un solo grupo social sobre el resto de la sociedad”. La identificación llevada a cabo en la primera redacción entre cristianismo y soberanía popular es omitida. De esta manera, la condena *tout court* al autoritarismo como forma de gobierno es modalizada y sólo se dirige a *cierto tipo* de autoritarismo.

La pregunta que podemos hacernos es ¿Consideraban los redactores a la dictadura militar como un caso de ese tipo de autoritarismo? Nada en el texto publicado nos permite señalar inequívocamente esta referencia. En B2, sin embargo, encontramos que el grupo productor la incluía dentro de esta categoría:

Falsa concepción [sic] del principio de subsidiariedad: (la de la actual filosofía económica [sic] del gobierno): Es falsa porque: (...) usa el poder de un Estado no democrático, para favorecer determinadas actividades privadas en perjuicio de otras (B2 A8 F2)



También en B1 encontramos una caracterización deíctica del gobierno militar como liberal y antipopular:

Al menos hay que sospechar con fundamento que <en> la situación presente se pretende imponerle al pueblo argentino un modelo político y económico liberal ya ampliamente repudiado por él (B1 A2 F7)

Una vez más, encontramos que, tras la crítica al autoritarismo en general, tras la caracterización abstracta “suele enmascarar una forma de dominación” se encontraba latente en producción la denuncia concreta de los gobiernos militares en la Argentina y la implantación de un modelo liberal.

¿Qué sacrifica aquí el grupo productor? Sacrifica la exigencia de compromiso del episcopado con el catolicismo popular en bien de permitir una fundamentación teológica de la democracia. Quitando las alusiones polémicas, borrando las referencias enunciativas y abstrayendo las absolutas logra que el episcopado utilice la designación *dictadura*, aunque sea en un sintagma genérico.

#### **2.4. Reconocimiento y profundización de las demandas en el episcopado**

Hasta ahora hemos demostrado:

- a) Que el grupo productor se formó una representación de los criterios necesarios para traducir sus demandas de democratización en términos aceptables para el discurso episcopal.
- b) Que los juicios generales y abstractos suelen tener, en sus primeras formulaciones, referencias enunciativas o absolutas concretas, de manera tal que su abstracción es un procedimiento de táctico traducción de las demandas de la TP en los términos del discurso episcopal.

Cerraremos esta sección con dos ejemplos que, en algún punto, indican lo contrario, es decir, muestran la acción de –al menos- algunos obispos que reconocen y fortalecen esas demandas. Inclusive es posible encontrar semejanzas sorprendentes entre la formulación del texto publicado y las primeras formulaciones de los borradores.

En primer lugar, encontramos una alusión histórico-política que permite la identificación del gobierno presente y un juicio negativo sobre el mismo:

**B1 A3 F19**

(105) Huelga decir que, un régimen democrático, ha de contar con estructuras que permitan a la Nación vivir establemente entre los límites de la anarquía, por una parte, y, por la otra de las formas totalitarias y dictatoriales, que lesionan los derechos de las personas y de los grupos sociales; formas éstas que el juicio ético de la Iglesia considera “indignas”(Cf.GS.75 e).

**B2 A11 F10**

~~Estas estructuras que caracterizan a una democracia deberían permitir a la misma situarse establemente, como régimen político, entre los límites de la anarquía por una parte y por otra de la forma totalitaria que ~~xxxxxxxxxxxxx~~ el juicio ético de la Iglesia con idera “inhumano”~~

**P 124**

La sana democracia deberá evitar estos peligros: la anarquía, o sea la falta de un adecuado y eficiente ejercicio de la autoridad; el totalitarismo, que recarga el ejercicio de la autoridad con acento excesivo y absorbe la actividad de los cuerpos intermedios y de los particulares; el abuso de poder, que distorsiona el ejercicio de la autoridad en bien propio o de grupos sectoriales

Podemos leer en el texto de B1 una alusión al gobierno previo al golpe, de Estela Martínez de Perón, que era calificado en la opinión pública como anárquico, en el marco del *tópico del vacío de poder*, dentro de lo que M. A. Vitale denomina la *memoria retórico argumental golpista* (Vitale 2007). Por otra parte, las formas totalitarias y dictatoriales aluden, como hemos señalado, al menos en B1 y la primera redacción de B2, al gobierno militar. Esta identificación relativamente inmediata de los referentes motivó que el pasaje fuera tachado en B2 y se perdiera en los borradores sucesivos. Sin embargo, en el texto publicado nos encontramos con una formulación sorprendentemente similar a la de B1, utilizando las designaciones *anarquía*, y *totalitarismo* para señalar los dos extremos entre los que se debe desarrollar la democracia.

Nuevamente es necesario recordar aquí las condiciones heterogéneas y complejas en que se llevó a cabo la lectura e introducción de los modos en la Asamblea Plenaria. Algún obispo, probablemente cercano en la red del catolicismo al grupo productor, elevó la apuesta en la demanda de democratización caracterizándola por contraste con el presente. Y, al hacer eso, quizás sin saberlo, restauraba una de las dimensiones originales de la demanda elevada a los obispos.

En segundo lugar, hay un fragmento en el cual es posible encontrar negociaciones entre los modos formulados por los obispos para tratar el tema de la libertad política. La

pregunta es ¿Debe haber absoluta libertad de participación o hay exclusiones justificadas?

**B4 A4 F13**

(137) a) La voluntad y el consenso populares son el fundamento de la legitimidad de todo gobierno. Ello implica la necesidad de evitar todo tipo de proscripciones, inhabilitaciones, marginaciones o condicionamientos políticos que tergiversen la libre expresión de la voluntad popular;

**P 118**

118. - Todos los ciudadanos deben sentir la responsabilidad de ser protagonistas y artífices de su propio destino como pueblo, cada uno según su condición. Son ellos quienes, depositarios de la autoridad que procede de Dios, por su consentimiento dan legitimidad a un gobierno democrático. Esto implica la necesidad de evitar inhabilitaciones personales injustas, proscripciones arbitrarias de grupos o partidos, condicionamientos políticos de diverso tipo que distorsionen la libre expresión de los ciudadanos, a no ser que se trate de movimientos cuya ideología y prácticas sean contrarias a la naturaleza misma de la democracia, la cual debe custodiar y defender, según justicia, su propia existencia.

El texto publicado articula, mediante el conector contraargumentativo restrictivo *a no ser que*, dos enunciadores que sostienen conclusiones opuestas. El primero radicaliza el argumento de la legitimidad de origen democrática, poniendo a Dios como fundamento de la autoridad ejercida por el pueblo. De la voluntad popular se desprende, entonces, la absoluta libertad de participación política. El otro enunciador, en cambio, propone una libertad restringida y una caracterización de la democracia curiosamente homóloga a la que veíamos más arriba acerca del Estado:

El Estado, que tiene la obligación de defender la sociedad, aun con el uso de la fuerza, cuando fuere necesario (P 135)  
la democracia, la cual debe custodiar y defender, según justicia, su propia existencia. (P 118)

El mismo tópico de la *defensa* de la sociedad / democracia –otro lugar de la memoria retórico argumental golpista- es evocado aquí en contraposición al enunciador que sostenía en la soberanía popular el origen de la autoridad.

La solución a la que arriba el texto publicado incluye ambas posiciones, sacrificando la libertad absoluta por la apuesta de máxima del reconocimiento de la

legitimidad de la democracia. Esta solución en particular ocasionó lo contrario del efecto esperado: no que todos los católicos se sintieran reconocidos en ella sino que, al menos en algunos de los espacios del catolicismo argentino, le criticaran precisamente la contradicción entre ambos enunciadores.

Así, leemos en *Criterio*:

Texto generoso y de elevada inspiración que presenta, no obstante, problemas que exigirán una ulterior reflexión (...) En el 198 se dice que ‘es necesario, sin duda, establecer convergencias básicas, en cuya determinación nadie sea excluido (...) pero en el 199 se reclama ‘que no haya nadie injustamente excluido’, lo cual significa que puede haber causas justas de exclusión, como lo reconoce la salvedad contenida en el 118 (...) Es el difícil problema de los límites que se reconocerán al pluralismo político e ideológico (“La palabra de nuestros obispos”, *Criterio*, 23/7/81, 409)

Desde un catolicismo que algunos denominaron *liberal* y que, en cualquier caso, sostuvo la necesidad de la institucionalización democrática durante diferentes gobiernos *de facto* desde la década del sesenta (Bonnin 2006), cuestiona la presencia de la “salvedad” que, introduciendo un modo de un obispo, admite restricciones legítimas a la participación democrática. Si, por el contrario, nos remitimos a otros discursos en reconocimiento, como el artículo de *Cabildo* que citáramos en el capítulo anterior, vemos que es al primer enunciador al cual se descalifica –incluso en términos de herejía-, identificándose con el segundo al proponer una forma de gobierno explícitamente *aristocrática, elitista*.

Estas posiciones, como veremos a continuación, no son excepcionales. Son, en realidad, emergentes de redes del catolicismo argentino cuyas luchas y diferencias se encuentran presentes, aunque en otra escala, entre los propios obispos. El grupo productor, por su parte, posicionado en una de las redes posconciliares, intenta traducir sus demandas para lograr que el episcopado sancione como legítimas algunas posiciones y como ilegítimas otras, *tomando partido* a pesar –y a través- de un dispositivo cuyo funcionamiento exige, precisamente, lo contrario.

### 3. Efectos de reconocimiento

El reconocimiento de *Iglesia y comunidad nacional* estuvo en gran medida supeditado a la propuesta de *reconciliación*. De esta manera, en ella se resumía –en

especial en el contexto inmediato a la publicación- las demandas de democratización política y de cese de las violaciones a los derechos humanos. Esto provocó que la demanda de democratización no fuera percibida de manera aislada sino inextricablemente ligada a otras –por ejemplo, como viéramos en *Cabildo y Somos*, al uso de la designación *pueblo*.

En ese sentido, en este apartado nos centraremos más en el reconocimiento de las demandas mitigadas o incluso abandonadas que, a pesar de las abstracciones sufridas, permitían en reconocimiento su actualización, más o menos inequívoca, más o menos ambigua.

Sin embargo, y a pesar de algunas interpretaciones condenatorias surgidas algún tiempo más tarde, que veían en el documento una búsqueda de legitimación frente a la caída consumada del gobierno militar, algunos actores del catolicismo, incluso vinculados al tercermundismo primero y luego a la Teología de la Liberación, afirmaban lo contrario. Tal es el caso del sacerdote Domingo Bresci, quien afirmaba:

Es necesario recordar que estas reflexiones que implicaban un cambio de posición respecto del gobierno militar y una valoración del sistema democrático muy pocos podían pronunciarlas en ese momento y significaban una opción por ese sistema cuya concreción no se vislumbraba. (Recién al año siguiente, y por el "hecho Malvinas", se abre una posibilidad real) (Bresci 1987: 16)

### **3.1. La demanda ignorada**

¿Era posible, entonces, en 1981, frente al documento del episcopado y a los discursos surgidos desde antes de su publicación, ignorar el centro mismo de la propuesta episcopal? Quizás el miedo o las representaciones de los actores respecto de lo conveniente o no hicieron que en algunos casos, como *Actualidad pastoral*, se aludiera sin nombrar al problema de la democracia. De este modo, es posible inferir una referencia a la demanda de finalización del estado de excepción bajo la forma de un "criterio" para la lectura del documento:

El pronunciamiento episcopal *tiene vigencia para hoy y para los próximos años*. No es puramente coyuntural. Aún cuando cambien las condiciones políticas y sociales, el núcleo de la doctrina permanecerá tal cual ("Para entender bien el discurso episcopal", *Actualidad Pastoral*, agosto-octubre de 1981)

En este pasaje, el locutor reconoce la doble motivación de los juicios generales y abstractos vertidos en el texto: es un pronunciamiento coyuntural, motivado por –y dirigido a– la situación de enunciación, pero no se agota allí. El subjuntivo, con valor hipotético, que alude a la posibilidad de cambio de “las condiciones políticas y sociales” pareciera apuntar –sin nombrarla– a una futura institucionalización de la democracia. En este sentido es que el documento es calificado de “político”, pero a partir de una desconfianza radical de “la política”, la cual “igual que el agua del río, necesita filtrarse... para quitarle las impurezas y el mal gusto que trae...”. De esta manera, la metáfora escogida parece identificarse con el enunciador que exigía una participación restringida, a diferencia de aquel que, por el contrario, demandaba “que no [hubiera] nadie injustamente excluido”

### 3.2. La demanda reconocida

El reconocimiento e identificación plena con la demanda de democratización aparece atestiguada en nuestro corpus sólo por los artículos de José Ignacio López, Jesús Iglesias Rouco y la Multipartidaria.

En el caso del primero, sin embargo, el lexema *democracia* y su forma adjetivada son empleados sólo una vez, en el artículo dedicado a reseñar el texto completo, contrastando con las 51 ocurrencias registradas en ICN:

Analiza también la búsqueda de la sociedad argentina de un modelo democrático, que como sistema no se presenta en una única forma: “La mayoría tiene el derecho de gobernar –señala– y decidir el rumbo político de la Nación, y la minoría o las minorías tienen el derecho de disentir con ese rumbo y proponer caminos alternativos” (“La Iglesia convoca a la ‘urgente reconciliación’ de nuestra sociedad”, *Clarín*, 1/7/81, 3)

Sin embargo, aún cuando no emplee más el lexema concreto, alude a algunas de las demandas mitigadas en el documento, posicionándose a favor de una democracia de partidos sin restricciones, como lo señala la selección de citas:

Para lo político propone “**una acción solidaria**” y el establecimiento “**de convergencias nacionales básicas, en cuya determinación nadie sea excluido**” (*idem*, destacado en el original)

Iglesias Rouco, desde *La Prensa*, propone un resumen altamente selectivo del documento, determinando dos demandas con las cuales se identifica:

Son muchos y variados los asuntos que aborda la iglesia en su documento pero a quienes como nosotros nos preocupa hoy sobre todo la reconstrucción del estado de derecho, el respecto a las garantías individuales y las responsabilidades del poder frente al terrorismo y la subversión, nos parece que los obispos han hecho un aporte fundamental en esos campos (“La voz de la Iglesia”, *La Prensa*, 2/7/81)

El efecto de equivalencia producido entre estas demandas lleva a una identificación del locutor con el documento episcopal, actualizando la interpretación de los juicios generales en la situación enunciativa y vinculando indisolublemente las demandas de democratización y la denuncia por las violaciones a los derechos humanos.

Diferente será, en ese sentido, la estrategia adoptada por la Multipartidaria, puesto que ésta utiliza el texto episcopal fundamentalmente para legitimar su pedido de democracia política, y sólo en una segunda instancia –hacia finales de ese año- hará referencias a la represión ilegal.

De esta manera, interpreta los juicios generales en términos concretos, anclados enunciativamente y con un valor prescriptivo:

En esta empresa, y compartiendo los presupuestos del Documento Episcopal, creemos necesario fijar dos premisas esenciales: (...)

b) que la mayoría tiene el derecho de gobernar y decidir el rumbo político de la Nación, así como que las minorías tienen el derecho de disentir y proponer caminos alternativos (Multipartidaria, “Convocatoria al país”, 28/8/81, 16)

El reconocimiento de esta exigencia se asocia significativamente con la de López e Iglesias Rouco, resignificando la función de la Constitución como sinónimo de “gobierno civil”:

Emprendemos en consecuencia la tarea reparadora de concretar (...) los siguientes objetivos básicos:

1) Retorno al estado de derecho mediante la plena vigencia de la Constitución Nacional. Remoción de todas las restricciones que afecten el libre ejercicio de los derechos humanos y de las garantías constitucionales. (*Ibid.* 17)

La equivalencia de las demandas de democratización mitigadas en el texto publicado es planteada con valor programático desde la posición de un actor político, a

diferencia de otros efectos de reconocimiento –como en el caso de *Actualidad pastoral*– que tendían a reforzar más aún las exigencias compartidas con el grupo productor de los borradores.

En la revista *Criterio*, por último, encontramos también una actualización enunciativa de las referencias abstraídas, pero –a partir de estrategias diferentes– tenderá a reforzar aquellas demandas que se identifican más con un catolicismo “liberal”, por ejemplo a partir del problema de la democracia y la libertad religiosa. De esta manera, recorta selectivamente el pasaje que hemos analizado anteriormente (cfr. *supra* 2.1.1), actualizándolo y seleccionando el enunciador que

Acepta sin reticencias que nuestra sociedad contienen un pluralismo cultural e ideológico, y sabe que de ninguna manera debe ‘proyectar sobre la comunidad plural de la Nación la misma exigencia de unidad creyente y católica que reclama de sus propios miembros’ (*Criterio, Ibid.*, 408)

Del mismo modo, luego comentará selectivamente los pasajes sobre la relación entre la Iglesia y el Estado, destacando que “así como la Iglesia no se siente dueña de la cultura nacional, sino parte de una realidad plural, tampoco pretende adueñarse del Estado para desde él promover sus fines” (*idem*). Este recorte selectivo del texto del documento, tomando partido por algunos de los enunciadores presentes en él y coincidiendo, en este punto, con el grupo de la TP, contrastará con el último grupo de efectos de reconocimiento, en los cuales la impugnación del concepto mismo de *soberanía popular* (que hemos visto en el capítulo anterior) niega toda legitimidad a la demanda de democratización.

### **3.3. La demanda impugnada**

En el caso de *Cabildo*, la democracia como sistema político es identificada con el liberalismo y el populismo, de manera que el propio ordenamiento constitucional es considerado como ilegítimo:

La referencia a la Constitución de 1853, por cierto que liberal, a la que no nombra sin embargo, parece un exceso y, al mismo tiempo, una contradicción con aquellos párrafos que hemos citado, donde se fulmina con razón al liberalismo. Tampoco se advierte la razón que se tuvo en cuenta para incluir en el texto una consideración acerca de la democracia y el liberalismo distinguiéndolos (...) se



trata –una vez más- de una opinión de los Obispos, pero en función de doctores particulares y no en el ejercicio de su magisterio y, menos, en el nombre de la Iglesia (“¿La voz de la jerarquía es también la voz de la Iglesia?”, *Cabildo*, 28/7/81, 9)

Más allá de la impugnación generalizada al sistema democrático, notamos aquí que el artículo se detiene en la posición del locutor que enuncia en ICN, resonando las abstracciones que evitaban el compromiso del magisterio católico con la demanda de democratización.

De manera semejante, la omisión del pasaje en el cual la referencia a la Constitución –citando el artículo 14bis- remitía, metonímicamente, al gobierno peronista incluye un grado de abstracción tal que, para la revista, designa el texto de 1853 y no incluye ninguna referencia a la Constitución peronista.

Algo parecido afirma del problema del pluralismo y el lugar de la Iglesia en la sociedad, donde también identifica al enunciador que sostenía la legitimidad de la diversidad, oponiéndose a puntos de vista como el de *Criterio*:

El documento de los Obispos argentinos con demasiada frecuencia pone el acento en la “autonomía” la “legítima o la necesaria autonomía” del Estado y de la Sociedad, lo que hace derivar a lo menos en el orden práctico en un naturalismo de determinado grado (...) una omisión tétrica: no se habla ni una sola vez del Reinado Social de Cristo, piedra angular de cualquier política católica (*idem*).

La revista *Somos*, por último, identifica

Un proyecto de sociedad cuyos caracteres centrales tendrían que ser en lo político, la soberanía del pueblo y en lo económico, la economía social. A este tipo de sociedad llaman los obispos *democracia social*. No dejan de observar que la mayoría no puede aplastar a la minoría, pero el acento en estos dos capítulos se pone, sin duda, sobre la necesidad de que el pueblo, como una entidad expresada por la mayoría, imponga finalmente sus criterios (“Habló la Iglesia”, *Somos*, 10/7/81, 16; destacados en el original)

La desconfianza de la democracia como “dictadura de las mayorías” en la que “la mitad más uno pudiera sentirse omnipotente”, sumada al reconocimiento y la impugnación de la demanda de identificación con el pueblo y de legitimación de la soberanía popular, pone a *Somos* y *Cabildo* como emergentes de una misma red de sentidos que, aunque con características propias, leen ICN como un documento político,

actualizan enunciativa y referencialmente sus demandas –calificando al documento de populista e identificando el populismo con el peronismo- pero las descalifican, aunque esto ocurra en el primer caso de manera más enérgica que en el segundo.

## Capítulo 8 - La condena a la Doctrina de la Seguridad Nacional

*A censura não é um fato circunscrito à consciência daquele que fala mas um fato discursivo que se produz nos limites das diferentes formações discursivas que estão em relação. Assim concebida, a censura pode ser compreendida como a interdição da inscrição do sujeito em formações discursivas determinadas. Conseqüentemente, a identidade do sujeito é imediatamente afetada enquanto sujeito-do-discurso (...) A relação com o "dizível" é, pois, modificada quando a censura intervém: não se trata mais do dizível sócio-historicamente definido pelas formações discursivas (o dizer possível): não se pode dizer o que foi proibido (o dizer devido). Ou seja: não se pode dizer o que se pode dizer. (Eni Pulcinelli Orlandi, *As formas do silêncio no movimento dos sentidos*).*

### 1. Intertextualidad, alusiones y desplazamientos

Una de las conclusiones más evidentes de esta tesis, en lo que va de su desarrollo, es que el discurso del catolicismo en general, y del episcopado en particular, no puede ser concebido como una unidad homogénea. Esto, sin embargo, no impide que los actores puedan, mediante un recorte (consciente o inconscientemente) intertextual, apropiarse de los documentos atribuyéndoles representaciones o posicionamientos que, en caso de hallarse presentes en el texto, no están exentos incluso de contradicciones dentro del mismo. Dicho en los términos de esta tesis, los actores *reconocen* en los textos magisteriales sus propias demandas desestimando, o incluso ignorando, otras demandas que pueden encontrarse allí presentes.

Este es, sin dudas, el fenómeno que observamos en la lectura y reivindicación del *Documento de Puebla* (DP) por amplios sectores del catolicismo posconciliar que, en palabras de J. Comblin (2002), lo convirtieron en un *símbolo*. ¿Símbolo de qué? De sus propias demandas. La lectura que los cuadros militantes hacen de los documentos episcopales, entonces, es –no solamente, pero también– una búsqueda de legitimación de sus propias demandas y son ellas las que otorgan el parámetro desde el cual evaluar el texto y posicionarse respecto suyo.

El mismo texto, por su organización fragmentaria en párrafos, facilita la construcción de sistemas de citas que se vuelven autónomas de la totalidad del documento. La reproducción de estos sistemas de citas, entonces, termina cumpliendo la función originariamente reservada para el texto en su totalidad y, en definitiva, termina *sustituyéndolo*, no sólo en la representación que los sujetos tienen de esos textos, sino también en los dispositivos de reproducción simbólica de los que dispone el catolicismo. Es posible incluso elaborar una tipología de los catolicismos según los repertorios de citas magisteriales de los que disponen, de los recortes que evalúan en el enorme y prácticamente inabarcable intertexto que es el magisterio católico, constituyendo tradiciones discursivas diferenciadas que se corresponden con memorias creyentes legítimas (cfr. Capítulo 5).

Estos repertorios intertextuales son, por ello mismo, reconocibles por los demás actores católicos, que poseen ellos mismos representaciones acerca del magisterio según reconozcan en ellos sus demandas o, por el contrario, se posicionen conflictivamente con ellos, como se puede leer en un editorial de agosto de 1981 de la revista *Cabildo*:

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 (“¿La voz de la jerarquía es la voz de la Iglesia?”, *Cabildo*, 28/7/81: 7)

Una revista del nacionalismo católico, reconocida por sus posiciones de celebración de la represión y de rechazo a la democracia como sistema de gobierno le quita legitimidad y autoridad al documento de *Puebla*, oponiéndole otra tradición discursiva, preconciliar y preferentemente decimonónica (Cfr. Capítulo 5, 3.3). Esto se debe, entre otras cosas, a que una de las demandas del catolicismo posconciliar recogidas en DP que tuvo mayor repercusión fue la denuncia explícita de los gobiernos autoritarios a partir de su crítica a la Doctrina de la Seguridad Nacional (en adelante, DSN)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A esta habría que agregar, en particular para la TP, la adopción del concepto eclesiológico de *Pueblo de Dios* (cfr. Capítulo 6 de esta tesis) y el rol central atribuido a la *cultura* en la formación y transmisión de la identidad latinoamericana. Desde el campo de la teología, estos dos puntos en contactos son atribuidos a la presencia de Lucio Gera en Puebla (Scanonne 1997; González 2005; González, Azcuy y Galli 2006)

La posición de *Cabildo*, aunque extrema, no era necesariamente marginal. Dentro del episcopado, sin ser la mayoría, varios obispos adoptaban posiciones de legitimación al gobierno militar y tomaban distancia del documento de Puebla (Mignone 1986, Verbitsky 2006).

Este es, al menos, el motivo que encontramos para explicar por qué, haciendo uso de DP justamente para criticar la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN), el grupo productor no cita el documento en esos pasajes. Del mismo modo, tampoco utiliza esta designación en el borrador entregado a los obispos aunque la misma se encuentra presente en B1.

En este capítulo, entonces, intentaremos argumentar que el grupo productor tradujo en ICN una demanda de denuncia de la DSN a partir de diversos desplazamientos del lexema *ideología*, tomado de DP y empleado para crear una red de designaciones solidarias entre sí. Asimismo, intentaremos demostrar que el texto publicado *corta* algunos de los hilos de esa red de manera tal que la vinculación con la crítica de la DSN presente en DP quede mitigada y sólo pueda ser repuesta a partir de una operación interpretativa de los lectores que, con una competencia intertextual semejante –es decir, compartiendo o al menos conociendo el mismo repertorio de citas- puedan *atar los cabos sueltos*.

Como en otras secciones de esta tesis, encontramos que la segunda redacción, recogida en el conjunto heterogéneo de materiales que conforman el segundo borrador, define algunas de las estrategias de traducción de demandas clave para el grupo productor. En el caso de la denuncia de la DSN, en B2 observamos dos operaciones que forman parte de un mismo proceso: por una parte, la sustitución del uso descriptivo del lexema *ideología* por uno de tipo *evaluativo*; por la otra, la eliminación del sintagma *Doctrina de la seguridad nacional*, tanto en aquellos pasajes que se encontraban presentes en B1 como en los que estaban en el aporte de I. Palacios Videla.

Aunque, a primera vista, no sea evidente el vínculo entre estas operaciones, intentaremos demostrar aquí que ambas cobran sentido en el marco de una misma estrategia de traducción de demandas, en particular, de denuncia de la DSN. Para

encontrar este vínculo, sin embargo, no alcanza con el examen textual de los borradores, sino que es necesario buscar en un sector del intertexto: el *Documento de Puebla*.

El análisis se organizará, entonces, en tres partes. En primer lugar, nos detendremos en el lexema *ideología* durante el proceso redaccional, lo cual nos permitirá encontrar diferentes usos según tengan una denotación axiológicamente neutra o, por el contrario, evaluativa. En segundo lugar, veremos los desplazamientos designacionales del sintagma Doctrina de la Seguridad Nacional, tal como es formulada en B1, y su decurso a través de los borradores hasta llegar al texto publicado. Por último, examinaremos los resultados a la luz de algunos pasajes del Documento de Puebla que vinculan, de manera explícita, los términos *ideología* y *Doctrina de la Seguridad Nacional* como forma de *idolatría*, configurando el objeto de denuncia como lo que denominamos un *pecado político*.

## **2. Desplazamientos y alusiones en la génesis textual de la demanda**

### **2.1. El trayecto redaccional de la categoría *ideología***

De un primer examen del primer borrador surgen dos conclusiones inmediatas. En términos genéricos, el lexema *ideología* es utilizado exclusivamente para las secciones que se corresponden con la operación del *ver*: o bien en la “Primera parte- Nuestra historia”, o bien en el apartado “Proceso de nuestra nación” (Fundamentos doctrinales, La comunidad política; B1 A3 F19). Es decir, se trata de un concepto empleado para lo que una parte del grupo productor consideraba el *análisis histórico*. En términos sintáctico-semánticos, el lexema se encuentra siempre modificado por un sintagma nominal o preposicional que le asigna un contenido evaluativo. Esto nos permite inferir que, en esta primera etapa de la redacción, el término en sí es considerado axiológicamente neutro.

Si ahora examinamos el segundo borrador, vemos que el lexema es utilizado no solamente para el *Ver*, sino también para el *Juzgar* en la sección doctrinal y para el *Actuar* de las Orientaciones para la acción. En cuanto a su estructura frástica, si bien predomina el uso modificado, encontramos, por una parte, algunas ocurrencias que, sin modificador, denotan claramente una valoración negativa; por otra parte, B2 lleva a cabo algunas sustituciones del lexema que, en B1, tenían una valoración positiva.

De esta manera, consideramos que B2 sustituye el carácter neutro del término en B1 por una serie de usos inequívocamente evaluativos.

La sección histórica de B1 reserva el término, casi con exclusividad, para referirse al liberalismo, y encontramos tres ocurrencias en un mismo folio, destinado a tratar la época posrevolucionaria con evidentes alusiones a la Generación del Ochenta. De este modo, leemos:

Vistas las cosas globalmente, la Nación busca integrarse al moderno proceso de Occidente, básicamente inspirado por la ideología liberal, de cuño fuertemente individualista. (B1 A2 F4)

Y [La Iglesia] fue a su vez cuestionada desde otro punto de vista: los requerimientos de una integración en el moderno proceso de la civilización inspirado en la ideología liberal. (*idem*)

Intención [de cambiar el sustrato cultural del país] motivada, en su base, por la ideología del mero progreso material, económico (*idem*)

Estos tres pasajes se mantuvieron sin modificaciones en el B2, como se puede apreciar en B2 A3 F6, lo cual nos permite afirmar que esta segunda redacción, llevada a cabo por Nelson Dellaferrera y editada por Lucio Gera, aceptó sin reticencias el uso evaluativo negativo del sintagma *ideología + modificador*.

Pocas líneas más adelante, sin embargo, encontramos el siguiente pasaje:

**B1 A2 F4-5**

a) la intención de cambiar el sustrato demográfico del país que implicaba de hecho un deseo de cambiar el sustrato cultural. Intención motivada, en su base, por la ideología del mero progreso material, económico. (O bien, por la primacía otorgada al progreso material). La inquietud de la Iglesia estaba dada por el riesgo de sustituir la inspiración cristiana de la [sic] cultura, por otro espíritu ideológico.

**B2 A3 F6**

(18) La intención de cambiar el sustrato [sic] <+> <base> demográfico del país implicaba para muchos el deseo de cambiar su sustrato [sic] cultural. Intención motivada, la mayoría de las veces, por la ideología del mero progreso material y económico. La Iglesia se inquieta frente al riesgo de sustituir la inspiración cristiana de la cultura por el espíritu de <+> <( >otra< )> ideología.

Dellaferrera sustituye “espíritu ideológico” por “ideología”, sin dudas por motivos estilísticos, introduciendo –quizás inadvertidamente– un uso del lexema que no había sido

empleado hasta ese momento, con una valoración axiológica neutra. Esto se encuentra probado por el uso distributivo del pronombre *otra*, que implícitamente establece una relación de equivalencia (Robin 1973: 129) entre “inspiración” e “ideología”; dicho en otros términos, incluye al cristianismo como miembro de la categoría *ideologías*. Este pasaje llamó la atención de Gera, en tanto que editor, al efectuar su lectura y, de hecho, los paréntesis en lápiz utilizados para encerrar, justamente, el pronombre “otra”, nos permiten suponer que su primera intención fue omitirlo<sup>2</sup>. Esta inferencia está sostenida por el signo “+”, empleado como llamada para indicar la existencia de una observación al final del abrochado<sup>3</sup>. Sin embargo, al consultar las *Observaciones* efectuadas en el B2 A4, no encontramos una referencia a esta intervención sino una propuesta global de reescritura. En efecto, aduciendo que los párrafos 15 al 21 son demasiado repetitivos y, en un punto, redundantes (B2 A4 F2 20 y ss.), Gera ofrece una nueva redacción de esa porción del texto. Por este motivo, es probable que haya olvidado su propia observación en lápiz en el momento de la primera lectura y que haya enfocado su atención en la reescritura de esos párrafos. Sin embargo, esta intención de evitar el uso neutro del lexema queda manifiesta en el resto del borrador.

En efecto, el lexema *ideología* es empleado nuevamente en la sección de Nuestra historia que se ocupa del presente de la enunciación y allí se convierte en el eje de una oposición cuyas propiedades son, justamente, los modificadores del sustantivo:

La constante tentación de valerse de ideologías extrañas, que ahorran el esfuerzo de pensar y construir desde una propia ideología y modelo nacional. (B1 A2 F7)

En el marco de una posición reivindicada por la TP, y parte del interdiscurso nacionalista de algunos sectores del catolicismo posconciliar, como el de las Cátedras Nacionales de Sociología y Filosofía Política, B2 efectuaba una oposición entre la *tentación* de las ideologías extrañas y la *¿virtud?* de la propia ideología (nacional). El lexema compartido, *ideología*, garantizaba la pertinencia de la oposición dada su

---

<sup>2</sup> Los paréntesis son empleados con frecuencia como instrucción de omisión; esto se encuentra atestiguado en diversos borradores, y es especialmente claro en B4, donde los pasajes entre paréntesis son luego omitidos en el texto publicado.

<sup>3</sup> Recordemos que B2 A3 fue leído por Gera, el cual formuló una serie de observaciones mecanografiadas con sugerencias sobre la redacción (cfr. Capítulo 4).



neutralidad axiológica, siendo la valoración una función de los modificadores que la acompañaban.

B2, sin embargo, produce un efecto semejante al intentado por los paréntesis en el pasaje analizado anteriormente: impugnar un uso neutro del término. De esta manera, encontramos la siguiente reformulación:

**B1 A2 F7**

La constante tentación de valerse de ideologías extrañas, que ahorran el esfuerzo de pensar y construir desde una propia ideología y modelo nacional.

**B2 A3 F11**

Como Pastores creemos necesario hacer un llamado a la reflexión del pueblo y dirigentes para procurar pensar los propios problemas y soluciones con un sentir cristiano y nacional, que no excluya a otros pueblos sino que los abrace fraternalmente. Un modelo nacional que sirva para sacar a la Argentina de su agotamiento, de su desesperanza y de los enfrentamientos que la paralizan, debe edificarse reconociendo y valorizando la propia cultura.

B2, como vemos, elabora un nuevo texto sobre la base del germen B1, con el cual mantiene relaciones parafrásticas. En particular nos interesan la sustitución de “una propia ideología [nacional]” por “un sentir cristiano y nacional” en el primer párrafo y en la reiteración del sintagma “modelo nacional” en el segundo. ¿Por qué motivo sustituye *ideología* por *sentir*? En primer lugar, porque –según leemos en el Documento de Puebla– “Ni el Evangelio ni la Doctrina o Enseñanza Social que de él proviene son ideologías” (DP 540). Esto se debe a que, mientras que las segundas son parciales (DP 535), las primeras ofrecen “una visión global del hombre y de la humanidad” (DP 539). Este es el mismo motivo del paréntesis manuscrito que hemos señalado anteriormente, cuya función era impedir que se considerara a la “inspiración cristiana” como una forma de ideología. En segundo lugar, sin embargo, hay otra motivación para esta sustitución: reservar al lexema *ideología* un uso axiológico intrínsecamente negativo.

Efectivamente, estas operaciones de B2 son necesarias para el próximo paso, que será ofrecer una caracterización de las *ideologías en pugna*.

**B1 A2 F7**

- relación íntima de las ideologías actualmente en pugna (liberalismos, marxismos, fascismos de diversos colores)

**B2 A3 F10**

No pretendemos descalificar la invención del término [Tercera Guerra Mundial], ni dejamos de reconocer las ideologías en

basadas todas en el desconocimiento de Dios como fundamento último y necesario del orden moral y jurídico (ver aporte n°s 23-26 del texto de Giaquinta). De allí las tendencias totalitarias de las mismas (n° 34) y la adopción de los mismos métodos inmorales para alcanzar sus fines (n° 27).

pugna. Nos resulta más difícil coincidir en calificar a la agredida como occidental y cristiana. Más bien creemos que occidente en buena medida apostató hace tiempo de su fe cristiana. De esa apostasía, amargo fruto de la filosofía europea de los siglos XVIII y XIX nacen las ideologías en pugna. Ellas rechazan y desconocen a Dios como fundamento necesario y último del orden moral y jurídico.

Desconocido ese fundamento de sucedáneos aparecieron fatalmente, la voluntad del individuo, el poder casi absoluto del estado, la clase proletaria, la raza, el partido político, el ejército, el hombre de ciencia y de la técnica. 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 y que encaramadas en el poder de los estados, tengan como su más grande preocupación no el hacer el bien común de su pueblo, sino el armarse para atacar o defenderse contra otros estados o bloques de estados.

En B2 observamos no solamente una amplificación de B1, sino también una significativa omisión de los tres miembros incluidos en la categoría: “liberalismos, marxismos, fascismos de diversos colores”<sup>4</sup>. Sin una designación tan unívoca de las entidades incluidas por la categoría *ideologías* [actualmente] *en pugna*, B2 amplifica su campo referencial mediante la predicación de las propiedades y acciones de esas entidades en dos enumeraciones desiguales.

---

<sup>4</sup> Volveremos sobre esta enumeración en el apartado siguiente.

En la primera se describe los sustitutos elaborados por las ideologías en pugna para reemplazar el lugar ocupado por Dios “como fundamento necesario y último del orden moral y jurídico”. De esta descripción se desprenden siete *sucedáneos*, cuya fuente encontraremos en DP (cfr. *infra*, 2.3).

En la segunda, en cambio, se reformula el sintagma *ideologías en pugna* como *ideologías dominantes* en una relación de equivalencia que permite diferenciar tres miembros de la categoría a partir de sus acciones:

1. *Unas* prescinden de Dios
2. *Otras* combaten a Dios
3. *Algunas* usan o manipulan a Dios para obtener el orden.

¿Es posible recuperar un referente anafórico para *unas*, *otras* y *algunas*? Sí, pero no en el mismo texto de B2 sino en B1, incluso siguiendo el mismo orden: “liberalismos, marxismos, fascismos de diversos colores”.

En efecto, estas predicaciones formaban parte del imaginario de algunos sectores del catolicismo posconciliar de la época acerca del liberalismo y del marxismo y, en menor medida, acerca de la Doctrina de la Seguridad Nacional. En DP -sobre el que volveremos en 2.3- encontramos estas mismas representaciones cristalizadas:

Ambas ideologías señaladas - liberalismo capitalista y marxismo- se inspiran en humanismos cerrados a toda perspectiva trascendente. Una, debido a su ateísmo práctico [= prescindir de Dios]; la otra, por la profesión sistemática de un ateísmo militante [= combatir a Dios] (DP 546).

En cuanto a los “fascismos de diversos colores”, consideramos que en B1 es un eufemismo, una designación genérica cuya función es aludir a la DSN. En cualquier caso, la predicación que B2 ofrece de 3 se corresponde con lo que DP afirmaba:

la llamada "Doctrina de la Seguridad Nacional", que es de hecho, más una ideología que una doctrina (...) Pretende incluso justificarse en ciertos países de América Latina como doctrina defensora de la civilización occidental cristiana. (DP 547)

Este mismo pasaje nos permite reponer una alusión al discurso militar —que, igualmente, se encontraba presente en el interdiscurso de la época- introducida por B2,

aludiendo como “algunos” al agente de la acción de “pretender calificar a la agredida como occidental y cristiana”.

De este modo, si vinculamos la predicación de acciones correspondientes a las tres *ideologías dominantes* con las tres designaciones presentes en B1 y DP, encontramos que el marxismo, el liberalismo y los fascismos de diversos colores / Doctrina de la Seguridad Nacional son equiparados como efectos de la apostasía occidental que, ubicada en la Europa de los siglos XVIII y XIX, no es difícil reconocer como la modernidad. En otras palabras, se trata del relato fundador del conflicto entre catolicismo y modernidad que hemos señalado en los comienzos de esta tesis (Capítulo 2)

Las acciones predicadas de estas ideologías también dan lugar a una paráfrasis en B2:

**B1**

*Las ideologías actualmente en pugna*

Se basan en el desconocimiento de Dios como fundamento último y necesario del orden moral y jurídico

Poseen tendencias totalitarias

Adoptan los mismos métodos inmorales para alcanzar sus fines

**B2**

*Las ideologías actualmente en pugna*

Se basan en el desconocimiento de Dios como fundamento último y necesario del orden moral y jurídico

*Las ideologías dominantes*

Niegan la dignidad de la persona humana y de su libertad

*Una y otra*

Apelan a idénticos medios para combatirse

La paráfrasis realizada por B2 posee dos aspectos significativos para nuestro análisis. En primer lugar, lleva a cabo una reformulación explicativa al definir las “tendencias totalitarias” como “niegan la dignidad de la persona humana y de su libertad”, lo cual permite entrever aquí el problema de las violaciones a los derechos humanos a partir de la negación de esa dignidad. Esa negación es atribuida en la misma medida al marxismo, al liberalismo y a la DSN; en este último caso, mitigaciones y alusiones mediante, por primera vez en el magisterio católico argentino.

No es difícil comprender, entonces, por qué estos desplazamientos y rodeos y por qué, en suma, la reticencia a utilizar el sintagma DSN. El grupo redactor temía, quizás con razón, como veremos, que los obispos no aceptaran una crítica demasiado frontal, y por ese motivo se vieron obligados a tejer esta red de alusiones y ecos intertextuales.

Ahora bien, la segunda variación introducida por B2 es de orden cohesivo, intratextual, mediante la introducción de los anafóricos distributivos “una y otra”. Si hemos visto que la referencia era triple, ¿por qué adopta una distinción entre sólo dos términos para señalar que apelan a idénticos medios para combatirse? ¿Cuáles son, en definitiva, los referentes de estos dos anafóricos? El marxismo y la DSN, que –una vez más- no se encontraban en el mismo texto sino en el borrador anterior.

Estos desplazamientos del lexema *ideología*, sin embargo, no nos autorizan todavía a hablar de una demanda de *denuncia de la DSN*. Para ello debemos llegar a la sección *Obrar*, donde al describir las prerrogativas de la jerarquía el grupo productor comprometía al episcopado en sus demandas:

**B1 A4 F1**

parece útil recordar la función más connatural a la Jerarquía en este tema, de este modo: (...)

Denunciar, desenmascarar los errores contrarios [a la Doctrina Social de la Iglesia]

**B2 A14 F2**

Como PASTORES JERARQUICOS los Obispos y nuestros sacerdotes y diáconos, y aquellos agentes de pastoral íntimamente ligados al apostolado jerárquico, queremos actuar hoy en favor de la sociedad argentina, especialmente de estos modos: (...)

Esto supone nuestra obligación de denunciar consecuentemente los errores contrarios a la misma Doctrina, sobre todo en aquellas ideologías que, presentándose como cristianas, no lo son en realidad.

Junto con el compromiso enunciativo, que pone en boca de los obispos las demandas de la TP, B2 especifica el objeto de la denuncia a partir del énfasis *sobre todo*. ¿Cuál es el objeto de ese énfasis? Un tipo particular de ideologías, las que “presentándose como cristianas, no lo son en realidad”. Si volvemos a los pasajes de Nuestra historia que analizamos anteriormente, vemos que esta predicación no coincide ni con las ideologías “que prescinden de Dios” ni con las que “lo combaten” sino con las que “lo usan o

manipulan”<sup>5</sup>. Las cuales eran, en B1, los “fascismos de diversos colores” y, en DP, la Doctrina de la Seguridad Nacional.

Ese “nosotros” es, para el grupo productor, una segunda persona: ustedes, los obispos; a ustedes les exigimos que denuncien, sobre todo, a la DSN. El pasaje al texto publicado, sin embargo, muestra que los obispos no están dispuestos a dejar que los cuadros medios les digan lo que deben hacer; por este motivo eliminan el compromiso “nuestra obligación”. El contenido del pasaje se mantiene prácticamente sin otras modificaciones; sin embargo, los otros hilos de la red serían cortados. Sobre ello volveremos más adelante.

## **2.2. Los desplazamientos designacionales del sintagma *Doctrina de la Seguridad Nacional***

Una de las reglas de esta *traducción* de las demandas de la TP en los términos del dispositivo discursivo del episcopado consiste en evitar referencias inmediatas, directas al contexto de enunciación, reemplazándolas por otras que, de un carácter más general o abstracto, pueden ser vinculadas indirectamente a esos referentes, en particular mediante la apelación a un repertorio intertextual sobre el cual nos detendremos en el próximo apartado.

El motivo que hipotetizamos es la evasión de la censura episcopal hacia esas referencias y, de manera más general, responde a una característica del discurso de los obispos que es parte de la competencia del grupo productor. Esta competencia es incluso consciente, como se puede ver en la siguiente indicación de B1, referida específicamente a la demanda que estamos analizando en este capítulo:

[Los laicos deben] Criticar, discernir y proclamar estos juicios de valor en materias concretas, (no basta hablar o denunciar en general al capitalismo, marxismo, o doctrina de la seguridad nacional en abstracto, sino interpretar lo concreto, con caridad y prudencia siempre). Esto que podría ser contraproducente en la jerarquía, no lo es en el laicado. (B1 A4 F2)

Este pasaje muestra, por una parte, la conciencia de los redactores de que debían evitar el uso de referencias inmediatas (“concretas”), en particular en relación con la

---

<sup>5</sup> Aquí se completa la polémica sobre el uso de “occidental y cristiana”, mitigada en la sección histórica. “no lo son en realidad”.

política. Al mismo tiempo, nos permite ver que la ocasión de llevar a cabo esta reflexión metadiscursiva es el tema de las *ideologías*, que hemos desarrollado más arriba.

Al analizar la reformulación efectuada por B2, encontramos que el procedimiento empleado es semejante al que vimos al tratar las *ideologías en pugna*, es decir, eliminar las referencias inmediatas dejando una *pista* que permita reponer las designaciones omitidas. En aquel caso, en el que se estaba construyendo el campo referencial de la categoría *ideología*, los indicios fueron las predicaciones que atribuían tres modos de relacionarse con el sentido de Dios. En este caso, en cambio, la categoría ya ha sido construida y su campo referencial limitado a tres entidades. Por ese motivo la enumeración es omitida y se inserta el lexema *ideologías*:

**B1 A4 F2**

[Los laicos deben] Criticar, discernir y proclamar estos juicios de valor en materias concretas, (no basta hablar o denunciar en general al capitalismo, marxismo, o doctrina de la seguridad nacional en abstracto, sino interpretar lo concreto, con caridad y prudencia siempre). Esto que podría ser contraproducente en la jerarquía, no lo es en el laicado.

**B2 A14 F4**

c - A partir de esta síntesis podrán los laicos, comprometidos en esta noble tarea, discernir, criticar constructivamente y hacer públicos estos juicios de valor en materias concretas. No sería suficiente para ellos quedarse en el plano, más propio de la Jerarquía, de una denuncia genérica de una ideología.

El lector competente, que ha encontrado referentes para las predicaciones ofrecidas en la sección histórica, puede reponer aquí “una denuncia genérica del liberalismo, el marxismo y la doctrina de la seguridad nacional”.

Esta enumeración triple se halla presente en otro abrochado de B1, en un pasaje que tampoco fuera reproducido en B2. Se trata del “Anexo: Economía”, designado como *Aporte 2* en el índice de B1 y atribuido por el redactor de Nuestra historia a C. Giaquinta cuando, bajo el subtítulo “Situación económica angustiosa” indica “Ver texto mons. Giaquinta” (B1 A2 F7).

En él encontramos un pasaje curioso que quizás haya sido la fuente genética de las dos enumeraciones, tanto la del A2 como la del A4, en el que leemos:

Más allá del liberalismo y del capitalismo, el marxismo y sus múltiples secuelas, la doctrina de la seguridad nacional y los distintos rebotes de nazismo y fascismo, los católicos tenemos, jerarquía y laicado juntamente, que preparar, plantear y, cada uno en su esfera, poner en práctica nuevas soluciones más acordes con la fe, el Evangelio y la doctrina social de la Iglesia que ataquen

problemas concretos y aseguren la transformación de las estructuras de nuestro país y del continente latiamericano [sic] hacia niveles de mayor justicia, solidaridad y reconciliación. (B1 A5 F1)

Este anexo no está concebido a partir de las normas genéricas del discurso colectivo del episcopado. Como hemos señalado en el Capítulo 4, su estructura indica una forma autónoma, no es un fragmento ni una indicación, y las construcciones enunciativas y de objetos discursivos que lleva a cabo no son las más adecuadas para este género, siendo mucho más semejante a un documento publicado a título individual por el obispo Carmelo Giaquinta en julio de 1981, que analizaremos en el final de este capítulo.

Esta *independencia* relativa de las normas genéricas le da la posibilidad de especificar términos o relaciones que, en el marco de un documento de la CEA, no tienen lugar y que, como hemos visto, son sistemáticamente modificados. Por este motivo el anexo sirve para establecer formulaciones y razonamientos que, presentes en la red del grupo productor, no pudieron ser textualizadas en los borradores sucesivos. Allí se encuentra la desambiguación y una serie de referencias más “concretas” correspondientes a juicios y lexemas abstractos, semejantes a los analizados en el capítulo anterior. En relación al problema que nos ocupa aquí, el anexo efectúa la vinculación de las dos enumeraciones y establece relaciones de equivalencia entre sus términos a partir del coordinante “y”.

Esto nos permite elaborar un paradigma designacional de las tres *ideologías* en los siguientes términos

<b>B1 A2 (ideologías actualmente en pugna)</b>	<b>B1 A4 (materias concretas)</b>	<b>B1 A5</b>
liberalismos,	el capitalismo,	el liberalismo y el capitalismo,
marxismos,	marxismo o	el marxismo y sus múltiples secuelas,
fascismos de todos los colores	doctrina de la seguridad nacional	la doctrina de la seguridad nacional y los distintos rebrotes de nazismo y fascismo



Esta enumeración triple de las *ideologías*, fruto de las *apostasías*, etc. se encontraba presente en la red social del grupo productor, incluso en su sentido más ampliado, como lo atestiguan los *aportes* de I. Palacios Videla.

Estos textos, a semejanza del anexo sobre economía, tampoco tienen los condicionamientos del discurso episcopal. Por el contrario, aunque la redacción del primero (B2 A8 F1-6) respondiera a la forma de un fragmento, incluyendo la enumeración de párrafos, no fue incorporado sin reelaboración debido a las referencias inmediatas que, sin estar reñidas desde el punto de vista ideológico con el grupo productor, no eran adecuadas para el género. Su reformulación, entonces, nos permite señalar los contenidos de muchas de las formas que se utilizaron en el pasaje del aporte al borrador.

En particular, encontramos allí una prueba más de la circulación, en la red social de producción, de la categoría *ideología* como conteniendo los tres miembros que hemos señalado y, en particular, del énfasis puesto en la DSN y sus designaciones equivalentes.

Allí leemos:

3.- La estrecha vinculación y subordinación entre la autoridad objetivada en el Estado, el bien común y la dignidad esencial del hombre que la dota de derechos inviolables, ha permitido a la Iglesia xxxxxxxxxxxx [tachado: deiscernir] <discernir> e identificar aquellas formas de gobierno incompatibles con una xxxxxxxxxxxx [tachado: concepci] recta concepción humana y cristiana del orden político y social. De ahí su condena sin atenuantes a los sistemas totalitarios de cualquier signo, pues todos ellos tienen en común, cualquiera sea su xxxxxxxxxxxxxxxx [tachado: justificación] fundamento ideológico, la proclamación del Estado absoluto y omnipotente xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx [tachado: en el que queda absorbi] al que quedan xxxxxxx [tachado: subor] sometidas la libertad y todos los derechos de las personas (citar doctrina). en el fondo, los totalitarismos modernos no son otra cosa que nuevas idolatrías donde “la imposición del poder por parte de un determinado grupo a todos los demás miembros de la sociedad” (RH. 17 f) se hace en nombre de una raza, como en el nazismo; de una clase social, como en el marxismo; de la propia Nación, como en el fascismo; o de una cierta concepción militar de la llamada guerra antisubversiva, como en la xx [tachado: Doctrina de la Seguridad Nacional] llamada Doctrina de la Seguridad Nacional. (citar doctrina, Documento Puebla) (B2 A8 F5-6)

¿Por qué este fragmento no puede ser adoptado por el borrador? Porque explicita lo que hemos visto como la red implícita: la denuncia al gobierno militar como una

“forma de gobierno incompatible con una recta concepción humana y cristiana del orden político y social”.

Desde la problemática específicamente política de los sistemas totalitarios de gobierno, Palacios Videla no utiliza el término *ideología* sino un cuasi-equivalente, *idolatría*<sup>6</sup>, lo cual establece la vinculación con las *ideologías actualmente en pugna* tal como fueran formuladas en B2, a partir de sus atributos:

**B2 A3 F10**

Desconocido ese fundamento [divino] de sucesos aparecieron fatalmente, la voluntad del individuo, el poder casi absoluto del estado, la clase proletaria, la raza, el partido político, el ejército, el hombre de ciencia y de la técnica.

**B2 A8 F5-6**

los totalitarismos modernos no son otra cosa que nuevas idolatrías donde “la imposición del poder por parte de un determinado grupo a todos los demás miembros de la sociedad” (RH. 17 f) se hace en nombre de una raza, como en el nazismo; de una clase social, como en el marxismo; de la propia Nación, como [sic] en el fascismo; o de una cierta concepción militar de la llamada guerra antisubversiva, como en la  
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX  
[Tachado: Doctrina de la Seguridad Nacional] llamada Doctrina de la Seguridad Nacional

El argumento de B2 A3 es semejante: las *ideologías en pugna* son también *idolatrías* por elaborar sucesos de la divinidad como fundamento del orden jurídico y moral.

Hasta ahora hemos demostrado que el sintagma DSN se encontraba presente en la red del grupo productor, en tanto que designación de una ideología y sistema totalitario de gobierno que debía ser denunciado por los obispos por ser incompatible con la doctrina cristiana. Asimismo, sostenemos que el grupo productor eliminó sistemáticamente el uso del sintagma pero dejando indicios que permitieran su evocación por parte de los lectores del documento.

---

<sup>6</sup> La relación es establecida en el Documento de Puebla: “Se diviniza el poder político cuando en la práctica se lo tiene como absoluto. Por eso, el uso totalitario del poder es una forma de idolatría y como tal la Iglesia lo rechaza enteramente” (DP 500). Nos detendremos en ella en el próximo apartado.

En este sentido, la construcción de la categoría *ideología* como axiológicamente negativa fue uno de los procedimientos clave para este proceso doble de borrar la designación y dejar pistas para reponerla.

Por este motivo encontramos interesante la reelaboración manuscrita que Gera lleva a cabo de los aportes “Democracia, Intervención del Estado y subsidiariedad” (B2 A4 F1-6) y “Algunas referencias para el estado de excepción” de Palacios Videla (B2 A8 F6) bajo el subtítulo “Normalización de la vida política” (B2 A11 F17-20). Allí observamos cómo, de los diferentes sistemas totalitarios enumerados en el aporte, Gera selecciona únicamente la DSN. Dado que, como hemos señalado, no podía utilizar el sintagma, realiza una serie de desplazamientos designacionales que permiten establecer, en producción, la vinculación con el original y, en recepción, con las *ideologías en pugna* y las *ideologías que se llaman a sí mismas cristianas* que el episcopado debe denunciar.

Si volvemos al pasaje del Aporte que analizáramos más arriba, encontraremos en él la reiteración, estilísticamente torpe, “la llamada guerra antisubversiva, como en la llamada Doctrina de la Seguridad nacional”. Es notable, sin embargo, que la primera redacción de Palacios Videla no repitiera “la llamada” y que ésta fuera tachada y luego reescrita como hemos citado. ¿Cuál es el motivo de esta reescritura *incorrecta*, de esta *torpeza* intencional? Evocar el Documento de Puebla, en el cual leemos:

En los últimos años se afianza en nuestro continente la llamada "Doctrina de la Seguridad Nacional", que es de hecho, más una ideología que una doctrina. (DP 547)

La función primitiva de la expresión delimitadora<sup>7</sup> *la llamada*, en DP, era tomar distancia con respecto al propio discurso de la DSN, puesto que la CELAM lleva a cabo, en ese fragmento, una re-categorización, impugnando la designación *doctrina* y reemplazándola por *ideología*. Dadas las continuidades que estamos señalando, no hay motivos para no suponer que, al menos implícitamente, también en el Aporte el locutor toma la misma distancia.

---

<sup>7</sup> Tal es la traducción que Hilferty y Cuenca (1999: 40 y ss.) hacen del inglés *hedge*, acuñado por J. Lakoff (1973, 1987) para las expresiones que evalúan el grado de adecuación de una entidad a una categoría. En este caso, “la llamada” sirve para negarle a este conjunto de ideas el carácter de “doctrina” y definirlo como una “ideología”.

Esa misma expresión se encuentra en el fragmento manuscrito redactado por L. Gera, el cual recoge y reformula ambos aportes, y donde leemos:

~~No se puede se xx No se pueden suspender normas éticas [sic] fundamentales~~  
~~Ningun~~ [sic] *La ideología de la llamada "guerra sucia" no puede suspender normas éticas [sic] fundamentales* (B2 A3 F9, v)

Frente a una primera redacción impersonal, huella de la resistencia a emplear referencias identificables, Gera decide colocar un agente del proceso verbal negado polémicamente. Para ello, la reiteración de la expresión “la llamada” señala una continuidad con la fuente al tiempo que desplaza “la llamada guerra antisubversiva” como “la llamada guerra sucia”, incluyéndola explícitamente ahora en la categoría *ideología* tal como había sido construida en la segunda redacción de la sección histórica.

En el aporte *Algunas referencias para el estado de excepción* (B2 A8 F6), que documenta la equivalencia de los sintagmas “guerra antisubversiva” y “guerra sucia”, leemos también:

<marginalia: *incluir texto d J P II*>5.- El Estado de excepción no justifica los medios. Hay que hacer el análisis [sic] de la doctrina militar de la guerra antisubversiva o guerra sucia y compararla con la doctrina cristiana.

El texto indicado en la nota marginal es el discurso de Juan Pablo II en Filipinas<sup>8</sup> que es aludido, desde el B1, como “texto sobre la guerra sucia”:

“Citar J P II texto sobre la guerra sucia” (B2 A11 F19)

“Citar Juan P II texto sobre la guerra sucia” (B3 A5 F16)

Las citas provienen de abrochados que hemos atribuido a Lucio Gera (el primero de ellos, manuscrito). Esta designación señala un modo de clasificación de Gera, una representación del texto citado como especializado sobre *la guerra sucia* para el texto que, de hecho, ya circulaba por la red del grupo productor, puesto que aparece señalado en el aporte:

---

<sup>8</sup> Se trata de una traducción del discurso *Al Presidente e alla Nazione Filipina*, 17 de febrero de 1981. El archivo de prensa de Lucio Gera posee varios recortes de este acontecimiento. Nos permite datar el texto con en la segunda mitad de febrero de 1981.

El Papa Juan Pablo II acaba de decir en Filipinas: "Aun en situaciones excepcionales que pueden surgir a veces, no se puede jamás justificar violación alguna de la dignidad fundamental de la persona humana o de los derechos básicos que salvaguardan su dignidad"<sup>9</sup>. (B2 A8 F6)

De este modo, encontramos una compleja articulación entre textos que se unen en la categoría *ideología* construida a partir de *Puebla* y que aluden directamente a la DSN:

DP 547	Juan Pablo II	Palacios Videla (B2 A8 F6)	Lucio Gera (B2 A3 F9, v)
La llamada 'Doctrina de la Seguridad Nacional', que es de hecho, más una ideología que una doctrina	Aun en situaciones excepcionales que pueden surgir a veces, no se puede jamás justificar violación alguna de la dignidad fundamental de la persona humana o de los derechos básicos que salvaguardan su dignidad	Una cierta concepción de la llamada guerra antisubversiva, como en la XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX xx [Tachado: Doctrina de la Seguridad Nacional] llamada Doctrina de la Seguridad Nacional (...) Hay que hacer el análisis [sic] de la doctrina militar de la guerra antisubversiva o guerra sucia y compararla con la doctrina cristiana.	b) <del>El</del> <Ni el> estado de excepción, o o aun de guerra interna, ni p motivos de efectad [sic] militar o de seguridad interna o externa, pueden ser invocados para herir esos mismos derechos No se puede <del>se xx</del> No se pueden <del>suspender</del> normas <del>eticas</del> [sic] fundamentales Ningun La ideología de la guerra sucia" no puede suspender normas eticas [sic] fundamentales

Hemos destacado en negrita los elementos léxicos que se van desplazando de una formulación a la otra, dando origen una nueva articulación entre textos. La red, entonces, evocada por el texto de la redacción de Gera, preservado hasta la Asamblea Plenaria, cargaba todo el peso de la evocación de los discursos de acceso público en el lexema

<sup>9</sup> El original: "Perfino in situazioni eccezionali che possono a volte verificarsi, mai è lecito giustificare una qualunque violazione della dignità fondamentale della persona umana o dei diritti basilari che salvaguardano tale dignità" (JP Filipinas, 5)

*ideología* (que evoca intratextualmente la construcción de la categoría en Nuestra Historia) y la expresión *la llamada* (que evoca, intertextualmente, el Documento de Puebla). El texto publicado presenta, al respecto, una variación mínima que, sin embargo, corta el hilo central de la red:

Ni el estado de excepción, o aun de guerra interna, ni motivos de eficacia militar o de seguridad interna o externa, pueden ser invocados para herir esos mismos derechos. La **teoría** de la llamada "guerra sucia" no puede suspender normas éticas fundamentales (P 135; el destacado me pertenece)

La sustitución por *teoría* de una designación equivalente a DSN es, en definitiva, una manera de desvincularla de la sección histórica, en la que se la concebía como totalitaria, usando métodos inmorales, contraria al cristianismo, etc. De las tres predicaciones que permitían reponer las designaciones ausentes en Nuestra historia, la tercera es la que queda ahora en un campo de mayor ambigüedad<sup>10</sup>. Volveremos sobre esta sustitución en el apartado final de este capítulo.

### **2.3. El Documento de Puebla como garantía de correferencialidad entre las designaciones desplazadas**

En los dos apartados anteriores nos hemos detenido en los desplazamientos en producción que permiten dar cuenta de una demanda de condena a la DSN del grupo productor. Metodológicamente, el análisis se concentró en la contrastación de B1 y B2 y, dentro de B2, los Aportes de Palacios Videla y su reelaboración por parte de los editores del documento.

Esta constatación, sin embargo, no alcanza para explicar el carácter público de esa demanda. En efecto, los destinatarios del documento no conocían, ni habrían de conocer, los materiales redaccionales previos a la publicación, de manera tal que no se encontrarían en una posición que les permitiera establecer inequívocamente la inclusión de la DSN en la categoría *ideologías* o la correferencialidad entre *ideología de la guerra sucia* y *Doctrina de la Seguridad Nacional*.

---

<sup>10</sup> En efecto, la equivalencia existía entre los participantes del grupo productor, pero ya no se puede reponer en el texto. La designación DSN sólo se podrá restablecer por aquellos actores que, en reconocimiento, posean un mismo repertorio intertextual, pertenezcan a la misma red social que el grupo productor. Nos detendremos en este fenómeno en el final de este capítulo.

En este sentido, encontramos que un recorte, un repertorio de citas del Documento de Puebla funciona como garante intertextual de la correferencialidad de estas designaciones. No es necesario hipotetizar una estrategia consciente de los redactores de atribuirle esta función al texto. Sin embargo, dos fenómenos nos llaman la atención: a) DP es fuente directa de los pasajes que hemos analizado en este capítulo; b) sin embargo, no es citado en esos pasajes.

Esto se explica, desde nuestra perspectiva, por dos motivos que hemos adelantado en el comienzo del capítulo: por una parte, DP era símbolo de las demandas de un sector del catolicismo posconciliar al tiempo que era símbolo de los errores de esos sectores para otro; al mismo tiempo, estas referencias hubieran equivalido a designar DSN, lo cual tampoco hubiera sido aceptado –para los redactores- por la Plenaria. De este modo, DP funciona como un intertexto que, aunque no es mostrado, es aludido, de manera tal que un lector entrenado, participante de la misma red social y compartiendo un repertorio intertextual semejante, estuviera en condiciones de evocarlo y de reponer las designaciones ausentes, particularmente DSN<sup>11</sup>.

Es necesario recordar, una vez más, que DP se encuentra atravesado por tensiones y procesos análogos a los de ICN. En este sentido, no todo el texto es reconocido por todos los grupos sino que, cada uno, poseerá un repertorio de citas que, coherentes con sus demandas, les permita posicionarse en él. Esta precaución es necesaria porque es posible encontrar en el documento pasajes que utilizan el término *ideologías (dominantes)* para designar sólo al capitalismo y al marxismo, en la versión clásica del conflicto triangular del catolicismo posconciliar:

El advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problemas en el plano ideológico y llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura, ya que dicha civilización nos llega, de hecho, en su real proceso histórico, impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista. (DP 418)<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> En efecto, tanto *liberalismo* como *marxismo* son designaciones empleadas en los borradores y en el texto publicado. DSN es la designación que no se utiliza.

<sup>12</sup> Este tipo de pasajes son los empleados estratégicamente por aquellos que se niegan a ver en la Doctrina de la Seguridad Nacional una ideología condenada por *Puebla*. Así, encontramos en un blog del nacionalismo católico actual, *Cristiandad y Patria*: “el Documento Final de Puebla (...) condena, en fin, a las ideologías marxista y liberal capitalista” (<http://cristiandadypatria.blogspot.com/2006/09/nuestrahistoria70-b71-influencia-de.html>.)

Sin embargo, del análisis de los borradores se desprende que no fueron estos los pasajes que sirvieron como fuente a los redactores, sino que sólo utilizaron aquellos que incluían a los tres términos: liberalismo, marxismo y Doctrina de la seguridad nacional.

DP no solamente permite establecer indicios intertextuales para la recuperación de DSN. Además provee del argumento teológico central para su rechazo al considerarla una *idolatría*. En este sentido, es la fuente de lo que llamaríamos el *paradigma del pecado político* en ICN, articulando las dimensiones política y religiosa y especificando el sentido sacramental de la *reconciliación*.

Allí encontramos que las idolatrías son caracterizadas a partir de dos dimensiones: la política y la económica<sup>13</sup>. Esto da la solución al conflicto aparente entre enfrentamiento ternario o cuaternario del catolicismo latinoamericano (reseñado por Catoggio 2008).

En efecto, desde el punto de vista económico:

[Siguiendo el nuevo humanismo, proclamado por la Iglesia] se planificará la economía al servicio del hombre y no el hombre al servicio de la economía (Cfr. PP 34), como sucede en *las dos formas de idolatría*, la capitalista y la colectivista. Será la única manera de que el "tener" no ahogue al "ser" (Cfr. GS 35). (DP 497; el destacado me pertenece)

El capitalismo liberal y el colectivismo marxista son, entonces, las dos idolatrías económicas. Pero esto se complementa con las idolatrías políticas:

Se diviniza el poder político cuando en la práctica se lo tiene como absoluto. Por eso, el uso totalitario del poder es una forma de idolatría y como tal la Iglesia lo rechaza enteramente (GS 75). Reconocemos con dolor la presencia de muchos regímenes autoritarios y hasta opresivos en nuestro continente. (DP 500)

Las idolatrías políticas, entonces, tienen una única manifestación: el totalitarismo político que, definido negativamente, es la falta de democracia. Esto nos permite elaborar una tipología implícita de regímenes más o menos idólatras:

	<b>Capitalismo</b>	<b>Colectivismo</b>
<b>Autoritarismo</b>	Doctrina de la Seguridad	Marxismo

<sup>13</sup> La cercanía de los dos pasajes que analizaremos nos permiten suponer que ambos fueron fruto de una misma comisión, es decir, que no hay necesariamente una contradicción entre ambos usos de la categoría *idolatría*.



	Nacional	
Democracia	Democracias liberales	

Esta tipología se encuentra presente también en los borradores de ICN, si no de manera explícita, al menos en los textos de trabajo. De hecho, hay dos Indicaciones en las cuales es explícita la relación entre el gobierno militar argentino y el capitalismo liberal:

Evitar que quede la idea de que, una vez derrotado el marxismo terrorista, el pueblo argentino ya hubiese alcanzado su libertad.

Al menos hay que sospechar con fundamento que <en> la situación presente se pretende imponerle al pueblo argentino un modelo político y económico liberal ya ampliamente repudiado por él. (B1 A2 F7)

6) Falsa concepción [sic] del principio de subsidiariedad: (la de la actual filosofía económica [sic] del gobierno): Es falsa porque:

a) usa el principio de s. sólo negativamente.

b) Lo plantea exclusivamente en el terreno económico.

c) En ese mismo terreno económico [sic] lo plantea entre el Estado y la empresa privada, exclusivamente. Y además, usa el poder de un Estado no democrático, para favorecer determinadas actividades privadas en perjuicio de otras (B2 A8 F2)

En ambos pasajes se relaciona, de manera más o menos explícita, el liberalismo económico con el totalitarismo político, de manera coincidente con los modelos que hemos visto en Puebla. Vale la pena destacar que esta relación difícilmente sea genética; en realidad es parte de la red de sentidos asociada a esta red específica del catolicismo posconciliar. Sin embargo, sólo el grupo de Gera (finales del B1 y el B2) utiliza estratégicamente la relación con Puebla para dar pistas a la interpretación.

Y este uso estratégico implica un diferente recorte de la categoría *idolatría*, reservándola exclusivamente para la introducción de la demanda política. Por este motivo observamos que los textos redactados en relación a dichas indicaciones tienden a separar ambas dimensiones, al menos en aquellos sectores de los borradores donde se pone en juego el problema de las ideologías. En el primer caso, es más evidente la relación estratégica entre idolatría, ideología y *reconciliación*, puesto que desplaza la temática económica para el último párrafo de la sección histórica e intercala un largo fragmento sobre la reconciliación, ligada sólo marginalmente a la justicia económica, como lo indica la simple enumeración de las problemáticas de esta naturaleza que aparecen en el final. Esta tendencia se reforzará en el pasaje al texto definitivo, donde se agrega la referencia a

los desaparecidos y sus familiares. En el segundo, se adopta un presente genérico que abstrae la relación original de la *denuncia* con el presente de la enunciación, dejándola en el ámbito abstracto de la *advertencia*.

Notemos que esta variación no es de tipo ideológica; los actores de la red del grupo productor coincidían en considerar al gobierno militar como doblemente ilegítimo por autoritario en lo político y liberal en lo económico. Sin embargo, la apuesta estratégica del texto era la democracia y esta, como hemos visto anteriormente, posee raíces liberales, las mismas que llevaron a sectores católicos a desconfiar de ella. Por este motivo, el grupo productor unificó sus demandas en el campo político, haciendo de él el eje de la propuesta de *Reconciliación*.

Los números 47, 48 y 49 introducen, por primera vez en el texto –dentro de la sección correspondiente al *Ver-*, el lexema *ideologías* como categoría que incluye “las ideologías liberales” (47), “las ideologías marxistas” (48) y “las ideologías de la seguridad nacional” (49). Vale la pena señalar aquí la reiteración del lexema que, aunque en detrimento del aspecto estilístico del documento, forma parte de una estrategia de citabilidad, de manera que, en la instancia de reconocimiento, sea forzosa la inclusión de cada término en la categoría *ideologías*<sup>14</sup>.

Sin embargo, el sector de *Puebla* que es más productivo en la relación con B2 –y que funcionó como intertexto directo– se corresponde con el *Juzgar*, donde nos reencontramos nuevamente con este grupo en el subtítulo *La verdad sobre el hombre: la dignidad humana* como parte de las *Visiones inadecuadas del hombre en América Latina*. Las visiones enumeradas se corresponden con los *sucedáneos* redactados en el B2 y son incluidas en la categoría *teorías e ideologías*, de manera que incluye a las que hemos citado previamente junto con otras que, a diferencia de ellas, no han tenido manifestación política: “Con el tiempo, teorías e ideologías introducen en nuestro continente nuevos enfoques sobre el hombre que parcializan o deforman aspectos de su visión integral o se cierran a ella” (DP 307)

Estas *teorías e ideologías* son las visiones: determinista, biologicista, economicista (consumismo, liberalismo y marxismo), estatista (la “teoría de la Seguridad

---

<sup>14</sup> También notamos el uso de *ideología* en vez de *doctrina*, anticipando la re-categorización del sintagma cristalizado que se efectuará en el número 497 y que hemos señalado en el apartado anterior

Nacional”, DP 314) y cientista. No es difícil encontrar aquí los referentes a los cuales se aplican las propiedades predicadas en B2 A3 F10, los cuales habrían elaborado como sucedáneos del fundamento último del orden moral y jurídico

la voluntad del individuo [*liberalismo*], el poder casi absoluto del estado [*estatismo*], la clase proletaria [*marxismo*], la raza [*biologicismo*], el partido político [*marxismo*], el ejército [*estatismo*], el hombre de ciencia y de la técnica [*cientismo*]

Ahora bien, en relación a este grupo, B2 distinguía sólo tres según el “grado de relación con el sentido de Dios”, incluyendo de este modo –y a partir de sus propiedades– al liberalismo (que prescinde del mismo), el marxismo (que lo combate) y la Doctrina de la Seguridad nacional (que lo manipula; cfr. DP 49) en la categoría de las *ideologías dominantes*<sup>15</sup>.

En este marco se presenta el fragmento quizás más citado en relación a la DSN en DP y que, como veremos, es la fuente directa de la reformulación que B2 hace del final de la sección histórica de B1 y de los aportes de Palacios Videla que hemos señalado más arriba, en el cual se describe las *Ideologías en América Latina y los sistemas que en ellas se inspiran* en términos de idolatría:

Las ideologías llevan en sí mismas la tendencia a absolutizar los intereses que defienden, la visión que proponen y la estrategia que promueven. En tal caso, se transforman en verdaderas "religiones laicas". Se presentan como "una explicación última y suficiente de todo y se construye así un nuevo ídolo, del cual se acepta a veces, sin darse cuenta, el carácter totalitario y obligatorio" (OA 28). (DP 536)

Comparemos ese fragmento con los siguientes:

**B2 A1 F7**

Cada sector ha idealizado los valores que representa y los intereses que defiende, excluyendo los de otros grupos

**B2 A3 F10**

Desgraciadamente, cada sector ha \*\*\*\*\* [tachado: idolizado] <interlineado: *canonizado*> <marginalia: *absolutizado*> los valores que representa y los intereses que defiende, excluyendo a los

<sup>15</sup> DP, por su parte, en otro sector del texto, va a designar sólo dos entidades como pertenecientes a esta categoría: “el liberalismo y el colectivismo marxista” (DP 418); poco más adelante se hablará de “ideologías de las culturas dominantes” para ubicar a ambas como origen de “estructuras generadoras de injusticia” (DP 437). No hay que olvidar, por lo tanto, el carácter colectivo del mismo *Documento de Puebla*. Su elaboración –distinta de ICN, puesto que se hizo en comisiones– da lugar a que, en diferentes sectores del texto, haya emergentes de diversas redes.

otros grupos. Esta permanente división que signa casi toda nuestra historia hace imposible la vida política. (B2 A3 F10)

El borrador 1 tematiza la *idealización* de los propios valores por parte de cada sector. B2, en cambio, introduce el paradigma del pecado político como canon de reformulación<sup>16</sup> de B1 a partir del fragmento ya citado de *Puebla*. La prueba de ello se encuentra en los verbos propuestos para la acción de cada sector: en un primer momento, el redactor empleó el neologismo *idolizado*, evocando la cita de *Octogésima Adveniens* presente en el fragmento de DP y atribuyendo a estos sectores, “el carácter totalitario y obligatorio”. Quizás por motivos estilísticos, esta propuesta léxica fue reemplazada, por el mismo redactor, por *canonizado*, el cual permite conservar el sentido religioso de la idolatría pero sin incurrir en un neologismo y, simultáneamente, abriéndose a la dimensión institucional que aparece sugerida, en *Puebla*, por el sintagma *religiones laicas*. En lápiz, al margen, una mano que atribuimos a Justo Laguna sugería *absolutizado*, también tomado del fragmento que hemos citado pero con una mayor fidelidad aún, puesto que en ambos casos se trata de absolutizar los propios intereses: “cada sector ha < *absolutizado* > los valores que representa y *los intereses que defiende*” = “las ideologías llevan en sí mismas la tendencia a *absolutizar los intereses que defienden*” (las cursivas me pertenecen). Sin embargo, esta última variante no evoca directamente el paradigma de la idolatría, sino que se mantiene exclusivamente en el terreno político del absolutismo. Dado que la intención de los redactores de B2 era instaurar esta lectura de *Puebla*, esa lección fue descartada. El texto publicado, por su parte, corta este hilo de relación con *Puebla* y, con ello, corta el hilo del *pecado político*, al sustituir con un verbo que no evoca el ámbito religioso “cada sector ha *exaltado* los valores que representa y los intereses que defiende” (P 31)

A partir de este paradigma, B2 introduce, ya desplazado, el sintagma *ideologías en pugna* el cual, en tanto que categoría, se corresponde con las tres ideologías enumeradas por *Puebla*. Al respecto, encontramos incluso una semejanza en el orden en que se exponen las *Ideologías en América Latina* de DP y las *ideologías en*

---

<sup>16</sup> Se puede definir como una regla implícita de puesta en relación de diversos sectores del intertexto, formalizado como un sistema o repertorio de citas. Canon en el sentido teológico: los textos legítimos, los textos citables –los textos que conforman la verdad.

*pugna/dominantes* en B2. En éste encontramos, como vimos más arriba, tres modos de relacionarse con “el sentido de Dios”:

Unas prescindirán de El [“el liberalismo capitalista, idolatría de la riqueza en su forma individual”, DP 542], otras lo combatirán [“El colectivismo marxista (...) por la profesión sistemática de un ateísmo militante” DP 543, 546], algunas lo usarán o manipularán para obtener el orden [“La llamada ‘Doctrina de la Seguridad Nacional’, que es de hecho, más una ideología que una doctrina (...) Pretende incluso justificarse en ciertos países de América Latina como doctrina defensora de la civilización occidental cristiana” DP, 547].

Y en este último sintagma se inspira, sin dudas, la alusión polémica de B2, luego omitida en P: “Nos resulta más difícil coincidir en calificar a la agredida de occidental y cristiana. Más bien creemos que occidente en buena medida apostató hace tiempo de su fe cristiana” (B2 A3 F10)

Este fragmento es también fuente del *aporte* de Palacios Videla, como señaláramos en el apartado anterior, donde el modalizador *la llamada* evoca la recategorización que DP realizara de DSN como *ideología*. Durante el proceso de génesis, el desplazamiento designacional conservó, como señaláramos, esa expresión delimitadora junto con el lexema *ideología*, de manera tal que “la ideología de la llamada guerra sucia” de B2 evoca intertextualmente “la llamada Doctrina de la Seguridad Nacional, que es de hecho más una ideología que una doctrina”.

#### **2.4. La Asamblea Plenaria y los modos: dejando cabos sueltos**

El análisis presentado hasta ahora tenía dos objetivos: a) mostrar que, en el grupo productor, la designación DSN se encontraba presente y que demandaban a los obispos su denuncia; b) mostrar que, mediante una determinada construcción de la categoría *ideologías* y de desplazamientos designacionales que culminaron en expresiones como “la ideología de la llamada guerra sucia” o “la denuncia de ideologías que, diciéndose cristianas, no lo son en realidad”, dejaron indicios en el texto que permitieran a los lectores reponer la designación ausente mediante la evocación de otros pasajes del mismo documento o la evocación de un repertorio de citas del Documento de Puebla.

Esto nos llevó a analizar exclusivamente B1, B2 y DP. En efecto, en B2 asistimos al proceso de *traducción* de esta demanda en los términos del dispositivo discursivo del episcopado y, en los borradores sucesivos, los pasajes en cuestión se mantuvieron inalterados. Los interrogantes que nos quedan pendientes, ahora, son los siguientes: ¿Reconocieron los obispos estas demandas? ¿Las adoptaron? ¿De qué manera?

Para ello compararemos los pasajes ya analizados con los publicados en ICN. Tomaremos como texto de referencia B4, tanto por haber sido el empleado en la Asamblea Plenaria como por motivos de economía, puesto que es una copia de la “puesta en limpio” de B2. Esto nos permite distinguir tres efectos en la red que configura la demanda de denuncia de la DSN.

#### 2.4.1. La neutralización axiológica de la categoría *ideología* y la abstracción de su campo referencial

Una de las primeras operaciones que vimos en B2 fue impedir los usos axiológicamente neutros de la categoría en dos momentos: en primer lugar, la intención de omitir el pronombre distributivo “otra”, señalada por un paréntesis en B2 A3 F6, que incluía implícitamente al cristianismo dentro de la categoría de las ideologías; en segundo lugar, la sustitución del sintagma “una ideología nacional” por “un sentir cristiano y nacional”.

En este sentido, el texto publicado no modifica el primero de estos pasajes más que en su aspecto estilístico, de manera que admite –implícitamente y en contradicción con DP, como hemos visto- la inclusión del cristianismo dentro del grupo de las ideologías:

<b>B2 A3 F6</b>	<b>B4 A1 F5</b>	<b>P 20</b>
La Iglesia se inquieta frente al riesgo de sustituir la inspiración cristiana de la cultura por el espíritu de <+> </>otra</> ideología.	La Iglesia se inquieta frente al riesgo de sustituir [sic] la inspiración cristiana de la cultura por el espíritu de otra ideología.	La Iglesia se inquieta frente al riesgo de sustituir la inspiración cristiana de la cultura por otras ideologías.

Más importantes son las modificaciones elaboradas en el pasaje destinado a las *ideologías en pugna*, fundamentalmente omisiones destinadas a suprimir, justamente,

aquellos indicios que, sembrados en B2, permitían al lector reponer intertextualmente la designación *Doctrina de la Seguridad Nacional* como objeto de la denuncia:

**B3 A2 F10<sup>17</sup>**

Desgraciadamente, cada sector ha  
\*\*\*\*\* [tachado: idolizado]  
<canonizado> los valores que representa y  
los intereses que defiende, excluyendo a los  
otros grupos (...)

No pretendemos descalificar la invención del término, ni dejamos de reconocer las ideologías en pugna. Nos resulta más difícil coincidir en calificar a la agredida como occidental y cristiana. Más bien creemos que occidente en buena medida apostató hace tiempo de su fe cristiana. De esa apostasía, amargo fruto de la filosofía europea de los siglos XVIII y XIX nacieron las ideologías en pugna. Ellas rechazan y desconocen a Dios como fundamento necesario y último del orden moral y jurídico.

Desconocido ese fundamento de sucesos aparecieron fatalmente, la voluntad del individuo, el poder casi absoluto del estado, la clase proletaria, la raza, el partido político, el ejército, el hombre de ciencia y de la técnica. 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 y que encaramadas en el poder de los estados, tengan como su más grande preocupación no el hacer el bien común de

**P 31-32**

31. Desgraciadamente con frecuencia, cada sector ha exaltado los valores que presenta y los intereses que defiende, excluyendo los de otros grupos (...)

32. El Occidente, en la buena medida y desde hace tiempo, se apartó de la fe cristiana de sus mayores. Ese debilitamiento, amargo fruto de la filosofía europea de los siglos XVIII y XIX, provocó las ideologías que hoy se disputan el mundo. Coinciden en desconocer y rechazar a Dios, como fundamento necesario y último del orden moral y jurídico. Como consecuencia, se acentuó el culto de los nuevos ídolos, triste deformación de la religiosidad.

Algunos de éstos fueron denunciados por los Obispos reunidos en Puebla, como la riqueza y el poder cuando son transformados en valores absolutos (DP 494 y 500); y en general todo lo relativo que constituye en absoluto y se pospone los valores evangélicos que proceden de Jesucristo.

<sup>17</sup> El folio correspondiente de B4 se ha perdido; sin embargo, el resto del primer abrochado de B4 es una fotocopia del segundo de B3, con lo cual lo reemplazamos por el correspondiente en él (cfr. Capítulo 3).

su pueblo [sic], sino el armarse para atacar o defenderse contra otros estados o bloques de estados.

El texto publicado mitiga la condena al iluminismo mediante la sustitución del proceso verbal-accional “apostató” por el figuradamente accional “se alejó”. Al mismo tiempo, omite la alusión al discurso de la DSN contenida en el sintagma “la civilización occidental y cristiana”. En este contexto, la acusación del “desconocimiento del Dios, etc.” se diluye en un campo referencial notablemente más amplio, el de *las ideologías que se disputan el mundo* (por *ideologías en pugna*).

Evidentemente, dentro de los obispos que formularon los modos que modificaron este pasaje se encontraban algunos que reconocieron parcialmente las demandas del grupo productor y se identificaron con ellas. De esta manera, por una parte encontramos que la vinculación entre ideologías e idolatrías, *via DP*, es cortada mediante la sustitución de *canonizar* por *exaltar*, que carece de todo matiz religioso. Por otra parte, sin embargo, se explicita la vinculación con el documento de Puebla, tanto mediante la referencia explícita como por la evocación del paradigma de la idolatría. Sin embargo, B2-B4 identificaba las *ideologías actualmente en pugna* con las *idolatrías*, puesto que eran ellas las que elaboraban los sucedáneos de Dios. P, en cambio, utiliza un impersonal para señalar que “se acentuó el culto de los nuevos ídolos”.

En este sentido, el procedimiento más significativo de P, para nuestro análisis, es la omisión de los predicados que, sobre la fuente de DP, permitían evocar las tres *ideologías dominantes* entre las cuales se hallaba la designación Doctrina de la Seguridad Nacional. Cortado este vínculo, P sustituye la denuncia de la DSN por la denuncia genérica del culto a “la riqueza y el poder cuando son transformados en valores absolutos”. Intertextualmente, la evocación implícita de DP 542, 543, 546 y 547, con las condenas explícitas al liberalismo, el marxismo y la DSN es sustituida por la explícita de DP 494 y 500, que no incluyen el lexema *ideología* sino *idolatría* (que hemos analizado en el apartado anterior) y que no designan las entidades incluidas en esa categoría.

Estas variaciones, entonces, impactan en diversos sectores de la red construida por el grupo productor para sostener la demanda de una denuncia de la DSN. En primer lugar, impiden la asociación inmediata entre *ideologías* e *idolatrías* al centrarse sobre



estas últimas. En segundo lugar, eliminan la alusión al discurso de la DSN en el sintagma “la sociedad occidental y cristiana”, que evocaba, simultáneamente, el discurso de los militares y la denuncia de la DSN en el Documento de Puebla (DP 547). En tercer lugar, eliminan los predicados que permitían, también mediante la evocación de un sector de DP (542, 543, 546, 547), identificar los miembros de las *ideologías dominantes* mediante las designaciones *liberalismo*, *marxismo* y *DSN*. Las dos primeras son utilizadas sin inconvenientes en diversos sectores del texto publicado. La última, en cambio, a pesar de los –ahora, justificados– desplazamientos y alusiones efectuados por el grupo productor para evitar la censura episcopal, es impedida.

#### 2.4.2. La re-categorización y la toma de distancia de la *guerra sucia*

En el apartado anterior describimos de qué manera el sintagma “la ideología de la llamada guerra sucia” permitía reponer intertextualmente, mediante la categoría *ideología* y la expresión delimitadora *la llamada*, la condena a la DSN de DP 547. Si analizamos el pasaje en P, encontramos operaciones que intervienen, precisamente, sobre uno de los *hilos* de la red que sostenía la demanda del grupo productor:

##### **B4 A4 F15**

Ni el estado de excepción, o aún de guerra interna, ni motivos de eficacia militar o de seguridad interna [marginalia: 288/363] o externa, pueden ser invocados para herir esos mismos derechos. La *ideología* de la llamada “guerra sucia” no puede suspender normas éticas fundamentales que nos obligan a un mínimo respeto del hombre, incluido el enemigo.

##### **P 135**

Ni el estado de excepción, o aun de guerra interna, ni motivos de eficacia militar o de seguridad interna o externa, pueden ser invocados para herir esos mismos derechos. La *teoría* de la llamada “guerra sucia” no puede suspender normas éticas fundamentales que nos obligan a un mínimo respeto del hombre, incluido el enemigo.

Es notable la comparación entre ambos fragmentos, puesto que los modos sólo sustituyeron *ideología* por *teoría*. Esta sustitución, sin embargo, tiene un gran impacto sobre la red construida en el borrador, puesto que desvincula *guerra sucia* de la categoría *ideología*, tanto intratextualmente, según había sido utilizada en la sección histórica, como intertextualmente, según es utilizada en los párrafos que hemos destacado de *Puebla*. También en el nivel local impacta esta sustitución, puesto que la distancia

establecida por el locutor mediante las comillas y el modalizador *llamada* ya no tiene como función evocar la recategorización de la DSN como *ideología* que se efectuaba en DP 547, sino simplemente tomar distancia del sintagma, no aceptándolo como propio.

Es importante destacar que esta variación, por mínima que sea, parece justificarse sólo porque en ella era posible recuperar la designación Doctrina de la Seguridad Nacional y, con ella, una postura crítica del locutor hacia su referente. En efecto, el texto publicado no tiene inconvenientes en emplear la categoría *ideología* cuando se aplica a otras entidades, como *el terrorismo* (marxista):

**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 (...) Deben meditar y reconocer, que no han sido seguidos por el pueblo en su propuesta de violencia, y que no pueden sacrificar la norma ética que nos impone respeto a la vida en aras de una pretendida clarividencia política o de una ideología inhumana.

**P 137**

El conato e intención de acudir a renovar las prácticas del terrorismo impedirían la normalización de la vida pública (...) En nombre del Evangelio y de la razón, reiteramos nuestra condena más firmes a quienes busquen establecer un pretendido orden sacrificando la norma ética que nos impone el respeto a las personas y a la vida, en aras de una supuesta clarividencia política o de una ideología inhumana y antiargentina.

Más aún, en este fragmento, P modifica la esquematización dialógica de B2-B4 y adopta la posición de la *denuncia*, al condenar explícitamente a unos sujetos que, en B2-4, eran destinatarios de un pedido.

En resumidas cuentas, encontramos nuevamente que el texto publicado impide la recuperación de la designación *DSN* mediante la sustitución *ideología* por *teoría*. Esto impacta en diversos sectores de la red tejida por los borradores: en el nivel intratextual, impide asociar la “teoría de la llamada guerra sucia” con “las ideologías (en pugna/dominantes)”; en el nivel intertextual, mitiga la evocación de DP 547 y la recategorización de la DSN como ideología. Mientras que en B2-4 “la llamada” era una forma de evocación de DP y de distanciamiento de la categoría, en P da lugar a que sea interpretado como una toma de distancia de la designación, sin afectar ni el intertexto ni su inclusión categorial. Por último, encontramos que este procedimiento sólo fue empleado en aquel pasaje que permitía la evocación de la designación DSN, puesto que

se mantuvo en el caso del *terrorismo* (marxista) y aún se sustituyó su fuerza ilocucionaria, convirtiendo el *pedido / consejo* en *condena / denuncia*.

### 2.4.3. El impacto de las variaciones sobre la responsabilidad de los obispos

Hemos señalado anteriormente que el *Obrar* era una sección en la cual, mediante el uso del nosotros inclusivo, el grupo productor obligaba discursivamente a los obispos a comprometerse con sus demandas. Asimismo, también señalamos que los obispos, quizás como un acto de autoridad, borran gran parte de las huellas de ese compromiso enunciativo.

Esto mismo observamos en el pasaje que examinaremos a continuación:

#### **B4 A6 F2**

Esto supone nuestra obligación de denunciar consecuentemente los errores contrarios a la misma Doctrina, sobre todo en aquellas ideologías que, presentándose como cristianas, no lo son en realidad. Nos compete asimismo señalar las obligaciones y derechos morales que se deducen de esta Doctrina en el campo social y en todo lo que se refiere al bien común.

#### **P 173**

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.

Desde el punto de vista de los *contenidos* reproducidos en P, podemos afirmar que no hay variación alguna. Desde el punto de vista enunciativo, como afirmáramos, los obispos omiten el carácter de *obligación* (auto)impuesta por el grupo productor de llevar a cabo esta tarea. Desde el punto de vista de la distribución de la información, encontramos un desplazamiento donde anteponen su ¿derecho/deber? de señalar las obligaciones y los derechos de los demás a su ¿derecho/deber? de denunciar “los errores contrarios a la misma, sobre todo en aquellas ideologías que, presentándose como cristianas, en realidad no lo son”.

El fragmento citado, que se mantiene idéntico a B2-4, no dice, sin embargo, lo mismo. En efecto, las variaciones que examinamos en los dos ítems anteriores muestran que se han cortado –o, al menos, debilitado– los hilos que permitían reponer, intratextualmente o por medio del *Documento de Puebla*, la designación *doctrina de la seguridad nacional*.

En efecto, el contenido de la categoría *ideologías* ha sido modificado y ya no permite reponer entre sus miembros a la DSN –ni por medio de los predicados en la sección histórica ni por medio del desplazamiento designacional “ideología de la llamada guerra sucia”. Del mismo modo, la propiedad de estas ideologías “que, llamándose cristianas, no lo son en realidad” ya no tiene correlato ni con la alusión al discurso militar como defensor “de la sociedad occidental y cristiana” ni con el predicado que le atribuía la acción de “usar o manipular” el sentido de Dios.

De toda esta red, el único hilo que se mantiene como para establecer una referencia relativamente unívoca para estas *ideologías* es intertextual:

Las ideologías de la seguridad nacional, han contribuido a fortalecer, en muchas ocasiones, el carácter totalitario o autoritario de los regímenes de fuerza de donde se ha derivado el abuso de poder y la violación de los derechos humanos. En algunos casos pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana. (DP 49)

Esto indica, entonces, que hubo cierto reconocimiento de la demanda del grupo productor respecto de una denuncia episcopal de la DSN. Sin embargo, después de las discusiones y conflictos desarrollados en la Asamblea Plenaria, este es el único hilo que queda de una amplia trama tejida por los borradores.

Quedan, eso sí, *cabos sueltos*, cuyo reconocimiento ya no tendrá indicios en el texto sino en los efectos de reconocimiento que se producirán en la circulación del documento. Sobre ellos nos detendremos en el siguiente apartado.

### **3. Efectos de reconocimiento**

No hemos encontrado, en el contexto inmediato de recepción de ICN, un reconocimiento explícito del sintagma *Doctrina de la Seguridad Nacional* como equivalente a las designaciones desplazadas que hemos señalado. Por el contrario, la categoría *ideología* es interpretada como conteniendo sólo al marxismo y el liberalismo. Sí hay algunos efectos que indican en estas denuncias una referencia al gobierno militar, pero no en los términos materiales que son el objeto de este capítulo.

Sin embargo, sólo dos años más tarde, en ocasión de la publicación del *Documento final de la Junta Militar sobre la lucha contra la subversión y contra el terrorismo*, ICN es revisitado y reinterpretado a la luz del Documento de Puebla y el

sintagma *Doctrina de la Seguridad Nacional* es utilizado abierta y explícitamente para denunciar al gobierno *de facto*.

La progresiva pérdida de legitimidad de la dictadura, debida tanto a factores de índole económica como a las crecientes denuncias por violaciones a los derechos humanos –primero en el extranjero y, luego, en el país- y a la derrota sufrida en la Guerra de Malvinas creó un ámbito favorable para críticas más abiertas en medios de circulación masiva, con mucho menos miedo a la represión que ellas podrían suscitar. En 1981, en cambio, la caída del gobierno militar no era obvia; el temor a la represión física se encontraba todavía presente y la democratización no era todavía un horizonte inmediato. *Iglesia y comunidad nacional* colaboró en el proceso de modificación de esas condiciones y, una vez que éste estuvo avanzado, permitió reinterpretaciones en ese sentido en el discurso de la opinión pública.

Por otra parte, también justificó interpretaciones contrarias, incluso dentro mismo del episcopado, de manera que el reconocimiento de ICN, en estos dos momentos diferenciados, escenifica los procesos discursivos que atravesaban sectores políticamente relevantes, e ilustra las tensiones que, atravesando el episcopado, no se reducían a él.

### **3.1. El reconocimiento de la demanda como control de lectura**

Sólo encontramos dos textos del corpus en reconocimiento que, publicado en 1981, reconocía en ICN una denuncia del gobierno militar como representante de la *ideología de la Doctrina de la Seguridad Nacional* es de Carmelo Giaquinta, el cual había empleado la misma designación en –al menos- uno de sus Aportes a la etapa pre-redaccional del documento.

Su documento, redactado en términos pedagógicos, en buena medida bajo la forma de preguntas y respuestas, se detiene especialmente en los pasajes en los que hemos observado variaciones en la formulación de la demanda. De este modo, comienza por posicionarse polémicamente, dejando entrever el tema de la DSN como se encontraba en la sección histórica de los borradores: “El documento escapa a la esquematización, harto difundida hoy en el mundo, de querer ver la lucha entablada hoy en el mundo como si fuera la lucha entre el Occidente Cristiano y el Marxismo Ateo” (“Iglesia, comunidad nacional y reconciliación”, Cipolletti, 3-11/7/81: 3). Utilizando las referencias al

*Documento de Puebla* introducidas en la Asamblea Plenaria, Giaquinta comienza a desplazarse de esta oposición para llegar a la DSN:

Sin ser más explícito, el documento episcopal es una invitación a analizar y defenderse de las ideologías en pugna hoy en nuestro país. Ayer, el marxismo ateo (...) Y hoy, enancada en la victoria del pueblo sobre la subversión armada ¿cuál o cuáles son las ideologías que azotan el país? (*idem*)

El texto de Giaquinta retoma la categorización presente en los borradores (*ideologías en pugna*), omitida del texto publicado, y explicita la relación con *Puebla*, de manera tal que permite controlar y orientar la interpretación de las designaciones desplazadas en el proceso redaccional, como explicitación del discurso episcopal. Así, luego de citar que los obispos deben “denunciar, consecuentemente, todas aquellas ideologías que, presentándose como cristianas, no lo son en realidad”, señala:

En todo su discurso, los Obispos tuvieron presente el cuadro ideológico válido para todo el continente latinoamericano (...): el liberalismo capitalista, el colectivismo marxista y la llamada “Doctrina de la Seguridad Nacional” según el discernimiento hecho en Puebla (D.P. 542-550) (*Ibid.*: 4)

Y aquí formula la desambiguación en la interpretación del sintagma “guerra sucia” y la fuerza ilocutiva del enunciado episcopal, recategorizando *teoría* como *ideología*, en plena consonancia con el texto del borrador:

El documento es explícito en detestar la represión ilegítima y la coonestación filosófica que algunos intentaron darle, según la llamada ética de la “guerra sucia” (...) la *ideología* de la “guerra sucia”, ¿es sólo una *ideología* importada desde las escuelas del Pentágono en el Caribe (...) o encontró caldo de cultivo en cierto tipo de catolicismo “integrista”, “maurrasiano” presente entre nosotros desde vieja data? (*Ibid.*: 6, 8-9; el destacado me pertenece)

Algo semejante encontramos en un pequeño documento mecanografiado de seis páginas, sin firma, presente en el archivo de Lucio Gera y fechado por él el día 16/10/81, en el cual encontramos el mismo movimiento de especificación de la categoría *ideología* por referencia a DP:

Al señalar los factores negativos y problemas que nos impiden realizarnos como nación, los Obispos apuntan a una de las causas de nuestros males: “las ideologías que hoy se disputan el mundo” (n. 32). A lo largo del documento se cita el fenómeno con cierta frecuencia (...) pero no se hace de ellas un estudio sistemático, ni en el plano teórico para describirlas conceptualmente, ni en el

plano práctico para caracterizarlas con precisión en nuestra historia (...) Usando el lenguaje de Puebla u citando ese documento, los obispos aluden a los nuevos ídolos que esas ideologías crean (...) además de las dos ideologías antes señaladas (marxismo y liberalismo), se hace referencia, implícitamente, a una tercera: la llamada Doctrina de la Dignidad [sic] Nacional. (“Reconciliación: clave de interpretación del documento episcopal”, 16/10/81: 3)

A pesar del error “Doctrina de la *Dignidad* Nacional”, el texto repone explícitamente la denuncia de la DSN como ideología y forma de idolatría, poniendo nuevamente en evidencia la lectura de indicios en el texto publicado que lo hacen pasible de dicha interpretación por medio del *Documento de Puebla*.

Estos efectos, sin embargo, no se produjeron de manera más abierta y general sino hasta 1983, en que la legitimidad del régimen militar se encontraba en crisis. El rol de Giaquinta, vinculado estrechamente al grupo productor y probable fuente –en su Aporte no documentado- de la axiologización del concepto *ideología* en B2, parece delinearse aquí como un temprano control de lectura, una explicitación de la demanda de denuncia de la DSN para cuyo reconocimiento público aún no parecía haber condiciones adecuadas. En ambos casos, además, se señala el carácter de *alusión* a la DSN en el documento, explicitando en realidad contenidos que habían sido prácticamente eliminados del texto publicado pero que circulaban por redes de sentido capaces de elicitarlos aún cuando no se encontraran allí.

### 3.2. Reconocimientos parciales

Más allá de que, dado este carácter “implícito”, en la recepción inmediata no hubiera un reconocimiento del referente específico de la denuncia del grupo productor, gran parte de los discursos en reconocimiento se hicieron eco, de manera más o menos explícita, de la existencia de una condena y del gobierno militar como objeto de la misma. Sin embargo, este reconocimiento fue relativamente ambiguo y se limitó, en buena medida, al uso del discurso directo, citando fragmentos del documento y apenas indicando actitudes valorativas por parte del locutor en recepción, como en el siguiente pasaje, tomado de la revista *Criterio*:

La sección 4 finaliza abordando el espinoso tema de la normalización política, y al respecto recuerda con coraje cuatro punto [sic]. a) “Nunca el bien común puede permitir la supresión, sino tan sólo la restricción del ejercicio de algunos derechos

humanos” (134). b) “La teoría de la llamada ‘guerra sucia’ no puede suspender normas éticas fundamentales que nos obligan a un mínimo de respeto del hombre, incluido el enemigo” (135). c) “El Estado de excepción o de emergencia, por su propia naturaleza transitoria, no puede prolongarse indefinidamente; dejaría así de ser estado de excepción para institucionalizarse. Por ello ha de cesar, una vez cumplidas las finalidades de restablecer el orden subvertido” (136). d) “El país ha sido ya informado de que la subversión violenta ha sido vencida” (137) (“La palabra de nuestros obispos”, *Criterio*, 23/7/81: 408).

El recorte efectuado sobre el texto publicado elimina las referencias –en alguna medida, accesorias- al magisterio de los párrafos 134 y 136, pero también la atribución –valorada positivamente- de la acción de “vencer a la subversión” a las Fuerzas Armadas en 137. En el caso de 135, el recorte empleado deja sólo la referencia a “la teoría de la llamada ‘guerra sucia’”, y omite el resto del pasaje. Es interesante destacar aquí la calificación empleada para evaluar este pasaje de ICN: *coraje*. ¿Por qué motivo es “corajuda”, “valerosa” la enunciación de estos juicios que, en principio, admiten una interpretación generalizada, abstracta?

Algo semejante encontramos en las notas de J. I. López, en las cuales se lee

Aunque sin renegar de un estilo que los ha mantenido alejados del grito destemplado, **no deja de ser significativo que los obispos insistieran en sus puntualizaciones doctrinarias que llevan a discernir “entre la justificación de la lucha contra la guerrilla y la de los métodos empleados en esa lucha”** (“Repercusiones del llamado episcopal”, *Clarín*, 2/7/81: 5; destacado en el original)

Este pasaje (también citado en su texto del día anterior) también califica la enunciación episcopal, esta vez como “significativa”, lo cual deja un margen de ambigüedad semejante al que veíamos en *Criterio*. En efecto, si es significativa, ¿qué significa?

Jesús Iglesias Rouco, que -como ya hemos señalado- tenía una posición pública de crítica más abierta al gobierno militar, permite reponer esta información implícita acerca del “coraje” y la “significatividad” de las referencias a la “guerra sucia” y la represión ilegal.

Si bien es cierto que antes de 1976 la conferencia episcopal advirtió sobre los peligros de la violencia y condenó el terrorismo, y que en 1977, en plena represión, expresó su preocupación por los desaparecidos, también es cierto que ni en una ni en otra ocasión su actitud se manifestó de forma tan clara y



contundente como ahora en este documento. Sabemos, sí, que hubo muchas, y hasta esforzadas gestiones personales, de obispos y sacerdotes, en contra de la subversión, primero, y de la llamada “guerra sucia”, después; pero ante esos dos graves problemas, la voz colectiva, minuciosa, del episcopado sonó, en su momento, un tanto al margen de los acontecimientos, o se encauzó de manera harto elíptica, hasta el extremo de hacerse, para los efectos prácticos, casi indeterminante. En definitiva, el tercermundismo creció, y dentro del tercermundismo, parte de la subversión. Luego, quienes en el “proceso” se plegaron a los procedimientos de la “guerra sucia” y condujeron la lucha contra el terrorismo fuera de toda norma jurídica o ética, encontraron también aliento indirecto en el silencio, o la resistencia débil de las mal llamadas alas conservadoras de la Iglesia. No debe sorprender, pues, que los destinatarios de esas dos posturas de entonces reciban ahora con bastante perplejidad, si no con franco desagrado, las reprimendas de los obispos (“La voz de la Iglesia”, *La Prensa*, 2/7/81)

La fuerza ilocucionaria atribuida a estos pasajes –y dos veces se cita el sintagma “guerra sucia”, en un caso literalmente idéntico a la formulación del documento que hemos analizado anteriormente- es la de *reprimenda*, con lo cual hay un reconocimiento y apropiación parcial de la demanda de condena a la DSN formulada por la TP al episcopado.

Al igual que en el caso de López, Iglesias Rouco encuentra las manifestaciones anteriores del episcopado con respecto a las organizaciones armadas y la represión ilegal “elípticas” o “al margen de los acontecimientos”. Por contraposición, otorga en el presente un contenido positivo al *coraje* y la *significatividad* de la enunciación de estas demandas: se trata, para él, de juicios concretos, “claros” y “contundentes” de condena a ambos tipos de actores.

### **3.3. La demanda impugnada**

A pesar de que no se reconozca explícitamente la designación *doctrina de la seguridad nacional*, encontramos efectos de impugnación de la denuncia de las ideologías, por una parte, y de la represión ilegal, por la otra.

En efecto, dado que, tomando como base algunos pasajes del *Documento de Puebla*, los redactores llevan a cabo una triple condena del liberalismo, el marxismo y la DSN, algunos actores en reconocimiento impugnan esta condena. En el caso de la revista

*Criterio*, claramente se niega valor a las condenas al liberalismo criticando precisamente su inclusión en la categoría *ideología*:

Los [pasajes] menos felices, a nuestro juicio, son los que denotan una insuficiente comprensión del liberalismo como movimiento histórico y nacional (no como ideología) (...) El gran aporte de los liberales fue instaurar el estado de derecho (*Criterio, Ibid.:* 408)

Algo semejante sucede con la revista *Somos*, que presenta una interpretación de las *ideologías en pugna* como una oposición entre dos términos, dos

versiones ideológicas que integran hoy las repúblicas democráticas de Occidente (...) dos corrientes naturales que dividen hoy a todas las comunidades políticas de Occidente –una *republicana* o conservadora, liberal, que enfatiza la libertad política y económica así como el desarrollo económico; otra socialdemócrata o populista que acentúa la participación popular y la distribución social (...) son, guste o no, de raíz republicana y liberal: el estado de derecho, las libertades y los derechos individuales, la supremacía de la Constitución, el respeto por el derecho de los demás a controlar y a disentir (“Habló la Iglesia”, *Somos*, 10/7/81, 15)

La oposición entre estas dos “versiones ideológicas” no se corresponde con los predicados sobre las *ideologías en pugna* de ICN, y se basa en una oposición diferente, entre *populismo* y *republicanismo*, que opone también la “libertad política” a la “participación popular”. Sin embargo, a diferencia del de *Criterio*, el texto de *Somos* no parece reparar en distinciones presentes en el magisterio católico, en particular en el *Documento de Puebla*. En efecto, la primera no impugna la categorización sino un uso incorrecto de la categoría en ICN. La segunda, en cambio, admite una interpretación neutra de la categoría, e impugna la identificación del episcopado con el populismo socialdemócrata.

En *Cabildo*, en cambio, la semejanza misma entre estas formas políticas y/o ideológicas es impugnada. De hecho, a pesar de que los obispos agregaron, en modos, el siguiente texto “Distorsiones ideológicas, principalmente las de origen marxista, desigualdades sociales, economías afligentes, atropellos a la dignidad humana, serán siempre, en cualquier parte del mundo, caldo de cultivo para extremismos, luchas y violencias” (ICN 33), el editorial dedicado al documento afirma

Una omisión alarmante: no se menciona ni se denuncia al marxismo como fuente, la más pródiga, de nuestros males y deformaciones políticos y culturales (...) La ambigüedad que se adopta (“no podemos dividir al país de manera simplista entre buenos y malos, justos y corruptos... entre patriotas y apartidas”) no contribuirá, sin duda, a la recomposición ética de la sociedad. ¿Cómo colocar en un pie de igualdad a los justos y a los corruptos, a los patriotas y los apátridas? ¿Cómo colocar en un pie de igualdad a la subversión y a la represión, aún la que califican de “ilegítima”? (“¿La Voz de la Jerarquía es también la Voz de la Iglesia?”, *Cabildo*, 28/7/81: 9)

Esta adición, recogida favorablemente por Iglesias Rouco (cfr. *supra* 3.1.1.), es ignorada por *Cabildo*, quien considera inaceptable la estrategia más amplia de colocar, precisamente en pie de igualdad, como *ideologías en pugna*, como formas de *idolatría*, al liberalismo, el marxismo y la DSN –correspondiéndose, en este caso, con la represión ilegítima.

#### **3.4. La Doctrina de la Seguridad Nacional dos años después**

Si revisamos ahora algunos de los efectos de reconocimiento de *Iglesia y comunidad nacional* en tiempos de pérdida de legitimidad de la dictadura, encontramos que comienza a emerger un discurso crítico más explícito, que incluye –ahora sí– la designación DSN y la inserta entre los conflictos del catolicismo argentino. Más aún, podemos ver de qué manera los actores en recepción provenientes de la misma red que los que redactaron el borrador pudieron, efectivamente, “leerla” en el texto del documento a pesar de que ésta no se encontrara allí.

Tal es el caso del Miguel Esteban Hesayne, entonces obispo de Viedma, que declaraba en febrero de 1982:

La denuncia, o la reiteración de la afirmación o juicio moral sobre (...) *la ideología de la Doctrina de la Seguridad Nacional*, porque es evidente que mientras nos molestan en todo lo que se refiere al mensaje evangélico, solicitan bendiciones y nos invitan a participar en actos públicos, apareciendo una excelente relación con la Iglesia, pero en cuanto a factor de poder (“Más seguimiento”, Viedma, 8 y 9 de febrero de 1982; Hesayne 1995: 57-58; el destacado me pertenece).

El obispo de Viedma se encontraba vinculado al grupo que redactó el borrador de ICN por un vínculo débil, su obispo auxiliar, Carmelo Giaquinta. Sin embargo, esta

ampliación de las redes sociales católicas permitió que repusiera un proto-sintagma intermedio entre “la llamada *DSN*” y “la *ideología* de la llamada ‘*guerra sucia*’”, ambas denominaciones que estaban presentes en los borradores pero *que no se encontraban atestiguada en la superficie lingüístico-textual del documento*. La red de sentidos que se establecía entre los borradores que nadie había leído y este tipo de formulaciones por actores de la misma red se explica por la circulación de los textos en redes específicas.

De esta manera podemos reconstruir los recorridos “subterráneos” de una denuncia que, aunque “cortada” en el texto del documento publicado, se extiende –a partir de los actores de esta red- desde los borradores hacia otros discursos públicos sostenidos por obispos y otros actores en forma individual<sup>18</sup>.

Otros discursos, también en reconocimiento pero fuera de la circulación por estas redes, no utilizan esta denominación. Por el contrario, emplean –explícitamente o por medio de alusiones- la forma del texto publicado, con lo cual impiden que el pronunciamiento de *Iglesia y comunidad nacional* sea leído como una denuncia de la dictadura militar en la Argentina. Tal es el caso del documento que la Junta Militar publicara el 28 de abril de 1983, en el cual leemos:

El eventual deterioro de la dimensión *ética* del Estado y la necesidad de salvaguardarla, ante el riesgo de imputación de adscripción a *teorías totalitarias no compartidas sobre la seguridad*, estuvieron también presentes en la adopción de las decisiones que materializaron el ataque frontal, definitivo y victorioso contra la subversión y el terrorismo (*Documento final de la Junta Militar sobre la lucha contra la subversión y el terrorismo*”, *La Prensa*, 29/4/83; el destacado me pertenece)

Allí encontramos algunas semejanzas formales que nos permiten inferir en este párrafo una lectura y una respuesta de ICN 135 (cfr. *supra*), en la que la Junta se sitúa en la misma problemática que el documento (la represión ilegal y el deterioro ético) y niega su inspiración en la Doctrina de la Seguridad Nacional. Este reconocimiento se hace exclusivamente sobre el texto publicado, como lo prueba la alusión *teorías totalitarias no*

---

<sup>18</sup> Este tipo de efectos –y los contrarios- se han multiplicado con el correr del tiempo y con la diversificación y expansión de las redes. De este modo encontramos en un artículo reciente de Carlos Eroles –católico radical que sustituyó a Palacios Videla en 1986 en la Comisión Justicia y Paz- la resuelta declaración de que “Fueron todas ellas muertes determinadas por la aplicación de la “doctrina de la seguridad nacional”, que nuestros Obispos denunciaron con energía en “Iglesia y Comunidad Nacional” (Carlos Eroles, “Homenaje a medio camino”, *Página/12*, 10/6/2001).

*compartidas sobre la seguridad*, donde la designación *teorías* coincide con la sustitución llevada a cabo por algunos obispos en las correcciones efectuadas al borrador para dar lugar al texto publicado.

Esta misma designación se encuentra en el documento que publicaran los obispos Juan C. Aramburu, Raúl F. Primatesta y Jorge M. López, en tanto que Comisión Ejecutiva del episcopado, como respuesta frente al Documento Final. En él afirman que el texto militar “Tiene aspectos positivos pero es insuficiente” y, entre los primeros, señalan:

El reconocimiento de “El eventual deterioro de la dimensión ética del Estado y la necesidad de salvaguardarla ante el riesgo de imputación de adscripción a teorías totalitarias no compartidas sobre la seguridad...”, es decir, el rechazo a la “**teoría de la seguridad del Estado**” condenada por la Conferencia de Puebla (Cfr. Puebla, 547, 549) (*La Prensa*, 6/5/83; destacado en el original)

El *Documento de Puebla*, en los pasajes citados, emplea explícitamente el sintagma Doctrina de la Seguridad Nacional y la incluye, también de manera explícita, dentro de la categoría de *ideología*. Sin embargo, los obispos presentan como cita directa la categoría “teoría”, que habían empleado en ICN precisamente para impedir que se leyera en él una denuncia del gobierno militar.

En el texto que publicara la Comisión de Justicia y Paz, en cambio, encabezada por Franklin Obarrio e Ignacio Palacios Videla, cuyo propósito explícito era impugnar el *Documento final* (cfr. Capítulo 9, 3.2.4), encontramos la interpretación contraria:

[en el DF hay una] falta de verdad objetiva y ausencia de una expresa voluntad por parte de las Fuerzas Armadas de volver al planteo de la defensa nacional, abandonando la doctrina de la seguridad nacional (*idem*)

De esta manera, en un contexto de democratización inminente, el episcopado ya no podía ejercer el control, incluso precario, de dos años antes. Las redes de sentido llegaban, entonces, a autonomizarse al punto tal de introducir el disenso en los cuadros orgánicos de la CEA. Así es que, en ciertas redes del catolicismo argentino, se recupera la denuncia, presente en los borradores y silenciada en la superficie del texto publicado, a pesar de que la misma Comisión Ejecutiva del episcopado la desmintiera.

## Capítulo 9- La *reconciliación* y la construcción de un consenso aparente

*“When I use a word,” Humpty Dumpty said, in rather a scornful tone, “it means just what I choose it to mean -- neither more nor less.”*

*“The question is,” said Alice, “whether you can make words mean so many different things.”*

*“The question is,” said Humpty Dumpty, “which is to be master -- that’s all.” (Lewis Carroll, *Trough the looking-glass and what Alice found there*)*

### 1. Las reconciliaciones en la discursividad social

A medida que avanzamos en el análisis de las demandas del grupo productor formuladas en los borradores de ICN, en particular al adentrarnos en aquellas que, de la doble dimensión político-religiosa, explotan especialmente la primera, observamos un fenómeno curioso: al tiempo que la relación entre B4 y P se vuelve más transparente y presenta menos variaciones, los discursos en reconocimiento se diversifican. Este hecho es, de alguna manera, representativo del funcionamiento del discurso episcopal: el relativo consenso sobre el que descansa el discurso colectivo se encuentra fundado en la diversidad de redes que, atravesando el mismo episcopado, se extienden hacia sectores incluso enfrentados entre sí, tanto dentro del espacio católico como fuera de él. El ejemplo más acabado de esto, sobre el que nos detendremos en este capítulo, es el de la demanda de *reconciliación*.

En efecto, el empleo de este lexema en la discursividad social –vinculado explícitamente al documento del episcopado<sup>1</sup>- se extiende desde la década de 1970 hasta la campaña electoral de 2007, donde el candidato presidencial Alberto Rodríguez Saá ubicaba en primer lugar de su decálogo de gobierno “Amar a la patria, *buscando la reconciliación entre todos los argentinos*” (destacado en el original).

---

<sup>1</sup> El término “reconciliación” fue empleado en diversos países para dar cuenta de diversos procesos de “pacificación” en el enfrentamiento entre grupos armados y gobiernos militares no democráticos desde la década de 1980. La bibliografía al respecto se detiene especialmente en el caso de Sudáfrica (cfr. Blommaert 2006: 83-95; Wilson 2003), donde organismos como la Truth and Reconciliation Commission sudafricana estaban integradas e incluso encabezadas por actores católicos. En el caso citado, el arzobispo Desmond Tutu.

Es llamativo, al respecto, el hecho de que el término no fuera impugnado por ninguno de los actores involucrados en el campo político de la época<sup>2</sup>. Fue apropiado y utilizado por sujetos provenientes de diversas redes de grupos e instituciones: desde las Fuerzas Armadas en el gobierno hasta la Multipartidaria y las Organizaciones de DDHH. También por el presidente Alfonsín en su discurso inaugural frente a la Asamblea Legislativa en 1983, y por Menem en el mismo acto de 1989. Es empleado por la Junta de Gobierno que, en 1983, publica el Documento Final, previo a la Ley de Autoamnistía, y luego por quienes criticaron ambos textos, desde algunos obispos hasta el entonces candidato Raúl Alfonsín. Poco más tarde, sería empleado alternativamente por la fiscalía y la defensa de los acusados en el Juicio a las Juntas Militares de 1985. Dos años después, algunos miembros de la Corte Suprema de Justicia empleaban el término en la fundamentación de la Ley de Obediencia Debida. Y, con casi dos décadas de posterioridad, en la anulación de dicha ley.

En todos estos casos se producen reformulaciones, desplazamientos y omisiones. En ninguno se niega legitimidad ni validez al término sino que, por el contrario, establecen entre sí un conflicto por el control de su interpretación legítima.

La inextricable vinculación histórica entre catolicismo y política, en efecto, dio lugar a una superposición –cuando no una identificación– entre redes políticas (civiles y militares), jurídicas, culturales y religiosas. De este modo, la apropiación de términos provenientes del discurso católico por parte de actores de estos ámbitos no sólo es esperable sino incluso necesaria, puesto que permitió la formulación de un consenso básico<sup>3</sup> entre sectores. ¿De qué naturaleza es este consenso? En principio, no se trata de un acuerdo en términos de *contenidos*, puesto que estos son objeto de disputa entre grupos. En realidad, se trata de la construcción de un horizonte pretendidamente común, de una *posición* compartida desde la cual establecer presupuestos compartidos con otros sujetos en orden a sostener el propio posicionamiento y, desde luego, persuadir al

---

<sup>2</sup> A excepción de las Madres de Plaza de Mayo, las cuales publicaron una solicitada en el diario *Clarín* del día 22 de mayo de 1983 que concluía diciendo “ni perdón, ni justicia” en alusión a las condiciones propuestas por el episcopado para la reconciliación (cfr. *infra* 2.2.3). Las demás organizaciones, incluido el SERPAJ de Adolfo Pérez Esquivel, muy cercano a las Madres, incorporaron el término a sus documentos y comunicados de la época.

<sup>3</sup> Notemos la diferencia respecto del discurso polémico (Angenot 1982), donde un locutor se apropia de formas léxicas o sintagmas fijos de su adversario para impugnar, o bien su empleo o bien su significado. Podría, en el marco de un análisis de Formaciones Discursivas, conceptualizarse como el proceso de *traducción* de formas de una FD en otra como efecto de la mutua inter-incomprensión (Maingueneau 1984).

destinatario de que adhiera al mismo. En otros términos: establecía la necesidad de construcción de un orden en el que todos los actores pretendían quedar incluidos.

El discurso de “la Iglesia”, que en 1983 era considerada la institución más creíble en el país (Landi 1988), ofrecía esta identidad compartida. En efecto, este proceso de legitimación del propio discurso mediante la reformulación de otro discurso autorizado, propio del catolicismo, pero también especialmente importante en el funcionamiento de los discursos jurídico y pedagógico (cfr. Arnoux 2005), garantiza la legitimidad y la autoridad de ese discurso previo, en este caso, el de la Conferencia Episcopal Argentina.

La identificación de los diferentes actores políticos con la demanda de *reconciliación*, entonces, supone una apelación al discurso autorizado de “la Iglesia” para legitimar las propias demandas. La diferencia entre estas es, desde el punto de vista del discurso episcopal, secundaria, puesto que todas le reconocen un lugar de autoridad. De esta manera, de entre los efectos de reconocimiento que analizaremos aquí, hay que destacar en primer lugar uno que es compartido por todos: *el discurso episcopal-católico sobre la política es legítimo y verdadero*. Esta afirmación implícita señala la posición básica común a las diferentes redes en el seno de las cuales habrá lugar, sólo en una segunda instancia, para el disenso.

### **1.1. Nota sobre algunas interpretaciones elaboradas en las ciencias sociales**

El lexema *reconciliación* ha sido reconocido como central en la estrategia institucional del episcopado católico en los últimos treinta años. Así lo demuestra la importancia que la bibliografía especializada le ha atribuido, amén de la que los mismos obispos y otros actores le reconocen.

No obstante, no ha habido un análisis estrictamente discursivo del término. Desde los primeros trabajos que se refieren a él (Dri 1987) hasta los más recientes (Verbitsky 2006), todos le atribuyen un único significado: amnistía para los militares que violaron los derechos humanos durante la última dictadura.

Sin embargo, el lexema hace su primera aparición en 1973 y ha continuado siendo utilizado hasta hoy, tanto por la CEA como por algunos obispos en forma individual.

En este sentido, consideramos erróneo suponer que “reconciliación” era, a fines de la década del setenta, “la palabra código por impunidad” (Verbitsky 2006: 238). Esta afirmación, hecha para comentar la relación entre “las exigencias de la justicia” y “el



perdón y la reconciliación”<sup>4</sup> en un documento de 1978 (*Ganar la paz*), evalúa las acciones del pasado desde las coordenadas y los marcos interpretativos del presente.

En 1978 todavía se encontraba en vigencia el “pacto cívico-militar” que dotaba de legitimidad de ejercicio al gobierno de la Junta (Novaro y Palermo 2004). No obstante la progresiva erosión del régimen militar, la posibilidad de un juicio por la represión ilegal –es decir, de un marco legal en el cual tendría sentido el concepto de *impunidad*- era inexistente, al menos en el interdiscurso que puede colegirse del examen de documentos de la época y de la bibliografía científica al respecto. Recién en 1983, frente a la inminencia del llamado a elecciones, comienza a existir la posibilidad –discursiva y política- de juzgar a los militares por los delitos cometidos en la represión ilegal. Sobre ello volveremos en el apartado 3.

Al respecto, a representación compartida por gran parte del episcopado era que efectivamente era necesaria la represión *legal* de los “terroristas” o “subversivos”, pero que no podía realizarse en el marco de la ilegalidad ni mediante torturas, secuestros, etc.

Esto no significa, de ninguna manera, que los obispos combatieran o denunciaran públicamente a la dictadura sino que las relaciones que mantenían con ella eran complejas y diferenciadas. Y, en cualquier caso, que la palabra *reconciliación* no respondía a un “código” estable y homogéneo sino que, por el contrario, dio lugar a usos tácticos diferenciados en diversos ámbitos: en el discurso colectivo de la CEA, en los discursos individuales de los obispos, en las declaraciones de actores políticos (civiles o militares). A su vez, respondió también a coyunturas históricas diferenciadas, de las cuales destacaremos sólo dos: en 1981, la exigencia de institucionalización de la democracia y, en menor medida, la denuncia de las violaciones a los DDHH. En 1983, en cambio, supuesta la inminencia de la democracia política, el campo de aplicación del término se restringió al modo de solucionar “el problema de los desaparecidos”.

El problema que presenta para el análisis histórico es que, leído en los documentos episcopales, resulta contradictoria su caracterización textual. Por este motivo, algunos de estos trabajos manipulan las fuentes de tal manera que terminen justificando sus propios pre-conceptos.

Este accionar es recurrente con respecto a algunos fragmentos del discurso episcopal que suelen ser citados del siguiente modo:

---

<sup>4</sup> Que Verbitsky supone “una contradicción lógica”, aunque no es contradictoria en el mundo de la vida de los actores, puesto que supone distinciones teológicas –entre culpa y pena, por ejemplo- a la vez que ideologías diferentes sobre las que volveremos en el análisis de los efectos de reconocimiento.

la verdadera *reconciliación* no está solamente en la verdad y la justicia, sino también en el amor y el perdón (CEA [1984] 1989: 86-87; citado en Dri 1997: 100, 101, 103; Esquivel 2004: 130<sup>5</sup>).

Las interpretaciones son lapidarias e involucran a la totalidad del episcopado: afirma Esquivel (2004: 130):

en el contexto en que fueron vertidos esos conceptos, resultó elocuente la toma de posición de la Iglesia acompañando los pedidos de amnistía

Una interpretación similar hace Dri (1997: 100, 103) al comentar

De esa manera se continuaba la complicidad de la jerarquía eclesiástica con los militares. (...) Ello significa que las víctimas deben perdonar a los victimarios, sin que éstos sean castigados

Sin embargo, la cita tomada en su totalidad afirma que:

la verdadera *reconciliación* no está solamente en la verdad y la justicia, sino también en el amor y el perdón. *Esta actitud no significa en manera alguna que la Iglesia propicie la impunidad de los graves delitos que se han cometido y que tanto daño han causado al país (...)* este perdón exige ciertamente en quienes han delinquido el reconocimiento de los propios yerros en toda su gravedad, la detestación de los mismos, el propósito de no cometerlos más, la reparación en la medida de lo posible del mal causado y la adopción de una conducta nueva (CEA [1984] 1989: 86-87; el destacado me pertenece)

Partiendo de la consideración del discurso episcopal como un dispositivo destinado a recoger demandas –incluso contradictorias–, encontramos que no es posible atribuir una posición unívoca al episcopado, sino que se encuentra atravesado por tensiones entre las diversas redes del catolicismo, materializadas en enunciadores que – en este caso–, a partir del uso de la negación polémica, se hacen visibles. De este modo, tampoco es posible la interpretación contraria: no intentamos sostener que el episcopado impulsa la necesidad y legitimidad del juicio a las juntas. Por el contrario, hay una ambigüedad estratégica en la construcción del término; una estructuración conceptual confusa de la cual depende el funcionamiento discursivo.

## 2. La reconciliación en ICN

¿Por qué motivo, entonces, se produjo este consenso aparente en torno a la demanda de *reconciliación*?. Desde el punto de vista discursivo, consideramos que no

---

<sup>5</sup> Encontramos un recorte análogo en Verbitsky (2006: 319), que cita un fragmento de ICN (Nº 33). El texto fuente presenta el conflicto entre dos enunciadores: el que afirma que “La violencia guerrillera enlutó a la Patria” y el que replica “La represión ilegítima también enlutó a la Patria”. Verbitsky omite la voz de este último.

basta con la constatación de condiciones de reconocimiento diferenciadas. Efectivamente, constatamos además que el término es construido de manera confusa en ICN, lo cual permitió o facilitó la pluralidad de interpretaciones que dieron lugar a este efecto de consenso aparente. Esto significa que, especialmente en el contexto inmediato de su publicación, los actores se identificaron más con su enunciación que con sus contenidos. De esta manera, la legitimidad del locutor episcopal es reconocida por todos los sectores pero sin que éste se comprometa con ninguno de ellos.

Para sostener esta tesis, desarrollaremos dos argumentos en el análisis en producción. En primer lugar, intentaremos probar que, en tanto nominalización, se trata de un preconstruido estructuralmente ambiguo, puesto que evoca dos modelos sintagmáticos básicos diferentes. En segundo lugar, veremos que es un término cuya densidad conceptual es construida negativamente, puesto que sus atributos son definidos por la negación, sin darles un contenido positivo.

### 2.1. Un preconstruido ambiguo

Uno de los efectos característicos del funcionamiento de la nominalización que nos ocupa –y que, parcialmente, se ha transferido a esta tesis, así como a otras investigaciones sobre el tema- es el de *la reconciliación* como preconstruido.

En efecto, la descripción definida –que, como sabemos desde Frege, presupone la existencia del referente designado por el núcleo nominal- es la forma más habitual de uso del sintagma, incluso sin modificadores. Incluso en las primeras etapas redaccionales del documento, en las que –como señalamos en capítulos anteriores- es posible detectar gérmenes textuales e indicaciones que no se avienen a la formulación canónica del discurso episcopal, el lexema es empleado en construcciones de este tipo, reproduciendo este *efecto de preconstruido*.

Esto no es, sin embargo, una propiedad exclusiva del caso que estamos analizando. Como señalan García Negroni, Hall y Marín (2005)

[la nominalización] pone siempre en juego una configuración polifónica que habilita una estratificación del sentido y un desplazamiento de los niveles de aserción. En efecto, en tanto vehículo de puntos de vista “preconstruidos” en el discurso en el que aparecen o en otros discursos anteriores (Pêcheux 1976), las nominalizaciones hacen pasar del nivel de lo asertado al nivel de lo implícito (García Negroni, Hall y Marín 2005: 5)

En efecto, las nominalizaciones pueden ser concebidas como *preconstruidos* (Pêcheux 1975: 87-88), es decir, como objetos concebidos como dados previamente y

que, por ello, no es necesario construir *en el enunciado*. En este sentido, el “lugar” en el que se construye el objeto es el interdiscurso *tal como es apprehendido en el intradiscurso* (Pêcheux 1975: 152 ss). En los términos en que estamos desarrollando nuestro análisis, se trata del interdiscurso que constituye al campo discursivo católico como tal a partir de la tradición discursiva en la que se inserta: el Magisterio de la Iglesia. Kress (1995) indica la importancia de las conexiones con otros discursos, no sólo como simples semejanzas, sino como

complex processes of (re)production of social and linguistic forms, and in that, the role of institutions and of subjects as both social and linguistic agents (Kress 1995: 123-124).

De este modo, la competencia de los participantes de la comunicación en el campo en el que ésta se desarrolla implica que son capaces de reponer las informaciones elididas en la nominalización: participantes, tiempo, modo y aspecto (Hodge y Kress 1993: 23).

De este modo, el análisis de las nominalizaciones según su empleo en el discurso consistiría en “reponer” el verbo sustantivado y, a partir de la categoría a la que pertenece, examinar qué objetos aparecen elididos. Así, en un ejemplo como “La *oración* es importante” encontramos que el verbo “orar”, en tanto que proceso no transactivo, implica un actor en posición de agente que resulta elidido: “X ora”. Sus efectos, por ejemplo en un catecismo, consisten en que la elisión del agente permite que todos los lectores puedan asumir esa posición<sup>6</sup>. Eso implica que no hay una especificación confesional (el actor puede ser cristiano, católico, ser humano) ni de género (cristiano/a, católico/a). Incluso se elide información modal, como podría ser “es recomendable que X ore”, “es importante que X ore” o “X debe orar”.

Para el caso que estamos analizando, a pesar de que, en la década de 1980, se desarrollaron diferentes modelos sintagmáticos básicos de la nominalización (Bonnin 2007), en ICN y su reconocimiento más inmediato encontramos sólo uno, que es el que hemos denominado *modelo del sacramento*.

---

<sup>6</sup> J. R. Martin (1992) ve en este tipo de casos cómo la nominalización implica participación del otro. Sin embargo, coincidimos con S. Maynard en que: “it captures the event without specifying the agent” (Maynard 1999: 68).

Éste se forma sobre el infinitivo no transitivo *reconciliarse*. Su agente sólo puede ser singular y humano. Esta variante indica el efecto del *sacramento de la penitencia*:

Hay que subrayar también que el fruto más precioso del perdón obtenido en el Sacramento de la Penitencia consiste en la *reconciliación* con Dios, la cual tiene lugar en la intimidad del corazón del hijo pródigo, que es cada penitente. Pero hay que añadir que tal *reconciliación* con Dios tiene como consecuencia, por así decir, otras *reconciliaciones* que reparan las rupturas causadas por el pecado: el penitente perdonado *se reconcilia* consigo mismo en el fondo más íntimo de su propio ser, en el que recupera la propia verdad interior; *se reconcilia* con los hermanos, agredidos y lesionados por él de algún modo; *se reconcilia* con la Iglesia; se reconcilia con toda la creación. (*Reconciliatio et Paenitentia*, 31 [1984]; el destacado me pertenece).

Aquí nos encontramos con dos variantes ordenadas jerárquicamente del modelo sintagmático básico, donde la segunda es consecuencia de la primera:

1. “el penitente [actor] se reconcilia [seudo-transactivo] con Dios [meta]”
2. “el penitente [actor] se reconcilia [transactivo] consigo mismo [afectado]  
con los hermanos [afectado]  
con la Iglesia [afectado]  
con toda la creación [afectado]”

### 2.1.2. Modelo sacramental trascendente

La primera de estas variantes se organiza en torno a un proceso accional pseudo-transactivo que involucra a dos entidades, en el cual el agente no afecta a la divinidad, que por lo tanto no se convierte en afectado sino en una *meta* de la acción. Quizás resulte algo forzada la atribución de este rol; sin embargo, la metáfora de la “vida como camino que lleva a Dios” es central en el catolicismo. El sacramento, en este caso, sirve para acercarse (en un sentido metafórico-espacial) a Dios, que sólo llegará a ser encuentro en la vida después de la muerte.

Este modelo básico se identifica, al menos en el texto citado, en la oposición singular / plural, que jerarquiza implícitamente el primer término sobre el segundo, precisamente porque la entidad hacia la que se orienta la acción es la divinidad –y no los afectados humanos o institucionales como los hermanos o la Iglesia. La orientación a la trascendencia, sin depender exclusivamente de las condiciones institucionales de realización del sacramento, es lo que lo distingue de la segunda variante, que denominamos *modelo sacramental político*.

### 2.1.3. Modelo sacramental político

La segunda forma básica se caracteriza por cierta *humanización* del sacramento, en tanto la nominalización se produce sobre un proceso transactivo en el cual el agente afecta a una entidad que no es trascendente sino creada. Es una “consecuencia” de la primera y jerárquicamente subordinada: las reconciliaciones parciales sólo son posibles si se cumple la Reconciliación trascendente.

Ésta, que se desarrolla en el campo de la inmanencia humana (por oposición a trascendencia), presenta una segunda diferencia relevante en relación a la primera:

La confesión individual e íntegra y la absolución constituyen el único modo ordinario con el que un fiel consciente de que está en pecado grave *se reconcilia* con Dios y con la Iglesia; sólo la imposibilidad física o moral excusa de esa confesión, en cuyo caso la *reconciliación* se puede tener también por otros medios (Código de Derecho Canónico, 960)

Mientras que la segunda variante depende de condiciones institucionales para llevarse a cabo (“confesión” y “absolución” implican al ministro legítimo del sacramento como *medio*, con lo cual no se puede llevar a cabo individualmente), la primera no, de tal manera que es posible –en caso de “imposibilidad física o moral”- *reconciliarse con Dios* sin otro agente humano.

Esto muestra que la segunda variante del verbo, como consecuencia de la primera, es cualitativamente diferente de ella, y permitirá al episcopado a formular una trasposición política del modelo sacramental, que no se hará explícita sino hasta el documento *En la hora actual del país*, del 26 de abril 1983, en la cual los propios obispos serán los “árbitros espirituales” (Iglesias Rouco, “La voz de la Iglesia”, *La Prensa*, 2/7/81):

La reconciliación implica el reconocimiento de los propios yerros en toda su gravedad, el arrepentimiento, el propósito firme de no cometerlos más, la reparación del daño causado y la adopción de una conducta totalmente nueva

En el proceso de producción de ICN, ambos modelos se encuentran latentes y en tensión: ¿la propuesta del episcopado debe ser trascendente o política? ¿la reconciliación es reconciliarse con los demás o representa un valor abstracto hacia la construcción de una identidad trascendente de la Nación? Esta tensión, como veremos, no es una oposición neta, sino dos modos de construir el término que dan lugar a usos diferenciados, tanto en producción como en reconocimiento.

## 2.2. Un término conceptualmente negativo

En tanto que preconstruido, como señaláramos anteriormente, hay una aprehensión del interdiscurso en el intradiscursivo de manera tal que éste permita evocar el primero en, al menos, dos modelos básicos alternativos. Esto, sin embargo, no significa que el preconstruido haya sido efectivamente construido en algún lugar. La escueta definición por derivación de la RAE (“acción y efecto de reconciliar”) no nos permite comprender por qué motivo este término habría de cobrar tanta importancia y tantos significados encontrados en la discursividad social desde comienzos de los ochenta.

Si vamos al texto de ICN, incluyendo los borradores, encontramos dos pasajes a partir de los cuales es posible intentar construir una definición de reconciliación por medio del proceso nominalizado en su forma finita y reflexiva. Por una parte, en un pasaje que fue omitido en el texto publicado (P 34)

Reconciliarse es reconocer cada uno sus yerros sinceramente. La comunión hace necesaria la confesión. No ha de ser impensable en los hábitos del pueblo y de los dirigentes argentinos la norma evangélica: ‘si tu hermano tiene algo contra tí [sic], deje [sic] su ofrenda delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano’ (Mt. 5, 23-24) bajo pena de hacer imposible la reconciliación. (B4 A1 F9)

La omisión de este fragmento, que es el único que evoca explícitamente el modelo sacramental mediante los términos especializados “confesión” y “comunión”, dejó fuera del texto publicado una definición implícita de *reconciliación* como *efecto de la acción de reconciliarse*, relevada del siguiente razonamiento:

1. Si cada uno no reconoce sus yerros (= reconciliarse), entonces no habrá reconciliación

En un pasaje cercano, sin embargo, que es reproducido con variaciones en P, es posible inferir una relación inversa:

**B3 A2 F10<sup>7</sup>**

Esta división, este desencuentro de los argentinos se debe a una falta de reconciliación que por un lado no xxx [tachado: nos] permite el reconocimiento de los errores propios y, por lo tanto, la de los xxxxxxxx [tachado: propios] errores de parte de quienes los cometieron, ni el

**P 31**

Esta división, este desencuentro de los argentinos, ese no querer perdonarse mutuamente, hace difícil el reconocimiento de los errores propios y, por lo tanto, la reconciliación

---

<sup>7</sup> Citamos por B3 porque el correspondiente folio de B4 se halla perdido (cfr. Capítulo 4).

deseo de perdón por parte de los damnificados

El texto publicado, a semejanza del pasaje anterior, restringe la evocación del modelo sacramental político al producir una suerte de colectivización de la culpa a la que el texto del borrador se había resistido. Mientras que B3/4 establecía que la reconciliación debía producirse entre quienes “cometieron los errores” y “los damnificados”, distanciándose mediante la tercera persona y omitiendo las huellas de identificación del locutor con alguno de ellos, P pone a todos los argentinos como agentes y beneficiarios, simultáneamente, de la acción nominalizada. Esta construcción de la reconciliación, a diferencia de las dos que se encontraban en el texto publicado, supone que el “daño” a “reparar” es mutuo y compartido.

La relación de causalidad es invertida en el texto del borrador, e invertida nuevamente en el texto publicado. En efecto, podemos esquematizarla como sigue:

2. B: Si no hay reconciliación, entonces no hay reconocimiento de los errores (= reconciliarse) de parte de los que los cometieron
3. B: Si no hay reconciliación, entonces no hay deseo de perdón de parte de los damnificados.
  
4. P: Si no hay reconocimiento de los errores (= reconciliarse), entonces no hay reconciliación
5. P: Si no hay deseo de perdonarse, entonces no hay reconciliación

El enunciado 2 nos permite definir el verbo “reconciliarse” como *el efecto de la reconciliación*, es decir, lo contrario de lo afirmado en el pasaje citado anteriormente y que también se encontraba en los borradores. Por este motivo consideramos que esta variación no puede atribuirse inmediatamente a dos concepciones diferentes de la reconciliación, oponiendo B y P.

Estos datos nos permiten sacar tres conclusiones parciales.

En primer lugar, vemos que –al menos en el texto del borrador- la definición de reconciliación es tautológica, circular, en tanto la reconciliación es el efecto de reconciliarse y reconciliarse es el efecto de la reconciliación. ¿Es razonable suponer que el grupo productor no advirtió este carácter circular a lo largo de todo el proceso redaccional entre B2-B4? Nos parece más adecuado suponer que, en cambio, el término reconciliación no era conceptualizado por los actores de este modo. Por el contrario, como veremos más adelante, su densidad conceptual se caracteriza por una suma de atributos negativos que pueden ser explotados estratégicamente en diversos sectores de



la estructura textual.

En segundo lugar, observamos que el borrador evoca explícitamente el modelo sacramental en el primer caso, empleando los términos *confesión* y *comunión*. Este modelo aparece especificado en su variante política en el segundo pasaje citado, en el cual especifica responsabilidades diferenciadas entre quienes cometieron los “errores”, por una parte, y los damnificados, por la otra. Destacamos aquí, y sobre ello volveremos más adelante, que el “deseo de perdón” es presentado como *consecuencia* y no como *condición* de la reconciliación. El texto publicado, en cambio, abstrae el modelo sacramental de su variante política, puesto que lleva a cabo una colectivización de la culpa en la cual todos los argentinos han cometido “errores” y no quieren “perdonarse mutuamente”, obviando la discriminación entre “culpables” y “damnificados”. Invierte, asimismo, la relación entre los términos, construyendo a la reconciliación como *efecto* de reconciliarse y ubicando al perdón como *condición* de la reconciliación.

Por último, encontramos que en todos los casos, tanto del borrador como del texto publicado, el término es colocado en proposiciones condicionales negativas que formalizamos con el conector “si no” y que, por lo tanto, proyecta la acción a un futuro en el que esas condiciones sean satisfechas. La reconciliación, entonces, más allá de las diferencias entre B y P que hemos señalado, no es caracterizada positivamente, sino que comienza a delinearse en negativo, como contraste prescriptivo con respecto al presente de la enunciación.

Para dar cuenta del alcance de estas observaciones, examinaremos la dimensión *terminológica* de la reconciliación, señalando en primer lugar la relación entre la construcción del término y la construcción textual y, en segundo lugar, la densidad conceptual del término a partir de las condiciones que se predicán de él.

### **2.2.1. Terminología, densidad conceptual y estructura textual**

Más allá del grado de especialización que pueda reconocerse en el magisterio católico –que tiene en los teólogos a sus especialistas y un vasto campo de legos-, su relevancia política le da una amplia difusión que, particularmente en casos como el que estamos analizando, llevan a la acuñación de términos que luego serán empleados y apropiados por diferentes actores. Por este motivo adoptamos parcialmente algunos de los conceptos de la *terminología comunicativa* (Cabré 1997, 2000), concebida como un campo interdisciplinar especialmente atento a la interacción entre léxico, texto y comunicación (Cabré 2002, Ciapuscio 2003). Más allá de las diferencias entre esta

perspectiva y la que hemos adoptado aquí<sup>8</sup>, nos interesa recuperar algunas de sus estrategias para el análisis de los *términos*, definidos como unidades del lenguaje natural cuyo

carácter específico radica en sus aspectos pragmáticos y en su modo de significación. Su significado es el resultado de una *negociación* entre expertos que se produce dentro del discurso especializado mediante la realización de *predicaciones* que determinan el significado de cada unidad (Cabré 2000; los destacados me pertenecen)

Para la descripción de ese significado, utilizaremos la noción de *esquema*, tomada de S. Wichter (1994) y reformulada por G. Ciapuscio (1998, 2003) como “un recurso para la representación de conocimientos [que] se concibe como un complejo de conceptos que están en categorías” (Ciapuscio 1998). La construcción de un esquema de contenido, entonces, nos permite visualizar los conceptos y categorías en que se organizan los predicados del término *reconciliación* y disponerlos gráficamente para la comparación con los discursos en reconocimiento, de modo que podamos observar la variación conceptual en el proceso de semiosis.

### 2.2.2. La construcción textual del término

Recientemente se ha demostrado la productividad de la articulación del análisis textual con el terminológico, pero sólo para el caso de la variación intertextual. De esta manera, la comparación de textos que responden a géneros de diverso grado de especialización permite analizar las variaciones conceptuales motivadas genéricamente (tanto en términos textuales como situacionales). En este apartado nos interesa explorar un aspecto diferente: la variación conceptual *intratextual* motivada por su colocación en la estructura genérica del texto.

Esta distribución es percibida como relevante por los mismos actores, tal como lo señala un texto sin atribución que obra en el archivo de Lucio Gera, en el cual leemos:

---

<sup>8</sup> Que podemos reducir a tres, al menos para este trabajo: a) no consideramos que haya una distribución vertical del conocimiento del léxico (católico) desde los expertos hasta los legos (como propone Wichter 1994, citado por Ciapuscio 1999) puesto que, como veremos en el análisis de reconocimiento, el término *reconciliación* presenta un alto grado de variación conceptual *aún entre los mismos obispos*; b) no situamos los condicionamientos comunicativos de la variación conceptual en un nivel amplio del género, puesto que veremos que dos artículos de prensa pueden presentar variaciones relevantes, de manera que c) el foco de nuestra interpretación de la construcción y variación conceptual estará puesto en factores políticos e ideológicos y no inmediatamente comunicativos o cognitivos. Estos tres puntos, repetimos, señalan diferencias de foco motivadas en los interrogantes de nuestra investigación y su función es simplemente justificar el uso parcial de los conceptos de la terminología; de ninguna manera incluyen un juicio sobre los presupuestos de la disciplina.

Es cierto que el grueso del documento no está dedicado formalmente a la Reconciliación. El tema sólo aparece, expresamente, en la Primera Parte (n. 34-36, 17, 31), en la Consideración Final (., 199-203), y en una que otra referencia ocasional (...) Hasta se podría alegar que, si bien se insiste en las bases sobre las que se ha de cimentar la Reconciliación, el documento no elabora teológicamente el concepto (...) Pero, no es menos cierto que puesto al comienzo (34-36) y al final del documento (n. 199-203), cualquiera puede apreciar que este concepto es el recuadro que enmarca y pone de relieve la figura de la Comunidad Nacional, deseable y posible (“Reconciliación: clave de interpretación del documento episcopal”, 16/10/81, s/d).

Para este lector anónimo, que percibe claramente el carácter confuso de su caracterización conceptual, el término *reconciliación* es la clave de interpretación del documento, aún cuando cuantitativamente no se destaque, por su ubicación en la estructura textual: al comienzo y al final, como un recuadro o marco que revierte interpretativamente sobre todo el documento.

Lo que no podía percibir, sin embargo, es la variación conceptual propuesta por el grupo productor en el texto del cuarto borrador, que explotaba la ambigüedad estructural de la nominalización para evocar tácticamente dos modelos diferenciados en dos secciones textuales con funciones diferentes.

#### **2.2.2.1. El modelo sacramental político en *Nuestra historia***

En el final de la sección histórica del documento, que posee una dimensión apelativa y normativa en la cual se adelanta el *obrar*, el locutor despliega una isotopía del ámbito de la edificación que, evocando la idea de la *construcción* de la Nación como proceso participativo que involucra a todos los argentinos, permite revelar la estructura conceptual subyacente actualizada mediante una conceptualización metafórica edilicia que actualiza el tópico “Las ideas son construcciones” (Lakoff y Johnson 1980: 46) como *la reconciliación es una construcción*.

De este modo, el verbo *edificar* introduce rasgos del contenido del término que podemos reunir en la categoría *condiciones*:

##### **B4 A1 F9**

Porque se hace urgente la reconciliación argentina, queremos afirmar que ella se edifica sólo sobre la verdad, la justicia y la opción por una verdadera libertad para todos.

##### **P 34**

Porque se hace urgente la reconciliación argentina, queremos afirmar que ella se edifica sólo sobre la verdad, la justicia y la libertad, impregnadas en la misericordia y en el amor.

Si retomamos el análisis que realizáramos en el apartado anterior, encontramos

que, al mismo tiempo y en la misma sección en la que a) se abstrae el modelo sacramental político presente en B4 y b) se invierte la relación entre *reconciliación* y *perdón*, se agrega una cuarta condición:

<b>B4</b>	<b>P</b>
Verdad	Verdad
Justicia	Justicia
Opción por una verdadera libertad para todos	Libertad
∅	Misericordia y amor

La introducción de esta cuarta condición, sumada a las variaciones ya citadas, debilita la evocación del modelo sacramental político, evocado por el grupo productor en la sección destinada precisamente a evaluar el presente de la enunciación y a proponer, tempranamente, un tipo de acción para modificarlo. Además, refuerza el lugar del *perdón* como condición para la reconciliación (y no como su efecto) al introducir el término *misericordia*, que teológicamente es definido como un atributo divino por el que se perdonan y remedian los pecados y sufrimientos de los hombres<sup>9</sup>.

El grupo productor también incluye al perdón en la estructura conceptual del término; sin embargo, sus propósitos tácticos en esta sección eran otros: evaluaba la situación y proponía la necesidad de una solución, política, al problema de la *violencia política*. Por este motivo el borrador no lo incluía aquí, donde las condiciones para esa solución necesaria eran sólo la verdad, la justicia y la libertad. Recién en la sección final del documento expondría una versión más trascendente del término.

#### 2.2.2.2. Un modelo trascendente para las *Consideraciones finales*

Esta progresiva “trascendentalización” del término, que pone como fin último de la reconciliación a la Nación como entidad, culmina con una larga adición de cierre efectuada por el episcopado en el texto publicado en el cual se observa con mayor claridad este proceso:

Si edificamos sobre estos pilares de la verdad, la justicia y el amor, podemos estar ciertos de que alcanzaremos la tal ansiada y necesaria reconciliación, y la Argentina logrará ser un ámbito de auténtica libertad para todos sus hijos (...) que Ella [“la Santísima Virgen María, Nuestra Señora de Luján”], como Madre

<sup>9</sup> Definición de la Real Academia Española; cfr. Juan Pablo II (1980) *Dives in Misericordia*, encíclica ampliamente citada en ICN, donde leemos: “El mundo de los hombres puede hacerse ‘cada vez más humano’, solamente si en todas las relaciones recíprocas que plasman su rostro moral introducimos el momento del perdón, tan esencial al evangelio. El perdón atestigua que en el mundo está presente el *amor más fuerte que el pecado*. El perdón es además la condición fundamental de la reconciliación, no sólo en la relación de Dios con el hombre, sino también en las recíprocas relaciones entre los hombres.” (DM, 14)

de los argentinos, sea prenda entre nosotros de reconciliación, fraternidad y construcción nacional (ICN 202)

Esta adición continúa y refuerza la construcción del término de los borradores, de manera que no observamos variaciones significativas en el pasaje a P. Nos permitimos, al respecto, una larga cita, sobre la que volveremos en el siguiente apartado:

**B4 A7 F2**

Pronunciamos, no obstante, esta palabra “reconciliación” con cierto temor de que no se le otorgue el significado que corresponde. No se trata de un apaciguamiento sentimental y emotivo de los ánimos; de un superficial y transitorio acuerdo.

Para ser aceptable, viable y eficaz la reconciliación ha de estar fundada en condiciones que le otorguen una base durable:

a) Ha de estar cimentada ante todo en la verdad, que, en el plano de la convivencia social y política se convierte en una voluntad de veracidad, de sinceridad que evita el ocultamiento, el engaño, la simulación. Es necesario desterrar la práctica de la mentira como medio político.

b) La reconciliación ha de estar basada en la justicia. Sería una burla arrojar sobre la persistencia de la injusticia un manto de una mentirosa reconciliación. No podemos dejar de constatar que a lo ancho del mundo y en la particular historia de nuestro pueblo se ha despertado el sentido de la justicia. La conciencia humana y la conciencia nacional la han situado en el centro de sus anhelos. Ello atestigua el carácter ético de las tensiones que nos invaden y nos indican también que dichas tensiones subsistirán si se mantienen formas sistemáticas de injusticia.

La Iglesia comparte con los hombres de nuestro tiempo y con los ciudadanos de nuestra nación este profundo y ardiente deseo de una vida justa bajo todos sus aspectos. (Cfr. Juan Pablo II DM.12).

(222) c) Sin embargo, la experiencia

**P 199-202**

Pronunciamos, no obstante, esta palabra reconciliación con cierto temor de que no se le otorgue el significado que corresponde. No se trata de un apaciguamiento sentimental y emotivo de los ánimos; de un superficial y transitorio acuerdo.

Para ser aceptable, viable y eficaz, la reconciliación ha de estar fundada en condiciones que le otorguen una base durable:

200. a) Ha de estar cimentada ante todo en la verdad, la cual, en el plano de la convivencia social y política, se convierte en una voluntad de veracidad y de sinceridad, que evita el ocultamiento, el engaño, y la simulación. Es necesario desterrar la práctica de la mentira en todos los órdenes.

201. b) La reconciliación, igualmente, ha de estar basada en la justicia. Sería una burla arrojar sobre la persistencia de la injusticia el manto de una falaz reconciliación. No podemos dejar de comprobar que, a lo ancho del mundo y en la particular historia de nuestro pueblo, se ha despertado el sentido de la justicia. La conciencia humana y la conciencia nacional la han situado en el centro de sus anhelos. Ello atestigua el carácter ético de las tensiones que nos invaden y nos indica también que dichas tensiones subsistirán si se mantienen formas sistemáticas de injusticia.

La Iglesia comparte con los hombres de nuestro tiempo y con los conciudadanos de nuestra Nación ese profundo y ardiente deseo de una vida justa bajo todos sus aspectos (Cfr. DM 12).

202. c) Sin embargo, la experiencia

demuestra que otras fuerzas negativas, como son el rencor, el odio e incluso la crueldad han tomado la delantera a la justicia. Más aún, que en nombre de la misma justicia se ha pecado contra ella.

“El ansia de aniquilar al enemigo, de limitar su libertad y hasta de imponerle una dependencia total, se convierte en el motivo fundamental de la acción; esto contrasta con la esencia de la justicia, la cual tiende por naturaleza a establecer la igualdad y la equiparación entre las partes en conflicto. Este especie de abuso de la idea de justicia y la alteración práctica en ella atestiguan hasta qué punto la acción humana puede alejarse de la misma justicia, por más que se haya emprendido en su nombre. No en vano Cristo contestaba a sus oyentes, fieles a la doctrina del Antiguo Testamento, la actitud que ponían de manifiesto las palabras: “ojo por ojo y diente por diente”. Tal era la forma de alteración de la justicia en aquellos tiempos; las formas de hoy día siguen teniendo en ella su modelo. En efecto, es obvio que, en nombre de una presunta justicia (hístrica [sic] o de clase, por ejemplo), tal vez se aniquila al prójimo, se lo mata, se lo priva de la libertad, se lo despoja de los elementales derechos humanos. La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite a esa forma más profunda, que es el amor plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones. (Cfr. Juan Pablo II DM. 12).

Necesitamos pues, superar la justicia misma mediante la solidaridad y el amor; y aún, alcanzar esa forma superior del amor, que es el perdón.

“Un mundo, del que se eliminase el perdón sería solamente un mundo de justicia”

demuestra que otras fuerzas negativas, como el rencor, el odio, la revancha e incluso la crueldad, han tomado la delantera a la justicia. Más aún, que, en nombre de la misma justicia, se ha pecado contra ella. Como nos exhorta Juan Pablo

II: "El ansia de aniquilar al enemigo, de limitar su libertad y hasta de imponerle una dependencia total, se convierte en el motivo fundamental de la acción; esto contrasta con la esencia de la justicia, la cual tiende por naturaleza a establecer la igualdad y la equiparación entre las partes en conflicto. Este especie de abuso de la idea de justicia y la alteración práctica en ella, atestiguan hasta qué punto la acción humana puede alejarse de la misma justicia, por más que se haya emprendido la acción en su nombre. No en vano Cristo rechazaba de sus oyentes, fieles a la doctrina del antiguo Testamento, la actitud que ponían de manifiesto las palabras 'ojo por ojo y diente por diente'. Tal era la forma de alteración de la justicia en aquellos tiempos; las formas de hoy día siguen teniendo en ella su modelo. En efecto, es obvio que, en nombre de una presunta justicia (histórica o de clase, por ejemplo), tal vez se aniquila al prójimo, se lo mata, se lo priva de la libertad, se lo despoja de los elementales derechos humanos. La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestran que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite a esa forma más profunda, que es el amor, plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones"(Cfr. DM 12).

Necesitamos los argentinos superar aun la misma justicia mediante la *solidaridad* y el *amor*. Necesitamos, urgentemente, alcanzar esa forma superior del amor que es el *perdón*.

Las condiciones enumeradas en este pasaje difieren de las enunciadas en *Nuestra historia*, puesto que aquí se incluye la verdad, la justicia y “el amor y el perdón”, esta última formulación muy semejante a la agregada por el episcopado anteriormente (“la misericordia y el amor”). Se omite aquí la *libertad* como condición, la cual sólo es enumerada por el episcopado en la adición final, en la cual cumple el rol de ser *efecto de la reconciliación*: “alcanzaremos la tal ansiada y necesaria reconciliación, y la Argentina logrará ser un ámbito de auténtica libertad para todos sus hijos” (P 203).

Si, tomando el borrador y el texto publicado independientemente, comparamos la categoría *condición* del esquema de contenido del término *reconciliación*, encontramos que ambas tienen el mismo llenado conceptual, a pesar de la variación constatada en las dos secciones:

<b>Reconciliación</b>		
<b>Condiciones</b>	<b>B4</b>	<b>P</b>
	Verdad (NH, CF) Libertad (NH) Justicia (NH, CF) Amor y Perdón (CF)	Verdad (NH, CF) Libertad (NH) Justicia (NH, CF) Amor y Perdón (NH <sup>10</sup> , CF)
<b>Efectos</b>	Perdón (NH)	Libertad (CF)

De esta manera, podemos graficar la existencia de una misma densidad conceptual entre los borradores y el texto publicado, pero también la apelación a modelos diferenciados del mismo término en función de tácticas realizadas genéricamente. El texto del borrador, al evaluar la situación política, no considera al perdón como condición sino como efecto de la reconciliación. El aspecto más específicamente religioso del significado del término no es explotado en esa instancia, precisamente por las dificultades –como veremos posteriormente- de instrumentarlo política y jurídicamente. Por este motivo restringe los roles involucrados en el proceso *reconciliarse* a “los que cometieron errores” y los “damnificados”, restringiendo también el campo de aplicación del modelo subyacente que no se utiliza indiscriminadamente para todos los argentinos ni les otorga a todos el mismo rol.

El texto publicado, en cambio, introduce la evaluación explícitamente religiosa de la situación política, exigiendo que el proyecto de país construido negativamente en

<sup>10</sup> Tomado como equivalente a “misericordia y amor”.

la demanda de reconciliación se base en virtudes cristianas: el perdón/ la misericordia. Abstrayendo la construcción política que discriminaba a los “culpables” de los “damnificados”, el modelo se vuelve más amplio y, a la vez, menos específico. Esta tendencia a trascendentalizar el modelo subyacente será especialmente explotada en la instancia de reconocimiento más inmediata a la publicación del documento. A su vez, será la menos productiva a la hora de dar lugar a interpretaciones novedosas. Éstas sólo se producirán en 1983, cuando sea ineludible dar un contenido político a la demanda de *reconciliación*.

### 2.2.3. La densidad conceptual negativa

A pesar de las definiciones circulares, los diversos roles atribuidos al perdón en el llenado conceptual del término, los modelos evocados y la variación conceptual intratextual, este largo pasaje parece detenerse efectivamente en una definición, una clarificación del término. Siguiendo a R. Martin (1990), se trata de una definición convencional prescriptiva que propone una precisión metalingüística para “delimitar el contorno de un contenido preexistente en el lenguaje ordinario para eliminar su vaguedad o imprecisión con fines científicos” (Zamudio y Atorresi 2000: 92). Nuevamente, los recursos empleados en el documento recuerdan los de la comunicación especializada, pero la finalidad aquí no es prescribir el modo de empleo del término sino la manera de llevarlo a la práctica, es decir, en tanto norma de conducta.

En este sentido, los atributos predicados son también prescriptivos y orientados al futuro: la reconciliación legítima debe ser *aceptable, viable y eficaz* y debe tener *una base durable*. También se proponen definiciones parafrásticas negativas, que ponen al término en oposición a “apaciguamiento sentimental y emotivo de los ánimos” y a “superficial y transitorio acuerdo”. Esto, sin embargo, no permite reponer una paráfrasis positiva del término, que nos diga qué es la reconciliación.

La metáfora edilicia, presente ya en *Nuestra historia*, permite oponer la *durabilidad* y la *profundidad* (en la idea de *cimiento, fundamento*) a la *transitoriedad* y la *superficialidad*, evocando un paradigma metafórico de larga tradición en el cristianismo que se remonta a sus fuentes bíblicas:

Todo el que venga a mí y oiga mis palabras y las ponga en práctica, os voy a mostrar a quién es semejante:

Es semejante a un hombre que, al edificar una casa, cavó profundamente y puso los cimientos sobre roca. Al sobrevenir una inundación, rompió el torrente contra aquella casa, pero no pudo destruirla por estar bien edificada. Pero el que



haya oído y no haya puesto en práctica, es semejante a un hombre que edificó una casa sobre tierra, sin cimientos, contra la que rompió el torrente y al instante se desplomó y fue grande la ruina de aquella casa. (Lc. 6, 47-49; otra versión en Mt. 7, 24-27)

Esta metáfora, entonces, otorga un lugar central a las condiciones para la reconciliación, puesto que de su satisfacción dependerá la *no destrucción* de ese orden a construir o, por el contrario, *grande será su ruina*. Asimismo, su incorporación en una definición prescriptiva las convierte también a ellas en acciones exigidas o, en los términos de esta tesis, en demandas de cuya satisfacción dependerá la demanda mayor, de reconciliación.

Ya hemos señalado estas condiciones como parte del llenado conceptual del término que habilitan empleos diferenciados según su colocación en la estructura genérica. ¿Es posible encontrar en ellas un contenido positivo para él?

### 2.2.3.1. Verdad

Esta primera condición se encuentra presente en las dos secciones del texto, tanto en el borrador como en el publicado, y, aunque en *Nuestra Historia* aparece en una descripción definida que presupone el conocimiento de su significado, en las *Consideraciones finales* se propone una definición del término.

Su primera ocurrencia, en el primer borrador, señalaba simplemente:

- la verdad (redactar algunos puntos PT.55. (B1 A3 F23)

Probablemente la primera redacción de B2 utilizaba efectivamente el texto fuente propuesto en B1, la encíclica *Pacem in Terris* (1963) de Juan XXIII. Sin embargo, esos folios mecanografiados fueron sustituidos por otro, manuscrito (B2 A15 F2), en el que no es posible reconocer dicho documento. Esta versión se mantuvo sin modificaciones hasta el texto publicado y presenta una definición parafrástica con acotación de contexto (Zamudio y Atorresi 2000: 91-92) aplicada al campo “de la convivencia social y política”.

a) Ha de estar cimentada ante todo en la verdad, la cual, en el plano de la convivencia social y política, se convierte en una voluntad de veracidad y de sinceridad, que evita el ocultamiento, el engaño, y la simulación. Es necesario desterrar la práctica de la mentira [B2-4: como medio político] [P 200: en todos los órdenes]

Como en el caso de la reconciliación, sus propiedades son también conceptualizadas negativamente. La verdad, entonces, es presentada como lo contrario del ocultamiento, el engaño, la simulación y la mentira. También de manera semejante, se trata de una definición prescriptiva, que modaliza deónticamente el destierro de la mentira. Este “destierro” era presentado en B como propio de la política, en el marco de ese empleo que evocaba más el modelo sacramental político de reconciliación. En P, en cambio, como parte de ese proceso de abstracción y de “colectivización” de la reconciliación, que ya hemos ilustrado, se amplía el campo a “todos los órdenes”. En ambos textos, sin embargo, la perífrasis obligativa “haber de + infinitivo” mantiene el significado modal aunque cambie el campo de aplicación de esta obligación.

### 2.2.3.2. Justicia

Como en el caso anterior, esta segunda condición se encuentra presente en las dos secciones del documento pero sólo en las *Consideraciones finales* es presentado con la forma de una definición. Del mismo modo, en B1 se señalaba, mediante una indicación, un texto fuente:

(124) La Justicia (redactar algunos puntos J. P.II DxM.n. 11, 12 (B1 A3 F23))

El texto manuscrito se mantuvo idéntico a lo largo de todo el proceso redaccional, y apenas presenta algunas variaciones estilísticas como la adición del conector aditivo “igualmente” o sustituciones como “falaz” por “mentirosa” o “comprobar” por “constatar”. El texto propuesto, la encíclica *Dives in Misericordia* (1980), de Juan Pablo II, es claramente la fuente de una parte del párrafo, en el cual encontramos la actualización enunciativa y una “discriminación” o especificación de algunas categorías más abstractas que presentaba el texto papal:

#### **Dives in Misericordia**

No es difícil constatar que *el sentido de la justicia* se ha despertado a gran escala en el mundo contemporáneo (...)

atestigua el carácter ético de las tensiones y de las luchas que invaden el mundo (...)

#### **ICN 201**

No podemos dejar de [B: constatar] comprobar que, a lo ancho del mundo y en la particular historia de nuestro pueblo, se ha despertado el sentido de la justicia. (...)

atestigua el carácter ético de las tensiones que nos invaden y nos indica [B: \*indican] también que dichas tensiones subsistirán si se mantienen formas sistemáticas de injusticia. (...)

*La Iglesia comparte con los hombres de* La Iglesia comparte con los hombres de

*nuestro tiempo* este profundo y ardiente nuestro tiempo y con los conciudadanos de deseo de una vida justa bajo todos los nuestra Nación ese profundo y ardiente aspectos y no se abstiene ni siquiera de deseo de una vida justa bajo todos sus someter a reflexión los diversos aspectos aspectos (Cfr. DM 12) de la justicia, tal como lo exige la vida de los hombres y de las sociedades

El texto de ICN agencia enunciativamente la voz del magisterio en el nosotros exclusivo del episcopado y en el nosotros inclusivo de los argentinos. Categoricalmente, las especificaciones de la humanidad como “nuestro pueblo”, “nuestra nación”, “los conciudadanos” son parte de un procedimiento generalizado de reformulación del magisterio que es habitual en el discurso católico (Blanco y Arnoux 2004).

Son de mayor significación las adiciones que observamos en el texto del episcopado. En primer lugar, en el segundo fragmento citado, el grupo productor introdujo un condicionamiento que no se encontraba presente en el texto fuente, y que afirma que las “tensiones” subsistirán si persisten “formas sistemáticas de injusticia”<sup>11</sup>.

En segundo lugar, esta adición permite sostener una suerte de definición negativa de *justicia*, caracterizada precisamente por ser lo contrario de “la injusticia”, “formas sistemáticas de injusticia”. Una vez más, la segunda condición de la reconciliación carece de contenido positivo y es llenado sólo por su contrario. Su carácter normativo, también construido mediante la perífrasis obligativa “haber de + infinitivo”, es nuevamente una negación del presente.

### 2.2.3.3. Amor y Perdón

La última de las condiciones enumeradas en esta sección del documento es, en buena medida, anómala. Ausente en la versión del borrador de *Nuestra historia*, es agregada por los obispos en una variante parafrástica: “la misericordia y el amor”. Desde el punto de vista frástico, no respeta la estructura de las anteriores sino que comienza con un conector adversativo, “sin embargo”, oponiéndose

---

<sup>11</sup> Y que recuerda una adición presente en el texto publicado que, identificando las “tensiones” como “extremismos, luchas y violencia”, afirma que “Distorsiones ideológicas, principalmente las de origen marxista, desigualdades sociales, economías afligentes, atropellos a la dignidad humana, serán siempre, en cualquier parte del mundo, caldo de cultivo para extremismos, luchas y violencias.” (ICN 33). Extremando las consecuencias de este razonamiento, y suponiendo una equivalencia entre estas “tensiones” y la “división de los argentinos” de *Nuestra historia*, concebida como el enfrentamiento armado entre los militares y las organizaciones guerrilleras, tendríamos aquí una versión revisada y actualizada del argumento –difundido en amplios sectores del catolicismo posconciliar– según el cual “la violencia de arriba [= “formas sistemáticas de injusticia”] genera la violencia de abajo” (cfr. Capítulo 2). Esta observación, sin embargo, es de carácter hipotético y no puede demostrarse con los materiales de los que disponemos.

argumentativamente a la justicia. Tampoco en su primera redacción se empleaba el mismo tipo de indicación metatextual, sino que el texto decía como sigue:

(125) - El Amor.

(126) Pero la Iglesia llama a superar la misma justicia con el amor. Elaborar el tema en base al texto de D.M.12 parr. 3. pag. 51.

+Superación de la justicia con el amor; necesidad del perdón.

Comportamientos que nacen de la crueldad.

Magnanimidad de los vencedores de hoy. (B1 A3 F23)

Efectivamente, el texto de B2 y, luego, el texto publicado, se apropian con fidelidad de *Dives in Misericordia*, incorporando incluso una larga cita que, sin embargo, no versa sobre el amor sino sobre la justicia y las “deformaciones”, “abusos”, “alteraciones prácticas” de la idea de justicia. Nuevamente, el llenado conceptual se efectúa sobre la base de oposiciones y negaciones, de manera tal que el *amor y el perdón* se convierten en lo contrario de “el rencor, el odio, [P: la revancha] e incluso la crueldad”.

En relación a la *justicia*, el amor funciona como una restricción de una concepción retributiva de la misma. La justicia *falsa* sería equivalente a *venganza*, como en el caso del “ojo por ojo, diente por diente”. La justicia *verdadera* obedecería al amor y al perdón. Esta caracterización se lleva a cabo a partir del presente de la enunciación, señalado deícticamente tanto por el tiempo verbal como por la construcción “nuestros tiempos”. Siguiendo el trayecto redaccional del pasaje, la lectura de B1 nos permite suponer un agente implícito para los enunciados impersonales

en nombre de una presunta justicia (histórica o de clase, por ejemplo), tal vez se aniquila al prójimo, se lo mata, se lo priva de la libertad, se lo despoja de los elementales derechos humanos

En efecto, el agente que se encontraba explicitado en B1 era “los vencedores de hoy” a quienes se pedía “magnanimidad”. Estos contenidos, sin embargo, no se encuentran disponibles ni en el borrador que leyeron los obispos ni en el texto publicado, como consecuencia de un proceso de abstracción referencial que no afectó la construcción enunciativa. A ellos se demandaba en B1 el ejercicio del *amor y del perdón*, la superación de una forma retributiva de la justicia. ¿Significaba esto amnistía? Esta es una de las interpretaciones (la efectuada por la revista *Criterio*; cfr. *infra* 3.2), pero no era la única, ni fue evidente en el momento de su publicación.

Es importante destacar, al respecto, que no hay pruebas lingüístico-textuales en este pasaje que permitan interpretar inequívocamente, como han hecho algunos sociólogos que trabajaron el período, un pedido de *amnistía para los militares*. Recordemos lo que hemos afirmado al comienzo del capítulo, y sobre lo que volveremos en el siguiente apartado: no existía, en 1981, en el horizonte de posibilidades materializado en el interdiscurso –al menos en el registrado en el discurso católico y la opinión pública- la posibilidad de juzgar a los militares por la represión ilegítima.

Esto, sin embargo, no significa que este pasaje –y, en términos generales, la concepción subyacente de la relación entre justicia, amor y perdón- no pudiera ser empleado –como lo fue- para defender a los militares e impugnar las acciones judiciales en su contra.

En efecto, la ambigüedad interpretativa de esta condición negativa permitió lecturas y usos diferenciados, como las declaraciones que hiciera el obispo A. J. Plaza en 1985, frente al Juicio a las Juntas, en las cuales lo calificaba como

una porquería (...) una revancha de la subversión [donde] los criminales están juzgando a los que vencieron al terrorismo” (A. J. Plaza, citado en Giussani 1986: 121).

La declaración de Plaza indica, por una parte, una representación compartida con el grupo productor de *los vencedores* [B1: de hoy] como *los militares* y una concepción compartida de *falsa justicia* (una “porquería”) como venganza. La diferencia ideológica se encuentra en el campo de aplicación de estas representaciones; mientras que para los redactores la venganza, el odio, la crueldad eran empleados ilegítimamente por los militares en contra de los miembros de las organizaciones armadas, para Plaza eran empleados por el poder jurídico democrático en contra de los militares.

En cualquier caso, este breve ejemplo nos permite recuperar o relevar un contenido positivo para *injusticia*, para *odio* y para *venganza*, pero no nos dice nada acerca de la *justicia*, el *amor* y el *perdón*. La cita que hemos realizado de Plaza (que podría contrastarse, por ejemplo, con declaraciones de otros obispos; cfr. *infra* 3.2.6) señala, precisamente, la pluralidad de contenidos, incluso opuestos, que *es posible* asignar a un esquema conceptualmente negativo.

#### **2.2.3.4. La Libertad**

Esta última condición de la reconciliación, que sólo es presentada como tal en *Nuestra Historia*, se caracteriza también por oposición al presente de la enunciación:

Se entiende [B: Entendemos] que por ser la reconciliación obra de la caridad y también de la libertad, ésta debe restituirse en el pleno ejercicio de los derechos ciudadanos (ICN 36)

Este enunciado presupone léxicamente, en el verbo *restituir*, que en el presente de la enunciación no hay libertad. Es, al respecto, confuso el complemento locativo que distingue, en principio, *libertad de ejercicio de los derechos ciudadanos*. Es posible interpretar aquí una construcción también condicional, del tipo de “Si hay ejercicio de los derechos ciudadanos entonces habrá libertad”. También es posible leer una reformulación parafrástica, parcial, en la que se actualiza una dimensión política de un concepto de mayor abstracción<sup>12</sup>.

En cualquier caso, y a diferencia de las anteriores, esta es la única condición que se vincula explícitamente con la demanda de democratización política. En tanto tal, la función que desempeña en *Nuestra Historia* permite asociarla directamente con el presente y vincular *reconciliación* y *democracia*, lo que sería el efecto de reconocimiento privilegiado en el contexto inmediato de reconocimiento.

### **2.3. Las demandas negativas y la construcción del consenso**

El llenado conceptual del término se puede caracterizar, entonces, a partir de un conjunto de condiciones necesarias que configuran una definición prescriptiva construida negativamente.

---

<sup>12</sup> Como el presentado en ICN 63: “La libertad, que es la capacidad de disponer de nosotros mismos para la comunión y participación, ha de realizarse en la totalidad orgánica y jerárquica de tres planos inseparables, a saber: la relación del hombre con el mundo como señor del mismo, con las personas como hermano, y con Dios como hijo”. En este caso, se trataría de una actualización del segundo plano enunciado.

Condiciones	Reconciliación	
	Paráfrasis	Oposición
<i>Verdad</i>	Voluntad de veracidad y sinceridad	Ocultamiento, engaño, simulación, mentira
<i>Justicia</i>		Persistencia de la injusticia, formas sistemáticas de injusticia, rencor, revancha
<i>Amor y perdón</i>	[B1 Magnanimidad de los vencedores de hoy]	odio, crueldad
<i>Libertad</i>	Ejercicio de los derechos ciudadanos	[Presente de la enunciación]

A excepción de la definición parafrástica, parcial, de *libertad*, ni los borradores (B2-4) ni el texto publicado ofrecen rasgos positivos específicos para definir estas condiciones, sino que las desarrollan fundamentalmente a partir de rasgos negativos.

Dado el carácter prescriptivo del término reconciliación y, por lo tanto, de sus condiciones, esto nos permite encontrar aquí una exigencia, una demanda, construida negativamente.

Este modo de construcción conceptual por la negativa asegura una forma de consenso, puesto que no compromete la autoridad episcopal con ningún contenido definido y permite que todos los demás actores se identifiquen, por la negativa, con su discurso. En efecto, ¿qué actor político impugnaría públicamente la denuncia de la mentira, o de la venganza, o del odio? Especialmente en 1981, cuando los propios integrantes del gobierno militar sostenían la legitimidad y necesidad de la democracia, la única condición que podía tener visos de positividad era la *libertad*, comprendida como restitución del ejercicio de los derechos ciudadanos.

El discurso propuesto en ICN, entonces, aún en su tendencia a trascendentalizar los enunciados más inmediatamente políticos de los borradores, sostiene que la reconciliación no es un apaciguamiento sentimental y emotivo de los ánimos, etc. También que no se puede construir sobre la venganza y el odio, ni sobre la injusticia, ni sobre la mentira. Sin embargo, las preguntas que quedan por responder todavía son amplias: ¿Sobre qué sí se debe llevar a cabo esta reconciliación? ¿Cómo se traducen políticamente la justicia y la verdad? ¿Y cómo el perdón?

En el momento de publicación de *Iglesia y comunidad nacional*, las distintas redes de personas, grupos e instituciones –católicas y no católicas- que recibieron el documento tuvieron que elaborar una respuesta a estos interrogantes. Y estas respuestas,

como hemos visto, no se formulaban exclusivamente en base al texto del documento sino en función de las redes de sentido que atravesaban estos grupos. Sobre ello nos detendremos en el siguiente apartado.

### 3. Efectos de reconocimiento: un preconstruido *sui generis*

El uso generalizado de la forma determinada del sintagma, *la reconciliación*, se encuentra casi sin excepción en todos los locutores que, presentándose a favor o en contra del discurso episcopal, lo utilizan. La presuposición de existencia y el efecto de preconstruido producido por ella es, entonces, un efecto de reconocimiento diseminado por toda la discursividad social. Asimismo, para el caso específico de un nombre que no denomina una cosa sino un concepto —es decir, para el caso de un *término*— se presupone la univocidad del significado de ese nombre, del concepto designado por el término. De esta manera, cada actor supone utilizarlo correcta y legítimamente, de modo que quedan impugnados los empleos alternativos.

El análisis en reconocimiento que llevaremos a cabo en este capítulo, sin embargo, señala la existencia de diferentes conceptos de *reconciliación* según los locutores se ubiquen en redes sociales diversas. ¿Significa esto un fracaso del discurso episcopal? Más bien, por el contrario, es un índice de la *efectividad política* del documento de la CEA, puesto que se convierte en un significante capaz de reunir a grupos y actores diferentes bajo un mismo discurso legitimador, el de la autoridad católica. En términos de Chilton y Schäfer (2002)

Presupposition is at least one micro-mechanism in language which contributes to the building (or perhaps imposition) of a consensual reality (Chilton y Schäfer 2002: 36)

El análisis de los usos del sintagma “*la reconciliación*”, entonces, es un análisis del aparente consenso político-religioso que, forjado en los años finales de la dictadura militar de 1976-1983, sería luego desconocido e incluso denunciado por sus propios actores, como lo señaláramos anteriormente (*supra*, 1.1).

Dado que este desconocimiento comienza a ser especialmente visible a partir de 1985, es decir, a la luz del rol desempeñado por numerosos obispos, e innumerables católicos, en la ingeniería del terrorismo de estado, no consideramos suficiente limitar el análisis de la variación conceptual del término sólo a 1981, sino que también haremos un examen de los efectos producidos en 1983. Esta selección se justifica por el acontecimiento de la publicación del *Documento final de la Junta militar sobre la lucha*



*contra el terrorismo y la subversión*, que se produjo en el momento en el que la posibilidad de enjuiciamiento a los militares que participaron de la represión ilegal fue cierta y, de hecho, formaba parte del discurso de campaña de quien luego sería presidente, Raúl Alfonsín. Fue en este momento donde pudimos encontrar por primera vez, entre 1981 y 1983, interpretaciones inequívocas acerca de la instrumentación política de la demanda de reconciliación y contenido concretos, y en conflicto, para el *perdón* propuesto en ICN, entre ellas la que luego sería canónica en las investigaciones sobre el período, que lo identifican con la *amnistía para los militares*.

Ambos momentos presentan condiciones de reconocimiento claramente diferenciadas. Mientras que en 1981 surgía la Multipartidaria, cuyo programa de transición a la democracia preveía elecciones recién para 1984, en 1983, en el escenario post-Malvinas, el llamado a elecciones era inminente y se concretó en octubre de ese año. De esta manera, en el primer caso el discurso episcopal se sostenía sobre un discurso de *espiritualización de la política* (Bonnin 2007), en el que ésta era dotada de atributos positivos para la consecución de la finalidad reconstruir la Nación. En el segundo, en cambio, observamos una gradual *politización de la espiritualidad* (*idem*) que tendría sus exponentes más claros al año siguiente, en un proceso de polarización que ubicaba al episcopado como adversario del gobierno democrático de Alfonsín. Ambos procesos se corresponden, *grosso modo*, con la evocación alternativa del modelo sacramental trascendente y, luego, del político. Esto explica, entonces, las condiciones discursivas de posibilidad para apropiaciones tan diferentes del término *reconciliación* como las que veremos entre 1981 y 1983.

### 3.1. Reconocimiento en 1981

Las primeras lecturas de ICN en su momento de publicación destacan la demanda de reconciliación como el sentido específico del documento. De esta manera, como ya señaláramos en el Capítulo 3 (apartado 4), los titulares en la prensa gráfica masiva –en particular aquellos que habrían de ser más receptivos a las demandas del documento- designaban con un acto de habla directivo el texto episcopal como llamado, convocatoria, propuesta:

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)

Repercusiones del *llamado* episcopal (*Clarín*, 2/7/81)

*La propuesta de reconciliación (Clarín, 7/7/81)*

Este primer efecto, sin embargo, no parece capaz de reformular explicativamente esta propuesta, y sólo es desarrollada mediante el empleo de la cita directa y la yuxtaposición temática.

De esta manera, refuerzan el efecto de preconstruido de la descripción definida, descansando en un conjunto de presupuestos que, como hemos visto, no eran explícitos en el texto del documento. Esto implica un efecto de “obviedad” en la atribución de significación a la demanda, pero indica una dificultad de explicitar qué hay en ella de obvio.

Así es como J. Iglesias Rouco afirma que

Por primera vez desde 1976, la iglesia argentina ha marcado una clara línea divisoria frente al poder militar, aunque con la prudencia y habilidad que la caracterizan se ha abstenido de señalar una ruptura. Así, el documento dado a conocer ayer por la conferencia episcopal (...) puede servir, efectivamente, para abrir camino hacia la “reconciliación nacional”. (“La voz de la Iglesia”, *La Prensa*, 2/7/81)

El conector causal que vincula ambas oraciones señala una relación causal entre el establecimiento de “una clara línea divisoria frente al poder militar” y el camino hacia la “reconciliación nacional”. Desde una posición de locutor que se distingue y se distancia del discurso católico, no dotará explícitamente de contenidos a la propuesta de reconciliación, aunque sí establecerá –por yuxtaposición– los términos de una posición compartida con ella:

A quienes como nosotros nos preocupa hoy sobre todo la reconstrucción del estado de derecho, el respecto de las garantías individuales y las responsabilidades del poder frente al terrorismo y la subversión, nos parece que los obispos han hecho un aporte fundamental en esos campos (*idem*)

Desde su posición, entonces, este consenso compartido vincula las demandas de democratización y de denuncia de las violaciones a los DDHH con la de reconciliación del episcopado.

Algo semejante sucederá con J. I. López, el cual cita con valor de evidencia, de obviedad, el texto del documento –coherente con la construcción de un *ethos* católico que, en tiempos de la Asamblea, se asemejaba al portavoz del episcopado; cfr. Capítulo 3:

Parece claro que hay alguna línea que de ahora en más debería caracterizar la acción temporal de los católicos en la Argentina (...) el meollo, la espina dorsal

del reciente pronunciamiento del Episcopado: **el llamado a la reconciliación**. (...) Están allí estampadas con claridad las condiciones para que esa reconciliación sea auténtica desde una escala cristiana de valores: no bastará con que se fundamente en la verdad y la justicia, sino que los argentinos necesitamos **“superar aun la misma justicia mediante la solidaridad y el amor”** alcanzando urgentemente **“esa forma superior del amor que es el perdón”**. Diríase que en esos párrafos está contenido lo esencial del llamamiento y, por consiguiente, el núcleo de la actitud que de ahora en más debería caracterizar la acción de los católicos en materia política y social (“La propuesta de reconciliación”, *Clarín*, 7/7/81: 15; destacados en el original)

El empleo de evidenciales (“claro”, “claridad”) para presentar, sin explicación, el discurso directo de los obispos, contrasta con la yuxtaposición de referencias concretas que permitirían explicitar la significación de la propuesta de reconciliación:

**Más de un agrupamiento político dio ayer los primeros pasos para producirla** [una reacción pública favorable a ICN] (...) si la elaboración episcopal no halla una adecuada difusión, y un consiguiente estudio comprometido, **el ferviente llamado a la reconciliación nacional puede tornarse estéril** (...) Que la Iglesia haya vuelto a decir que **la reconciliación está afectada**, entre otros problemas, por la “situación angustiosa de los familiares de los desaparecidos”, constituye algo así como señalar **uno de los caminos que deberán recorrerse** para alcanzar el reencuentro al que se llama (“Repercusiones del llamado episcopal”, *Clarín*, 2/7/81: 5; destacados en el original)

En efecto, entre la “claridad” con que se presentan las citas directas de ICN y la ambigüedad (en expresiones delimitadoras como “algo así”) al referir al tema de los desaparecidos –utilizando, nuevamente el discurso directo- hay una distancia y un vacío, en términos de significación, que no es llenado inequívocamente por ninguno de los discursos en reconocimiento. Si bien los textos de López e Iglesias Rouco señalan la vinculación orgánica entre *reconciliación*, *democracia* y *derechos humanos*, no explicitan en qué consiste dicha vinculación.

El mismo efecto se produce en el discurso de actores con una visibilidad específicamente política y con demandas bien delimitadas, como es el caso de la Multipartidaria. En sus textos, el funcionamiento preconstruido de *reconciliación* se reproduce, explícitamente como “motivación” de su propia enunciación, sin reformularla ni definirla:

Esta convocatoria, si bien nace de los partidos políticos, se dirige de manera amplia a todos los sectores, ya que busca el interés general. Es a partir de la RECONCILIACION [sic] propuesta por la Iglesia, y que ilumina el camino a

recorrer, como pretendemos iniciar nuestro levantado cometido de concertar voluntades en torno a los comunes denominadores para elaborar un Proyecto Nacional (“Convocatoria al País”, 28/8/81: 15; mayúsculas en el original)

Nosotros los representantes de la mayoría del pueblo argentino, en cumplimiento de los compromisos contraídos en la Asamblea Convocante del 14 de Julio de 1981, convencidos de que el país afronta una grave emergencia nacional, demostrada la falta de viabilidad del régimen de facto, bajo la advocación del lema del Episcopado Argentino “la reconciliación nacional”, ejerciendo derechos y deberes inexcusables nos dirigimos a toda la Nación, antes que sea demasiado tarde (“Antes que sea tarde. Llamamiento y propuesta a la Nación”, 16/12/81: 161)

Evocando el texto de la Constitución, y asignando al episcopado un rol semejante al de Dios, “fuente de toda razón y justicia”, en este texto y en el anterior vemos un uso de la forma determinada *la reconciliación* como el fundamento del *lugar de decir* del locutor político (Guimarães 2002). Esta posición de sujeto, entonces, reproduce la doble posición político-religiosa del mito de la nación católica, puesto que adquiere legitimidad tanto en su carácter de ser “representantes de la mayoría del pueblo argentino” como en “partir” o “colocarse bajo la *advocación*<sup>13</sup>” de la propuesta episcopal. Este consenso, sin embargo, se limita al gesto de la cita y a la identificación con el locutor religioso autorizado, pero no hay aquí evidencia de un contenido positivo para esta propuesta.

### 3.2.1. Las condiciones de la reconciliación

Es notable que en ninguno de los textos citados haya un intento de explicitación de las condiciones de la reconciliación, ni un intento de interpretación de ellas en términos políticos. De hecho, es más notable aún que la revista *Cabildo* no haya siquiera mencionado el término que, para los demás actores en reconocimiento, fue tan relevante y, de hecho, permitía “resumir” el documento. En nuestro corpus hemos encontrado sólo dos textos en los cuales hay una caracterización, parcial, del llenado conceptual del término.

En primer lugar, el artículo de la revista *Somos* ofrece una definición en la que *reconciliación* es presentada como el efecto del *perdón*:

La Iglesia exhorta, en este punto, a la reconciliación universal entre los argentinos. Perdonar en todas las direcciones es la clave, sostienen los obispos

---

<sup>13</sup> Palabra proveniente del discurso teológico que designa la relación de protección de un santo sobre una persona o grupo.

(...) Para que volvamos a ser una verdadera comunidad es preciso que nos aceptemos unos a los otros como partes de un todo englobante que se rige, a su vez, por una ley superior” (“Habló la Iglesia”, *Somos*, 10/7/81: 14-15)

Aquí hay un empleo del modelo en su versión de mayor trascendencia, donde el la expresión “reconciliación universal entre los argentinos” ilustra una exacerbación del procedimiento que ya viéramos en el pasaje del borrador al texto publicado, por medio del cual se producía una trascendentalización (o, en todo caso, una despolitización) del término en *Nuestra Historia* al colectivizar la culpa y abstraer las posiciones diferenciadas entre los “culpables” y los “damnificados” (cfr. *supra* 2.2). Asimismo, en cuanto al esquema conceptual, sólo se retiene *perdón*, comprendido como “aceptarse unos a otros como parte de un todo englobante”, es decir, como modo de construcción de este objetivo trascendente que sería la Nación o una entidad semejante no explicitada.

El segundo texto en el cual pudimos reconocer un primer intento de explicación de las condiciones de la reconciliación es el anónimo “Reconciliación: clave de interpretación del documento episcopal” (fechado 16/10/81), que ya hemos presentado, el cual parece mostrar un alto grado de cercanía con la red de la TP. Probablemente haya sido un borrador de un texto más extenso, puesto que en él se propone desarrollar ampliamente las condiciones propuestas en ICN para la reconciliación y sólo se detiene en la *verdad*<sup>14</sup>. Sin embargo, encontramos en él dos rasgos relevantes: en primer lugar, actualiza el modelo sacramental político en términos muy semejantes a los del borrador y a los que luego emplearía el episcopado en el documento *En la hora actual del país*, de abril de 1983 (cfr. *supra*, 2.1.3).

La Reconciliación supone pasos concretos, difíciles, dolorosos, pero saludables al fin: reconocimiento del estado actual de desgarramiento, detección de sus causas, detestación de las mismas, voluntad de reaparación [sic] del daño ocasionado, ánimo de acercamiento, de misericordia, de perdón (p. 2)

---

<sup>14</sup> Concebida como la descripción crítica de la realidad argentina de la época, en la que se encuentra claras alusiones al discurso militar: “[la verdad] no es por cierto el recurso a palabras ingeniosas (p. E. “los argentinos somos derechos y humanos”) (...) ni los slogans patrióticos de moda, como el de ‘Argentina potencia’ o ‘Argentina, sí, camina’” (*Ibid.* 3). La primera cita corresponde a la tristemente célebre frase pronunciada en 1979 por el entonces presidente Videla frente a la visita de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos; la segunda a un discurso del Perón en su tercera presidencia, en 1973; la tercera, por último, es un error sobre “Sí, Argentina camina”, lanzada mediáticamente por Viola en 1981 para su efímero gobierno. También aquí se reconoce, tempranamente, a la Doctrina de la Seguridad Nacional como objeto de denuncia de los obispos junto al capitalismo liberal y el marxismo (cfr. Capítulo 8).

En segundo lugar, presenta un llenado alternativo del esquema de contenido del término que anticipa las variaciones conceptuales que se producirían alrededor del *Documento final*:

Los Obispos, si bien no teorizan mucho sobre qué es Reconciliación, proponen una y otra vez al comienzo y al final del documento [sic], las bases para el ejercicio de lo que llaman “un espíritu y práctica de Reconciliación” (n. 199). ¿Cuáles son esas bases? “Porque se hace urgente la Reconciliación argentina, queremos afirmar que ella se edifica sólo sobre la verdad, la justicia y la libertad, impregnadas en la misericordia y en el amor” (n. 34). “Para ser aceptable, viable y eficaz –repite al final del documento-, la Reconciliación ha de estar fundada en condiciones que le otorguen una base durable” (n. 199). Y señalan a continuación: la verdad (n. 200), la justicia (n. 201), la libertad (n. 202), la solidaridad y el amor (202). (...) Este *cuádruple* fundamento, es como la urdimbre básica de todo el documento episcopal (*idem*; el destacado me pertenece)

En este pasaje encontramos una operación de reinterpretación del texto de ICN que, a partir de la apelación al modelo sacramental político, deja sin efecto la trascendentalización operada por el episcopado en *Nuestra Historia* mediante la adición de “la misericordia y el amor”. En efecto, una vez citado este pasaje, el locutor propone una equivalencia con el que se citará a continuación mediante el verbo “repite al final del documento”. Esta repetición, sin embargo, no es tal, puesto que allí no se incluye la *misericordia* de Nuestra historia ni el *perdón* de las Consideraciones finales.

De este modo, el texto dota de contenido político a la propuesta de reconciliación, enumerando un *cuádruple fundamento* que se corresponde exclusivamente con la verdad, la justicia, la libertad<sup>15</sup> y “la solidaridad y el amor”. Esto se logra omitiendo al *perdón* de su esquema de contenido, precisamente por ser ésta la condición que mayores dificultades ofrecía para una interpretación política.

### 3.2. La reconciliación frente al *Documento final* de la Junta Militar

La revista *Criterio*, en el editorial dedicado a ICN de julio de 1981, señalaba tempranamente este aspecto problemático de la “propuesta” del episcopado:

En el 202 se dice que los argentinos “necesitamos, urgentemente, alcanzar esa forma superior del amor que es el *perdón*” para llegar a una reconciliación verdadera que ha de estar basada también en la justicia (201). Ahora bien, si hablamos del perdón como una actitud ética que extingue la culpa como correlato del arrepentimiento la cuestión no ofrece mayores dificultades. Si lo

---

<sup>15</sup> Desplazándola de la posición de *efecto* de la reconciliación que tenía en la adición de cierre efectuada por el episcopado en las *Consideraciones finales* (cfr. *supra* 2.2.2.2) a la de *condición* que tenía en *Nuestra historia*.

pensamos, en cambio, en categorías políticas queda rápidamente asociado a la amnistía, que no sólo extingue la culpa sino también la pena merecida por la violación de la justicia, sin siquiera la contrapartida del arrepentimiento. La experiencia del '73 fue ilustrativa y no debe perderse de vista. ¿Qué significa perdonar en términos políticos? (“La palabra de nuestros obispos”, *Criterio*, 23/7/81: 409)

En este pasaje se ofrece dos interpretaciones posibles de una de las condiciones definidas negativamente en el texto de ICN: el *perdón* puede ser concebido en términos ético-sacramentales, como el efecto del sacramento de la reconciliación que borra la culpa del pecado –aunque persiste una *pena* para reparar sus consecuencias- o como un ordenamiento jurídico equivalente a una ley de amnistía.

Es importante notar que esta segunda interpretación *no designa una eventual amnistía para los militares*, sino para los militantes de las organizaciones armadas, como lo señala la alusión a la amnistía generalizada de 1973<sup>16</sup>. En este sentido, coincide término a término con un artículo publicado en 1983 por la revista *Cabildo* frente a un supuesto borrador de la proyectada “Ley de Pacificación Nacional” puesto en circulación por un ignoto *Comando Teniente Bendina*. Este hipotético borrador afirmaba, según *Cabildo*: “La reconciliación nacional y el olvido de pasadas tragedias son los antecedentes necesarios para la consolidación de la paz”. Frente a esta afirmación, la revista –que no había siquiera mencionado el término *reconciliación* en 1981- contesta:

¿A quién beneficiaría realmente esta ley? A los guerrilleros y, muy particularmente, a los corruptos (...) se legitima con ella -por equiparación con las fuerzas defensivas del país- a las bandas terroristas-marxistas (...) Ambos cometieron sus propios excesos, ambas fueron igualmente injustas y arbitrarias y, por consiguiente, ¡ambas deben ser “PERDONADAS” por igual!!! (*Cabildo*, 09/1983: 13, 16)

Destacamos aquí estos efectos de reconocimiento, desde actores posicionados en grupos diferentes e incluso enfrentados en el espectro político-religioso del país, porque permiten poner en duda interpretaciones posteriores –todas producidas después de los Juicios a las Juntas- que atribuían a la condición del *perdón*, dentro de la demanda de

---

<sup>16</sup> Impulsada por el entonces ministro del interior Esteban Righi, aprobada por unanimidad por ambas cámaras, era identificada en el interdiscurso de la época como la amnistía a los Montoneros. Es ilustrativa, al respecto, la entrevista dada por el propio Righi a la revista *Somos* en 1984, en la cual el periodista lo llama “el ministro del interior de montoneros”, afirmando que “se lo acusa de ser el principal impulsor de la amnistía para los subversivos que estaban en la cárcel (...) a usted se lo acusa de ser uno de los mayores responsables de la tragedia de Ezeiza”, etc. “No fui el Ministro del Interior de Montoneros”, *Somos*, 1984. Tomada de: <http://www.magicasruinas.com.ar/revistero/argentina/esteban-righi-ministro-interior-montoneros.htm>.

*reconciliación*, una identidad con *ley de amnistía*. Este tipo de efecto comienza a ser plausible, en términos discursivos, a partir de 1983. Pero, en 1981, no encontramos enunciada en los discursos de la opinión pública siquiera la posibilidad de que las Fuerzas Armadas fueran sometidas a juicio. En cualquier caso, la construcción estructuralmente ambigua de la demanda de *reconciliación* dio lugar a que ambas interpretaciones se identificaran como *la* interpretación legítima del discurso episcopal.

El acontecimiento discursivo que puso en cuestión el aspecto político y jurídico de la reconciliación y el perdón fue la publicación del *Documento final de la junta militar sobre la lucha contra el terrorismo y la subversión* el 28 de abril de 1983 y los persistentes rumores de una “ley de Autoamnistía”, que luego se concretarían en la ley 23.924, “de Pacificación Nacional”, del 27 de septiembre de 1983<sup>17</sup> -derogada por el Congreso, elegido democráticamente, en diciembre de ese mismo año.

De este modo, los efectos que recogemos en este apartado se hacen eco de la demanda de reconciliación en relación explícita a, por una parte, la posibilidad cierta de juzgamiento a las Fuerzas Armadas, como parte del discurso de campaña de R. Alfonsín; por otra, con el *Documento Final* de la Junta y, de manera más amplia, con los rumores de la ley de amnistía.

### 3.2.1. El *Documento Final*

El *Documento final* (DF) ya se había hecho cargo de algunas de las demandas formuladas por el grupo de la TP en ICN, como la denuncia a la DSN (cfr. Capítulo 8, 3.4), la cual impugna implícitamente, y se apropia del concepto de *reconciliación* en los siguientes términos:

Quienes han reconocido su error, y han purgado sus culpas, merecen ayuda. La sociedad argentina, en su generosidad, está dispuesta a recuperarlos en su seno. La reconciliación es el comienzo difícil de una era de madurez y de responsabilidad asumidas con realismo por todos. Las cicatrices son memoria dolorosa, pero también cimiento de una democracia fuerte, de un pueblo unido y libre. Un pueblo que aprendió que la subversión y el terrorismo son la muerte inexorable de la libertad. (“Informe sobre la lucha antisubversiva”, *La Prensa*, 29/4/83)

Señalamos algunos elementos que serán relevantes luego para establecer los términos de la comparación. En primer lugar, el DF coloca al locutor militar fuera del

---

<sup>17</sup> Erróneamente datada, en gran parte de la bibliografía web, el día 23 de marzo.



proceso de *reconciliación*. Interpretándolo a partir del modelo del sacramento, sólo quienes participaron de “la subversión y el terrorismo” han cometido “el error” –es decir, la violencia política- y son ellos quienes, en consecuencia, deben “purgar sus culpas”, todos estos pasos necesarios para la *reconciliación* sacramental política.

En segundo lugar, genera el mismo efecto de preconstruido que hemos examinado anteriormente al emplear el artículo definido que presupone la existencia de un contenido compartido por los interlocutores. En este sentido, aunque no la ubica como condición, la *libertad* es utilizada para designar la propiedad del pueblo que es coartada –como *muerte inexorable de la libertad*- por “la subversión y el terrorismo”. Esto no se corresponde con la definición positiva que se lleva a cabo en ICN, donde la libertad equivalía, al menos parcialmente, al “pleno ejercicio de los derechos ciudadanos” (ICN 36). De manera más clara aún en los primeros borradores, el sector de la TP ubicaba al gobierno militar como agente que impedía la libertad del pueblo, mientras que el DF señala que éste es el terrorismo<sup>18</sup>.

### 3.2.2. Algunos actores políticos partidarios

Al día siguiente, Raúl Alfonsín difundió un texto que, bajo el título “No es la palabra final”, deslegitimaba el pronunciamiento castrense a la vez que anunciaba medidas futuras que habría de emprender, que luego formarían parte de su plataforma eleccionaria, incluyendo la actuación de la justicia penal para juzgar la represión ilegal. Allí, ya en la búsqueda de aliados estratégicos, afirma que:

El consenso invocado [por el gobierno militar] estuvo lejos de ser general (...) son bien conocidas las declaraciones de la Iglesia y de otras instituciones representativas en igual sentido (...) Finalmente, es necesario señalar que la reconciliación que se pretende no puede apoyarse en un documento como el analizado, donde no se advierte un genuino propósito de enmienda sino una velada amenaza de reiterar las actitudes del pasado, desatendiendo incluso los recientes requerimientos del Episcopado (“No es la palabra final”, *La Prensa*, 29/4/83)

En primer lugar, la invocación de la Iglesia como prueba de la inexistencia de un consenso general acerca de la legitimidad de ejercicio de la Junta indica la construcción

---

<sup>18</sup> Algo semejante sucede con el sintagma “derechos humanos”, cuya restricción –y, bajo la forma de una negación polémica, su supresión- es puesta en los borradores como responsabilidad del gobierno militar, mientras que el DF ubica en rol de agente a los grupos armados: “El ejercicio de los derechos humanos quedó a merced de la violencia selectiva o indiscriminada puesta por el accionar de los grupos terroristas”.

de un *linaje* y, más aún, de un conjunto de “instituciones representativas” que comparten una misma posición con el locutor, en un juego típicamente político de mutua legitimación, donde Alfonsín se respalda en la Iglesia para criticar el documento militar y fundamentar su demanda de juicio penal, a la vez que le asegura un rol de denunciante de la represión ilegal que sería luego sostenido por otros actores.

En segundo lugar, al igual que el DF, Alfonsín también interpreta la *reconciliación* desde el modelo del sacramento pero actualiza referencialmente el enunciado abstracto ubicando al gobierno militar como agente del “pecado”. De este modo, en relación al problema específico de la reconciliación, la impugnación que lleva a cabo el DF es, precisamente, teológico-política. ¿Por qué el DF no es legítimo? Porque no permite la reconciliación propuesta por el episcopado.

Antonio Cafiero, desde el peronismo, llevaba a cabo el mismo tipo de descalificación político-religiosa del DF basado precisamente en el discurso del episcopado y la propuesta de *reconciliación*:

Este proyecto de ley es intrínsecamente ineficaz para alcanzar los fines buscados, es decir, la pacificación nacional. La pacificación de los argentinos, reclama, como componente previo, la asunción de las culpas y el propósito de enmienda de aquellos que son convocados a la reconciliación. La pacificación reclama - fundamentalmente del sector que más tiene que aportar: las fuerzas armadas- la admisión de los hechos producidos durante la represión, el repudio a la metodología perversa que se empleó y el rechazo de la doctrina que los inspiró. Esto es algo que fue dicho con palabras muy sentidas por el Episcopado argentino cuando reclamó, precisamente, la reconciliación nacional del conjunto de los argentinos (*apud* Lozada 1998)

Es interesante señalar en ambos textos que no hay referencia a las condiciones que son presentadas en ICN como parte del significado del término. Esto es lo contrario de lo que sucede con la declaración del entonces secretario general del Partido Demócrata Cristiano, Martín Dip, quien dijo:

Ese documento no se encuadra en el marco que la Iglesia Católica ha ofrecido para hacer posible la reconciliación, que justamente ha de estar basada en la verdad, la justicia y el perdón (“Aislamiento político del país”, *La Prensa*, 29/4/83)

De este modo, la deslegitimación del DF se basa, al igual que en el caso de Alfonsín, en motivos teológico-políticos, pero en este caso no recurre al modelo del sacramento sino que, como en 1981, simplemente enuncia tres de las condiciones

negativas enumeradas en ICN. La oposición *tout court* entre el Documento Final y la reconciliación, aún cuando no ofrezca una definición positiva de esta última, señala que el primero no permite ni la verdad, ni la justicia ni el perdón, términos que son empleados también sin ser definidos. Esta declaración, evidentemente basada sólo en la *Consideración final*, omite la *libertad*.

### 3.2.3. La Comisión Ejecutiva de la CEA

La Comisión Ejecutiva del Episcopado publicó, el día 6 de mayo, una declaración acerca del DF que no fue recogida en el volumen de los documentos completos del episcopado<sup>19</sup>. La misma fue firmada por los obispos Aramburu (Presidente), Primatesta y López y en ella es posible encontrar una mayor explicitación de enunciados generales que, enunciativamente anclados en los primeros borradores, fueron abstraídos en el proceso redaccional. Tal es el caso de:

Sin detenernos en el examen reiterado de la gravísima situación creada por la subversión (...) y la necesaria defensa (...) debemos lamentar que ésta no siempre se ajustara “a elementales criterios éticos individuales o sociales” (Iglesia y comunidad nacional, 133)

El texto fuente decía:

los responsables de la autoridad no pueden justificar, en virtud del estado de excepción, un proceder que no se ajustara a elementales criterios éticos, individuales o sociales. (ICN 133)

La ambigüedad formal del presente del indicativo en “no pueden justificar” y del imperfecto del subjuntivo en “ajustara” permite una interpretación abstracta e hipotética en ICN que es actualizada enunciativamente por el texto de la Comisión Ejecutiva asignándole al indefinido un valor de pretérito, siendo éste el motivo por el cual no se incluye el verbo –formalmente idéntico, pero con una dimensión temporal diferente– dentro de la cita directa. De este modo, y en un contexto en el cual el mismo papa Juan Pablo II había hecho una referencia condenatoria a las violaciones a los DDHH perpetradas en la Argentina, aludiendo al Documento Final<sup>20</sup>, los tres obispos toman distancia con respecto a la defensa del gobierno militar de su accionar represivo.

<sup>19</sup> A esta política editorial (que hemos analizado en Bonnin 2005) se debe el hecho de que las pocas investigaciones sobre el tema afirman erróneamente que el episcopado no dijo nada al respecto.

<sup>20</sup> Poco después de la difusión del DF, en una la siguiente audiencia pública que Juan Pablo II daba todos los miércoles, declaró que “las esperanzas de los familiares de los desaparecidos han sido destrozadas” en alusión a la afirmación hecha en el texto castrense según la cual todos los desaparecidos debían darse por muertos (cfr. “Se solidariza el papa con el dolor de las familias”, *La Prensa*, 5/5/83).

Sin embargo, como todo texto colectivo, en él es posible rastrear también conflictos latentes que, a pesar de los procedimientos empleados para crear una representación homogénea del episcopado, luego se harían públicos a través de las declaraciones individuales de diferentes obispos. Así, leemos:

El Documento de la Junta Militar tiene aspectos positivos que pueden constituir un paso en el camino para la reconciliación, pero es insuficiente (*La Prensa*, 6/5/83)

Desde el punto de vista de los procedimientos de negociación de enunciadores en el discurso colectivo, el conector contraargumentativo “pero” opone dos orientaciones argumentativas, sostenidas cada una por un enunciador. La conclusión de la primera es explícita y se encuentra atenuada por el empleo de un verbo modal. La segunda, en cambio, es aquella con la que se identifica el locutor del enunciado, y también da lugar a una atenuación por el sentido gradual del adjetivo *insuficiente*. De esta manera, allí donde sería más adecuado el empleo de un conector concesivo, la presencia de un adversativo permite señalar un conflicto entre los sujetos participantes del proceso de producción.

Si analizamos los aspectos que son considerados “positivos” para la reconciliación, nos encontramos con ecos polémicos de otras voces que van desde la declaración de Alfonsín hasta las demandas rechazadas de la TP formuladas en el proceso redaccional.

Asimismo, la aspiración de las Fuerzas Armadas “a que esta dolorosa experiencia ilumine a nuestro pueblo, para que todos podamos hallar los instrumentos compatibles con la ética y con el espíritu democrático de nuestras instituciones...”, lo cual implica un propósito de usar en adelante instrumentos tan lícitos como los fines que se proponen

En la reformulación explicativa ofrecida por el episcopado se atribuye al gobierno militar una *intención* (“propósito”) confundiendo dos niveles enunciativos, puesto que el DF atribuye la acción futura a *nuestro pueblo*, con el cual se identifica mediante el nosotros inclusivo. La acción que las Fuerzas Armadas se reservan es otra, precisamente la que Alfonsín conceptualizaba como “una amenaza velada”, es decir,

Que las Fuerzas Armadas actuaron y lo harán toda vez que sea necesario en cumplimiento de un mandato emergente del Gobierno Nacional (DF en *La Prensa*, 29/4/83)

El lexema *propósito*, utilizado para designar esa intención de actuar lícitamente en el futuro, evoca también el “propósito de enmienda”, término especializado del lenguaje sacramental como una de las condiciones de la reconciliación y empleado por Alfonsín para señalar, precisamente, su ausencia en el documento de la Junta.

El último “aspecto positivo” señalado en el documento de la Comisión Ejecutiva es:

La afirmación “se cometieron errores que, como sucede en todo conflicto bélico, pudieron traspasar a veces, los límites del respeto a los derechos fundamentales y que quedan sujetos al juicio de Dios en cada conciencia y a la comprensión de los hombres” y ello importa en el creyente una apelación y sometimiento al juicio ineludible de Dios

De la glosa ofrecida por el episcopado destacamos, en primer lugar, la falta de referencia al lexema *errores*, utilizado para designar las violaciones a los derechos humanos perpetradas por la dictadura. La concepción de dichas violaciones como *errores*, *excesos* o, por el contrario, *sistema injusto*, *violaciones sistemáticas* divide los locutores episcopales. Esta tensión, como veremos a continuación, se encuentra presente en el mismo documento de la Conferencia Ejecutiva, aunque no se presente en este párrafo. En segundo lugar, el comentario realizado califica de “positiva” la “apelación y sometimiento al juicio ineludible de Dios”, puesto que de este modo reafirma su posición como locutor autorizado en el campo religioso.

Sin embargo, el siguiente párrafo utiliza un conector contraargumentativo para impugnar la apelación a “la comprensión de los hombres”, oponiendo el DF al modelo sacramental de la *reconciliación*.

La glosa episcopal se detiene en el juicio de Dios y, cuando se refiere a los hombres, abre un nuevo párrafo en el que, mediante un conector contraargumentativo, opone la reconciliación en su modelo del sacramento:

7) Pero, precisamente porque también es necesaria ‘la comprensión’ de parte de la comunidad, se requiere el reconocimiento de los yerros, su detestación y la búsqueda de caminos posibles de reparación.

8) Ello es exigido no solamente por los excesos cometidos, atropellos a la dignidad humana, inclusive con muerte de inocentes, y métodos injustos, sino también y con mayor razón, si se induce a la adopción práctica de un sistema éticamente condenado.

9) Es lamentable la falta en el documento de una referencia a la búsqueda de soluciones que respeten los derechos de los niños desaparecidos, los cuales queremos creer que viven y han sido entregados en adopción.

10) Todo ello demuestra, dolorosamente, la insuficiencia del documento, que requiere una mayor explicación.

11) (...) Todo reino en sí mismo dividido perecerá, dice la Sagrada Escritura (...) Para evitarlo, pedimos a los fieles católicos y proponemos cordial y fervorosamente a todos los argentinos, la búsqueda de sendas de reconciliación en la justicia y la capacidad de reparación y de perdón

El párrafo 7 es propuesto polémicamente con respecto al DF, desconociendo la interpretación militar del modelo del sacramento y ubicando –de manera mitigada mediante el uso del impersonal- a las FFAA como agentes que aún no han llevado a cabo las acciones prescriptas. De este modo, refuerza la posición del enunciador que, más arriba, contra-argumentaba que el Documento Final no era coherente con la propuesta episcopal de reconciliación.

En el siguiente párrafo se introduce una nueva tensión entre los “excesos”, por una parte, y “la introducción práctica de un sistema éticamente condenado”, ambos términos aceptados como existentes y como motivos que exigen la adopción, por parte de las FFAA, de la conducta prescripta anteriormente. Esta tensión dará lugar a que diferentes obispos, de manera individual, adopten uno u otro término para designar las violaciones a los derechos humanos.

Finalmente, la introducción del caso de los *niños desaparecidos* es significativa, al menos por dos motivos. En primer lugar, porque acepta la explicación dada por el DF según la cual los *desaparecidos* tienen el estatus legal de *fallecidos* (tanto en enfrentamientos como por las propias organizaciones guerrilleras) cuando no se encuentran en el extranjero o incluso en el país. Por este motivo, la explicación “de los cuales queremos creer que viven” implica la aceptación de que los *desaparecidos* han muerto. En segundo lugar, esta afirmación implica una legitimación *avant la lettre* de la apropiación de bebés durante la dictadura.

¿Por qué los obispos juzgan insuficiente el DF, entonces? Porque éste es juzgado verdadero pero incompleto. Esto lleva a no satisfacer las únicas condiciones enunciadas para la reconciliación: la justicia y el perdón. Es importante, entonces, que aquí obvien –quizás por considerarlas satisfechas- dos condiciones más: la *libertad* y la *verdad*. Como veremos a continuación, algunos obispos negaban, precisamente, que el DF respondiera a ellas.

#### **3.2.4. La Comisión Nacional de Justicia y Paz**

El día anterior a la publicación del documento de la Comisión Ejecutiva, el 5 de mayo, la Comisión Nacional “Justicia y Paz” difundió por los medios gráficos su propia

evaluación del Documento Final. Creada en mayo de 1981, como parte de las decisiones tomadas en la trascendente Asamblea Plenaria en la que se discutió ICN, la Comisión dio una posición orgánica a laicos que, hasta ese entonces, se vinculaban de manera indirecta con el episcopado. Presidida por el abogado y esporádico periodista Franklin M. Obarrio, su secretario era Ignacio Palacios Videla. Ambos poseían trayectorias semejantes, si bien el primero abandonó la Democracia Cristiana en el momento en que ésta se dividía e institucionalizaba un canal hacia el peronismo. A diferencia de Palacios Videla, Obarrio ejercía la abogacía y poseía militancia intra-eclesiástica, como presidente del Movimiento Familiar Cristiano<sup>21</sup>, rol que abandonó en 1973 frente a la intervención del Movimiento por parte del episcopado. La Comisión estuvo a cargo del *Seminario de Laicos* organizado en 1981 por encargo de la CEA para el análisis de ICN, bajo la coordinación de Lucio Gera y en el espacio del Instituto de Cultura Religiosa Superior, donde Gera enseñaba y Palacios Videla dirigía el Servicio de Orientación e Información (SEDOI). En suma, “Justicia y Paz” representaba en buena medida las redes del catolicismo posconciliar que formularon las demandas al episcopado en los borradores de ICN, y por este motivo actualizan algunas redes de sentido “cortadas” en el proceso de publicación, como veremos en este análisis.

En efecto, el documento publicado el 5 de mayo actualiza una serie de abstracciones e incluso de omisiones presentes en el documento y otros posteriores, calificando de “violencia homicida” la acción represiva de las FFAA “como medio de justificación para alcanzar unos fines determinados, por deseables que estos fueran”. Al igual que en ICN, pone en pie de igualdad la violencia de los grupos guerrilleros y la de las FFAA, anticipando la teoría de los dos demonios:

Hubiéramos querido ver descalificado, no sólo el horror desatado por la guerrilla, sino también la represión ilegal a la que la misma dio lugar (“Nos preocupa un futuro de paz que es difícil avizorar”, *La Prensa*, 5/5/83)

El texto del documento se encuentra organizado alrededor de las condiciones necesarias para la reconciliación y de su falta de cumplimiento en el DF. De este modo, primero señala

Su contenido no cumple con la exigencia de verdad (...) La verdad es la primera y esencial condición para la reconciliación (...) Por lo tanto, estando ausente la verdad, tampoco será posible “descubrir el verdadero sentido de la justicia como base indispensable de toda convivencia” (Asamblea Plenaria, abril 1983)

---

<sup>21</sup> Donde participaba, entre otros, Emilio F. Mignone.

De este modo, la jerarquización de la verdad sobre la justicia<sup>22</sup> -en tanto que condición necesaria- coloca inmediatamente al DF fuera del campo de la reconciliación, por ser falso.

Comparado con otros efectos de reconocimiento, este documento presenta rasgos que lo acercan más al discurso de Alfonsín que al de la Comisión Ejecutiva de la CEA. Al mismo tiempo, tiene algunos elementos propios que derivan explícitamente de la red político-religiosa de la TP.

Los primeros son dos. En primer lugar, la lectura del DF como *amenaza* y su reverso, es decir, ver a las FFAA como sujetos que no emprenden los procedimientos sacramentales de la reconciliación:

Las FFAA, en lugar de adoptar “una conducta totalmente nueva”, como recomendaban los obispos argentinos, declaran que se aprestan a actuar de la misma manera “toda vez que sea necesario... aprovechando toda la experiencia recogida en esta circunstancia dolorosa de la vida nacional (*idem*)

En segundo lugar, la posibilidad abierta por el documento –rumoreada ya entonces en la prensa escrita- de sancionar una “ley de (auto)amnistía” es rechazada. Alfonsín había declarado, algunos días antes:

Será la justicia, y no los interesados, la que decida qué conductas pueden juzgarse razonablemente actos de servicio (...) Será la Justicia, y no los interesados, la que decida quiénes tienen derecho a invocar la obediencia debida, el error o la coacción como forma de justificación o excusa (“No es la palabra final”, *La Prensa*, 29/4/83)

“Justicia y Paz”, por su parte, evoca las instituciones democráticas al declarar que

Nos preocupa de manera especial el anuncio de una posible ley de amnistía, que se agregará como una injusticia más a tantas injusticias, ya que sería una forma de imponer olvidos. Solamente el Congreso Nacional podrá asumir tamaña responsabilidad, luego de un amplio debate y una severa confrontación testimonial (“Nos preocupa un futuro...”)

De este modo, la utilización del término técnico “confrontación testimonial” (sinónimo de *careo*) introduce, en consonancia con Alfonsín, la necesidad de intervención del poder judicial, a la vez que niega la capacidad legislativa del gobierno militar, oponiéndole el Congreso Nacional.

---

<sup>22</sup> Jerarquización que ha atravesado toda la discursividad respecto de las violaciones a los DDHH hasta el presente, como lo señalan los *Juicios de la Verdad*, entre otras designaciones.



Finalmente, el documento se detiene en las dos últimas condiciones de la reconciliación, también vinculadas y jerarquizadas entre sí, introduciendo el debate acerca de las complejas relaciones entre *amnistía* y *perdón*, que ocuparán gran parte de los debates acerca de las formas concretas de la reconciliación:

Arrepintámonos sinceramente de todo acto, conducta u omisión que nos haya dividido. Hagámoslo serenamente, porque el arrepentimiento no borra la historia, pero ya que sólo el perdón borra la culpa, sepamos también perdonarnos recíprocamente. El perdón que reclamamos como actitud última de reconciliación, debe ser un acto libre que brote del corazón de cada argentino (*idem*)

Canónicamente, el sacramento de la reconciliación borra la culpa pero no la pena (cfr. *Criterio, ut supra*). Notemos que, al explicitar esta distinción, el documento de Justicia y Paz deja abierta implícitamente la necesidad de una pena que, como señalara anteriormente, será jurídica. Del mismo modo, la libertad es ubicada como condición necesaria para el perdón de la culpa.

Este texto, firmado por uno de los participantes del proceso de redacción de ICN, es el único en reconocimiento que recoge y explicita las cuatro condiciones de la reconciliación tal como fueran enumeradas en los borradores y, luego, en el texto publicado. Pero, a diferencia de éstos, los define afirmativamente, en términos político-jurídicos.

### **3.2.5. Antonio Quarracino y la *Ley de olvido***

Las declaraciones de A. Quarracino son extraordinarias desde todo punto de vista. En el año 1983 era Presidente del CELAM, cargo que ocuparía hasta 1987. Furiosamente anticomunista, cercano a las jerarquías militares (cfr. Mignone 1986), de su temprano apoyo al Movimiento de Sacerdotes Para el Tercer Mundo (cuyo primer manifiesto firmó como adherente) pasó a su condena sin matices (Quarracino 1992: 37 y ss.). Es además conocida su vinculación con la CGT de Herminio Iglesias y el menemismo, al cual apoyó incondicionalmente desde su posición de Arzobispo de Buenos Aires y Cardenal Primado de la Argentina desde 1990 y presidente de la Conferencia Episcopal Argentina entre 1991 y 1996.

El poder –acumulado y por acumular– de Quarracino parece haber sido la justificación que le permitió proponer, durante el año 1983, textualmente, una *ley de olvido*.

Sus declaraciones de la época parecen inexplicables, puesto que no sólo contradice a los demás obispos, sino incluso a los textos negociados colectivamente, como ICN, que decía:

No es confiando en que el tiempo trae el olvido y el remedio de los males como podemos pensar y realizar ya el destino y el futuro de nuestra patria (ICN 33)

El de Quarracino es un caso semánticamente extremo de reformulación que viola, de manera casi explícita, el *umbral de distorsión admitido* (Fuchs 1994) por el texto fuente.

El lunes 2 de mayo, según *Clarín*, Quarracino habría declarado a una radioemisora (que el diario no nombra) que el Documento Final “fue elaborado con cuidado (...) es valiente y está bien hecho”. El jueves 5, desmintió parcialmente esas declaraciones afirmando que

Son absolutamente inexactas y totalmente infundadas (...) fueron tomadas de algo que yo dije en diciembre y que repetí en marzo, que creía de gran utilidad la estructuración de una ley de olvido (“Negativa de Monseñor Quarracino”, *La Prensa*, 5/5/83)

Si buscamos los antecedentes de dicha propuesta, encontramos que el 3 de abril de ese año Quarracino había realizado una extensa declaración a la agencia Noticias Argentinas en la cual daba su propia versión de la propuesta de *reconciliación*.

A diferencia del resto de los textos analizados, incluido el de la Comisión Ejecutiva de la CEA, en su declaración no menciona para nada –ni siquiera bajo el paradigma de los “errores”- la acción represiva de las FFAA, sino que solamente se refiere a la guerrilla como trabas para la reconciliación. Esta última es caracterizada abstractamente a partir de sus efectos, en una forma que coincide con el proceso de abstracción elaborado en el texto publicado en *Nuestra historia* y, también, la interpretación de *Somos*:

La reconciliación debe propiciar acuerdos entre todos, en torno a los grandes temas y grandes planes que tengan en cuenta el bien de los habitantes del país (“Monseñor Quarracino teme que ciertos temas ocasionen un envenenamiento”, *La Prensa*, 3/4/83)

La base para estos “acuerdos” es, precisamente, el olvido:

La sociedad argentina debe decirse a sí misma: de alguna manera y otra [sic] todos somos culpables (...) Yo entiendo que es preferible hablar de ley de olvido antes que de ley de amnistía, porque la amnistía tiene un frío contenido jurídico, en cambio el olvido tiene un sentido más hondo, más humano, más profundo (...)

Juzgo conveniente hacer una estructuración jurídica (...) que evite el envenenamiento por el odio, la venganza, la injusticia en la sociedad argentina actual y del futuro. A eso llevaría el deseo de solucionar todo únicamente por tribunales de justicia. Yo creo que ese método llevaría a ese envenenamiento de las relaciones humanas en el país (...) Creo que los valores evangélicos del perdón, el olvido, la justicia y la verdad son aspectos que no se pueden dejar de lado (*ídem*)

La primera frase citada remite a una concepción de la reconciliación que fue paratextualmente rechazada en el segundo borrador del documento, en el cual se leía:

Esta división, este desencuentro de los argentinos se debe a una falta de reconciliación que por un lado no xxx [tachado: "nos"] permite el reconocimiento de los xxxxxxx [tachado "propios"] errores de parte de quienes los cometieron, ni el deseo de perdón por parte de los damnificados. (B2 A3 F10)

La primera redacción de este pasaje adoptaba la "colectivización de la culpa" por medio de la cual la violencia fue consecuencia de toda la sociedad argentina, de manera tal que la responsabilidad de los actores políticos e institucionales que participaron de los diferentes procesos del país se diluye en el nosotros inclusivo de los argentinos. Sin embargo, el redactor rectifica esta primera versión, estableciendo responsabilidades diferenciadas que, finalmente, fueron omitidas en el texto publicado. La declaración de Quarracino, entonces, es una prueba del carácter políticamente motivado de dicha variación en el proceso redaccional, además de indicar dimensiones de conflicto con las demandas de la TP.

En segundo lugar, el obispo ofrece una recategorización de "Ley de amnistía", que circulaba en la opinión pública contemporánea bajo el género del rumor, como "Ley de olvido", dándole entonces una fundamentación teológica, puesto que incluye al *olvido* como un "valor evangélico" (sin antecedentes, por otra parte, en la tradición discursiva de la CEA).

El motivo ofrecido para ello evoca un pasaje de *Iglesia y comunidad nacional* y lo actualiza enunciativamente, lo cual tiene consecuencias referenciales en términos del tipo de acción que se intenta promover:

#### **ICN 203**

Sin embargo, la experiencia demuestra que evite el envenenamiento por el que otras fuerzas negativas, como el odio, la venganza, la injusticia en la rencor, el odio, la revancha e incluso la sociedad argentina actual y del futuro. crueldad, han tomado la delantera a la A eso llevaría el deseo de solucionar justicia. Más aún, que, en nombre de la todo únicamente por tribunales de

#### **Quarracino**

misma justicia, se ha pecado contra ella justicia.

El pasaje de ICN se refiere a las acciones del pasado, cuyos agentes no son recuperables en el texto publicado y que, en la red de la TP, se identificaba con los gobiernos *de facto*, los “vencedores de hoy”. De esta manera, implícitamente, acusa a dichos gobiernos de haber sido rencorosos y crueles, lo cual los convirtió en injustos. El texto de Quarracino, en cambio, propone evitar la acción de los tribunales de justicia porque eso acarrearía –en el futuro- situaciones –no existentes en el presente de la enunciación- de odio, venganza, etc.

De esta manera, en 1981, la injusticia consistía en el tratamiento cruel a las organizaciones armadas por parte de “los vencedores de hoy”. En 1983, cuando ya se preveía el llamado a elecciones y algunos grupos –entre ellos el propio Alfonsín, como hemos visto- anunciaban su intención de juzgar a los militares por las violaciones a los DDHH, la injusticia era, precisa y paradójicamente, la intervención del poder judicial. La interpretación de esta intervención, legítima y democrática, como un acto de odio o de venganza por parte de “la subversión”, etc. se difundiría por diversos grupos del catolicismo, como lo demuestran las declaraciones del obispo Plaza en 1985 que ya hemos citado (*supra* 2.2.3.3).

El último de estos procedimientos, en buena medida, *inversores* de ICN –y, claramente, de las demandas de la TP- se encuentra en la enumeración de los “valores evangélicos (...) que no se pueden dejar de lado”, otra recomendación negativa que puede interpretarse –tanto por proximidad textual como por su semejanza formal- como un desplazamiento de las demandas negativas enumeradas en ICN como condiciones necesarias para la reconciliación. En otros términos, nos permiten recuperar la variación conceptual en este uso del término, al enumerar como sus contenidos: “el perdón, el olvido, la justicia y la verdad”.

¿Qué significa “el perdón” en el texto de Quarracino? A diferencia del modelo sacramental *stricto sensu* de la reconciliación, que ya hemos reseñado, en este caso significaría el borramiento de la culpa, mientras que el olvido sería el borramiento de la pena. Puesto que esto es contradictorio tanto con la forma teológica del sacramento como con el texto episcopal, el obispo no evoca para nada el modelo del sacramento.

Esta adición es reveladora para el análisis del término “perdón” en el discurso episcopal puesto que, para nosotros, indica que no se lo puede identificar con “olvido” o

“amnistía”. Precisamente un obispo que defendía una ley en tal sentido realiza una distinción terminológica porque los considera términos diferentes. Como en casos anteriores, el “perdón” sacramental borra la culpa, pero no la pena.

¿Qué significa la justicia? Sin ser definida, parece incluso encontrarse en oposición al poder judicial; más aún, el “instrumento jurídico” que sería la “ley de perdón”, el “manto de olvido” propuesto subordinaría la justicia al olvido.

La verdad, por último, no recibe ningún tipo de caracterización, sino que pareciera ser enunciada sólo para evocar un interdiscurso legítimo. En el mejor de los casos, por “verdad” pareciera entenderse la colectivización de la responsabilidad por la emergencia de los grupos armados, como lo indican las siguientes preguntas retóricas que se interrogan por “las verdaderas responsabilidades” de la violencia, todas ellas atribuidas a los grupos armados:

¿Quién tendrá en cuenta a los responsables intelectuales o morales de la huida a la clandestinidad de los guerrilleros y en definitiva- a los responsables de la muerte de tanta gente joven? ¿Quién se haría cargo de algunos educadores y padres que de alguna manera encaminaron con sus lecciones y sus ejemplos a los jóvenes a una violencia inaceptable? (*idem*)

### 3.2.6. Los obispos Hesayne y De Nevares

Con respecto al caso específico del DF, el obispo M. E. Hesayne dirige una carta pública a Jorge R. Videla, visto como la cabeza de la dictadura militar, aunque fuera Bignone el presidente *de facto*. La carta apela a todos los recursos del discurso polémico, partiendo por la explícita intención no sólo de polemizar, sino de deslegitimar la posición religiosa adoptada por el interlocutor:

Mi preocupación está fundada en la necesidad de desautorizarlo ante mi feligresía, porque presentándose Ud. como cristiano, confunde a la grey que la Iglesia me ha confiado (“Han violado los templos vivos de Dios”, *Cartas por la Vida*, Nueva Tierra, Buenos Aires, 1993: 59; también en “Así califica monseñor Hesayne al documento, en una carta a Videla”, *La Prensa*, 6/5/83)

Además de cuestionar la posición religiosa, también le niega una posición de locutor eclesiástico a Videla, puesto que

Ud. recomienda leer el informe de las Fuerzas Armadas “en el marco” de la Declaración del Episcopado argentino (...) Nuestra Declaración hace un llamado a la reconciliación que implica: “El reconocimiento de los propios yerros en toda su gravedad, la detestación de los mismos, el propósito firme de no cometerlos más, la reparación del mal causado y la adopción de una conducta totalmente nueva”. En este marco, de ninguna manera se encuadra el documento de las Fuerzas Armadas, porque visto desde allí es falso, inmoral e hipócrita.

Es falso, porque no dice toda la verdad posible. ¿Acaso Ud. no conoce, como nosotros, que las Fuerzas Armadas han violado sistemáticamente los elementales derechos del hombre (...) Es inmoral, porque se basa en el principio de que el fin justifica los medios; doctrina siempre rechazada por la Iglesia (...) Es hipócrita, porque usando el lenguaje cristiano del amor, la fe, la reconciliación, la comprensión, la piedad y el perdón, lo vacía de contenido (*idem*: 40)

La impugnación al discurso militar se produce fundamentalmente en el nivel terminológico, al acusarlo de “vaciar de contenido” al “lenguaje cristiano”. En cuanto a las condiciones de la reconciliación, en esta carta sólo explota la *verdad* –la ausencia de la misma en el DF, y *no ubica al perdón dentro de su esquema de contenido*.

Poco tiempo más adelante, volverá sobre el problema de la justicia, precisamente sobre la propuesta de ley de amnistía que ya se denominaba, retomando peyorativamente la designación propuesta por Quarracino, *Ley de Olvido*:

La Iglesia comprometida con el hombre, creado a imagen de Dios y redimido por la sangre de Jesús, no puede ni remotamente plantearse una ley del olvido que rebaja la dignidad del hombre, negocia con la injusticia, el engaño y la mentira (“No a la ‘Ley de Olvido’”, *Ibid.*, 63)

Sobre este problema de la relación entre *perdón*, *olvido* y *justicia* afirmaba, en una entrevista ofrecida a la revista *Humor*, que

La reconciliación que nosotros predicamos, que es la palabra de Dios, no es un pacto, no es olvido, no es tampoco una justicia atenuada (...) Es, justamente, la actitud de Dios que viene hacia nosotros en Jesucristo (...) Pero a su vez, es una tarea del hombre, y esta tarea significa que se examine, que esté dispuesto a reconocer sus faltas, que esté dispuesto, en sincera búsqueda de la verdad, a convertirse a esa verdad, a reconocer sus equivocaciones y a corregirlas (...) ¿Qué significa hoy, concretamente, esa reparación? Primero, devolver los derechos a todos los ciudadanos, que todos seamos personas libres... Y lo que hemos dicho en *Iglesia y comunidad Nacional*, levantar el estado de sitio (*ibidem*, 85-86)

Aquí, el obispo introduce el problema del modelo sacramental, de la necesidad de la pena jurídica (“no es olvido, no es tampoco una justicia atenuada”) y de la libertad. Así, el término reconciliación es caracterizado conceptualmente por las condiciones de la verdad, la libertad y la justicia. Como en el caso de otros actores vinculados a los derechos humanos, el *perdón* no es empleado para no dar lugar a interpretaciones de la *reconciliación* que la convirtieran en una ley de amnistía.

El obispo Jaime De Nevares, por su parte, que luego sería miembro de la CONADEP y de los pocos obispos –incluido el propio Hesayne– que sería reconocido como interlocutor legítimo por las Madres de Plaza de Mayo, no utiliza el modelo sacramental de la reconciliación. ¿Por qué? Aunque no hay argumentos empíricos para sostenerlo, consideramos que el modelo sacramental corría el riesgo de dar una interpretación no política, o de alentar una traducción jurídica semejante a la de Quarracino. Por este motivo es que sus textos de reconocimiento del DF y la “Ley de Pacificación Nacional” no se apoyan en *En la hora actual del país*, sino en *Iglesia y comunidad nacional*, cuyas demandas negativas ofrecen un mayor margen de reformulación y cuya trascendencia política fue mucho mayor.

Presenta, como era de esperar, efectos semejantes y estrategias análogas a las empleadas por Hesayne en su carta, comenzando por afianzar su *ethos* en el rol de autoridad religiosa y eclesiástica “con el fin de orientar a nuestro pueblo”, orientación que luego sería una advertencia

como pastores y como argentinos, no podemos aconsejar a nuestro pueblo que acepte el contenido del documento militar, pues lo haría partícipe de todos estos crímenes (“Reflexiones acerca del documento de la junta militar”, *La verdad nos hará libres*, Nueva Tierra, buenos Aires, 1995: 128).

El texto se estructura sobre la yuxtaposición de citas, argumentando a partir de la oposición entre los locutores militares y episcopales. La oposición, sin embargo, no adquiere una forma argumentativa, sino que pareciera pretender que las citas “hablen por sí solas”. Así:

El documento militar dice en su introducción que “quiere ser un mensaje de fe y reconocimiento a la lucha por la libertad, por la justicia y por el derecho a la vida”.

Los Obispos, en *Iglesia y Comunidad Nacional*, nos dicen: “Se debe discernir entre la justificación de la lucha contra la guerrilla, y la de los métodos empleados en esa lucha” (Nº 33)

Nos dicen también: “No es confiando en que el tiempo trae el olvido y el remedio de los males, como podemos pensar y realizar ya el destino y el futuro de nuestra patria” (Nº 33)

Y finalmente expresan: “Porque se hace urgente la reconciliación argentina, queremos afirmar que ella se edifica sólo sobre la verdad, la justicia y la libertad, impregnadas en la misericordia y el amor” (Nº 34)

En el documento militar ni se dice la verdad ni se orienta a una justicia **verdadera**, por lo cual se nos hace imposible aceptar que “para luchar por el derecho a la vida” se haya sembrado de muertos el país con métodos que repugnan a todo ser civilizado, cuanto más a un cristiano (...)

Queremos para todos la reconciliación, pero como la pide la Iglesia, dentro de la verdad, la justicia y el amor fraterno (*ídem*; destacados en el original)

De esta manera, la violación de la máxima de pertinencia nos obliga a implicar las relaciones entre los dos repertorios de citas. La primera de ICN está motivada por la reiteración *lucha*, donde se impugna la presuposición según la cual la lucha tenía como objetivos “la libertad, la justicia y el derecho a la vida”. De esta manera coincide con la crítica a la relación medios-fines –presente, por ejemplo, en la carta de Hesayne- pero a partir de la actualización de ICN –cita que, como hemos visto, había sido ya destacada en la prensa escrita en el momento de publicación del documento.

En segundo lugar, la cita acerca del olvido participa del interdiscurso que atribuía a las FFAA la preparación de una ley de autoamnistía y, mediante la referencia precisamente al término *olvido*, pareciera evocar polémicamente las declaraciones de Quarracino que hemos analizado anteriormente. En esta hipótesis, resulta significativo que la polémica no se realice desde sus propias declaraciones a título personal<sup>23</sup> sino mediante la contraposición con la máxima autoridad magisterial del país, la CEA. Una segunda consecuencia de esta afirmación, es que ubica a Quarracino -de manera intertextual y sin menciones explícitas- en la misma posición de interlocutor polémico, de adversario, que a las Fuerzas Armadas.

Por último, la selección de las condiciones evocadas por De Nevares omite el *perdón*, que era, sin dudas, la condición más difícil de interpretar en términos políticos. De este modo, coincide con Hesayne en señalar que el DF no satisface las condiciones de *verdad* ni de *justicia*, pero no afirma nada respecto del perdón, con la compleja distinción entre “culpa” y “pena” que ya hemos reseñado y cuyo fundamento teológico podía llegar a mitigar el carácter político de su demanda.

Cuando, en septiembre de 1983, el gobierno militar sanciona la “Ley de Pacificación”, por la que dictaba una amnistía general para todos los participantes, tanto de la represión ilegal como de grupos armados desde la década de 1970, De Nevares vuelve a publicar un documento en el cual retoma y profundiza algunos de los efectos producidos por el DF, explicitando la oposición producida por yuxtaposición por medio de conectores y reformulaciones explicativas:

La ley está en abierta contradicción con lo expresado por los Obispos argentinos en *Iglesia y Comunidad Nacional*: “Pronunciamos la palabra reconciliación con

---

<sup>23</sup> Que es lo que había sucedido en el reportaje dado por Hesayne a *Humor*, donde decía “Si [Quarracino] entiende algo distinto a la reconciliación, no es lo que la Conferencia Episcopal, como tal, ha asumido” y luego, mitigando al agente por medio del impersonal, “Si por olvido se entiende disminuir, atenuar, minimizar la justicia, la búsqueda de la verdad, esa ley de olvido no es evangélica” (*Cartas por la vida*, “Un reportaje”, 85).



cierto temor de que no se le otorgue el significado que le corresponde (...) Para ser aceptable, viable y eficaz, la reconciliación ha de estar fundada en condiciones que le otorguen una base durable” (Nº199)

Esta primera cita es interrumpida en el momento en que ICN enumera las condiciones justicia, verdad y amor-perdón. Puesto que De Nevares omite sistemáticamente esta última, enumera a continuación las que en ICN se encontraban al comienzo y luego vuelve a introducir un fragmento de la *Consideración Final*:

“[la reconciliación] se edifica sólo sobre la verdad, la justicia y la libertad, impregnada en la misericordia y el amor” (Nº 34) “Sería una burla arrojar sobre la persistencia de la injusticia el manto de una falaz reconciliación” (Nº 201) “La teoría de la llamada ‘guerra sucia’ no puede suspender normas éticas fundamentales, que nos obligan a un mínimo respeto del hombre, incluido el enemigo” (Nº 135 b)

La descalificación de los militares se realiza explícitamente en el ámbito jurídico-penal, de manera que anticipa –como antes hicieran Alfonsín y la Comisión Justicia y Paz- el juicio legal, introduciendo la oposición entre justicia e impunidad que sería adoptada parcialmente en un documento episcopal de 1984 (cfr. *supra* 1.2):

4º Ha quedado evidenciado, por el reconocimiento de sus autores, que existieron realmente los crímenes de los cuales se los acusa: detenciones seguidas de desapariciones, utilización de ámbitos castrenses (cuarteles, etc.) para las detenciones en condiciones inhumanas, para horribles torturas y sádicas sevicias, para crueles muertes que no fueron sino viles asesinatos, saqueos de propiedades, etc.

5º Para ello les es necesaria la impunidad.

6º Pero a la República, a la Patria, le es indispensable la sanción, de acuerdo a sus leyes, de quienes organizaron, planificaron, ordenaron, ejecutaron, colaboraron, también con sus silencios, en esos crímenes (...)

7º Esta ley no servirá a la reconciliación ni a la pacificación (...)

que la intercesión de María, Virgen de Luján, Madre nuestra, nos obtenga la verdadera pacificación en la justicia, la verdad, la libertad y el amor que nuestro buen y sufrido pueblo merece.

El problema del perdón no se plantea en estos textos porque se encuentran en el terreno exclusivamente jurídico: de Nevares era abogado antes de ingresar al seminario y participó fundamentalmente de movimientos de DDHH no confesionales (la APDH) además de en la CONADEP.

Argumentativamente, *Ley de pacificación* es equivalente a *impunidad* y ambos términos se oponen a *reconciliación*, que funciona como equivalente de *verdadera pacificación*. De este modo, encuentran sentido positivo las demandas negativas

enumeradas en ICN y se organizan en función de la *justicia*: la condición de *verdad* se encuentra parcialmente satisfecha en el ítem 5º y será revisitada no sólo durante el trabajo de la CONADEP y el Juicio a las Juntas, sino hasta el presente, por ejemplo, en los llamados “Juicios por la verdad”<sup>24</sup>. El carácter jurídico de esta condición se encuentra en el evidencial jurídico (Carranza 2007) “Ha quedado evidenciado, por el reconocimiento de sus autores, que existieron realmente los crímenes”, de modo que el DF es configurado como una “confesión”, donde los autores de los crímenes son, evidentemente, criminales<sup>25</sup>.

La *libertad* permanece vinculada a la democratización política, aunque en el texto carece de contenido positivo. Lo mismo sucede con el *amor*, cuya “forma superior, que es el perdón” (ICN) es omitida en este texto. De este modo, “perdón” no se opone a “justicia”, como en el caso de Quarracino, sino que permanece fuera del texto para evitar, precisamente, ese tipo de interpretaciones.

---

<sup>24</sup> Esto no supone la aceptación de una hipótesis genética que suponga una línea de continuidad entre ICN y los Juicios. Sí, en cambio, señala una serie de continuidades formales que justificarían una investigación posterior.

<sup>25</sup> Esto, claro está, por oposición a los “actos de servicio”. Hesayne rechazaba en su carta esta designación pero no le oponía *crímenes* sino “violaciones sistemáticas de los derechos...”.

## Redes sociales y redes de sentido en las demandas del catolicismo posconciliar.

### Conclusiones

*L'analyse de discours n'a aucune vocation particulière à régler cette interminable série de conflits. Il lui suffit de mettre en œuvre ses propres problématiques et procédures: l'enjeu crucial est de construire des interprétations, sans jamais les neutraliser, ni dans le "n'importe quoi" d'un discours sur le discours, ni dans un espace logique stabilisé à prétention universelle. (Michel Pêcheux, "Sur les contextes épistémologiques de l'analyse de discours")*

En esta investigación hemos querido abordar interdisciplinariamente un caso, el acontecimiento discursivo que constituyó la producción, circulación y reconocimiento de *Iglesia y comunidad nacional* en la coyuntura de crisis de la última dictadura militar en la Argentina. El interrogante general que subyace a este trabajo es de índole comprensiva: ¿Qué significó este acontecimiento? Para responderlo, dentro de las limitaciones teóricas y metodológicas de todo trabajo de investigación, apelamos a diferentes conceptos elaborados para dar cuenta de fenómenos empíricos diferenciados que son constitutivos del objeto de análisis.

En primer término, nos interrogamos acerca de los sujetos involucrados: ¿quiénes, cómo, por qué escribieron el documento? El análisis sociológico de trayectorias y redes sociales nos permitió identificar un grupo de intelectuales orgánicos que hicieron de su escaso capital social previo una bandera de renovación político-religiosa dentro del catolicismo. De este modo, estos hijos de obreros inmigrantes pudieron apropiarse y reinterpretar dos movimientos históricos que, superándolos, fueron constitutivos de su construcción identitaria: desde la religión, el Concilio Vaticano II; desde la política, el peronismo.

En este lugar inestable se inscribe la producción de *Iglesia y comunidad nacional*. Por una parte, el grupo productor tiene la oportunidad de poner en boca del episcopado las *demandas* de su propio sector; hacer que la Iglesia argentina sancione como legítimos y universales los contenidos particulares de su propio sistema de creencias y representaciones. Por otra parte, sin embargo, está sujeto a la estrategia delineada por la Conferencia Episcopal y debe desarrollar una serie de *tácticas*

redaccionales para, desde una enunciación desplazada, tomar la voz del episcopado. Y, al hacerlo, corre el peligro de perder su propia voz.

Estas tácticas, entonces, no se encuentran siempre vinculadas directamente con los contenidos explícitos en la superficie textual del borrador entregado a los obispos; mucho menos con el texto publicado, sometido al control y la formulación de modos del episcopado. Su funcionamiento discursivo, en realidad, es en alguna medida asistemático; se encuentra en los pequeños indicios que permitirán a otros actores reconstruir *redes de sentido* en reconocimiento y leer en el texto lo que en verdad se encontraba explícito sólo en sus pre-textos.

En torno a estos tres conceptos -las demandas discursivas, las redes de sentidos y la relación táctica-estrategia- organizaremos a continuación la exposición de los resultados

### **1. Las demandas discursivas**

Hemos señalado en el segundo capítulo cuáles fueron las condiciones socio-discursivas para la formulación de demandas político-religiosas por parte del grupo productor de ICN. Desde un punto de vista histórico, constatamos la existencia de una matriz de mediano plazo que se extiende hasta la década de 1920 que se define por un proyecto de re-catolización de la sociedad argentina. Esta matriz, sin embargo, no es una estructura rígida e invariable sino un sistema de representaciones y una red de redes que dan, además -y más allá- de un contenido, una *forma*, un conjunto de posiciones entre las cuales los actores y grupos llevan a cabo distintas opciones político-religiosas. En el caso del grupo productor, constatamos una fuerte homogeneidad en términos de trayectorias y redes, definida por algunos hitos como la Juventud Obrera Católica (JOC), la militancia posconciliar, el peronismo, la Comisión Episcopal de Pastoral Social (COEPAL) y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Cada uno de estos nodos da lugar a opciones diferentes: de la JOC saldrán curas obreros, pero también intelectuales; del Concilio Vaticano II surgirán movimientos de renovación política, pero también de renovación espiritual; de la COEPAL se abren líneas de diálogo con las organizaciones armadas y otras que las rechazan y optan por la acción exclusivamente pastoral; del MSTM, por último, se escindirán grupos heterodoxos en movimientos como los curas casados, pero también ortodoxos como funcionarios en universidades privadas o tribunales eclesiásticos. A partir de la trayectoria, específica

pero compartida, de los miembros del grupo productor, encontramos una articulación que define a lo que se denomina *Teología del Pueblo*.

Sin embargo, para comprender el funcionamiento discursivo de estas demandas no alcanza con el análisis de sus productores, sino que también es necesario detenernos en los actores que las leyeron en reconocimiento, cuyas interpretaciones orientaron nuestras búsquedas. Aquí es donde esta relación entre matriz común y opciones diferenciadas se muestra productiva, puesto que los efectos de reconocimiento producidos señalan una relación dinámica entre las demandas y los actores. De esta manera, la revista *Criterio*, habitualmente considerada como exponente del liberalismo católico, coincide con la revista *Cabildo*, definida por el antiliberalismo y antisocialismo tradicionales en el catolicismo integral o de neocristiandad, al impugnar el carácter analítico de la sección histórica en el esquema ver-juzgar-obrar. Del mismo modo, las revistas *Cabildo* y *Somos* coinciden con la Teología de la Liberación socialista al criticar el *populismo* de la demanda de identificación entre Pueblo y Pueblo de Dios y el carácter de sujeto político del pueblo. Este movimiento constante de acercamiento y distancia de los actores nos permiten señalar, precisamente, en qué aspectos comparten una matriz común y en cuáles se alejan a raíz de las opciones distintivas de cada grupo.

Una segunda condición de enunciabilidad de estas demandas se encuentra en la existencia de una tradición político-religiosa y, como reverso, un interdiscurso legítimo. Como hemos señalado, la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) permitió simultáneamente un posicionamiento y una clave interpretativa para el reconocimiento de las demandas. Pero, a su vez, la pertenencia de los actores a redes diferentes condicionó efectos diferenciados. De este modo, un sacerdote posconciliar pero perteneciente a la Renovación Carismática Católica, como R. Ceschi, leía la presencia de la DSI pero la identificaba exclusivamente con el discurso de Juan Pablo II. De manera inversa, la revista *Cabildo* enfatiza la presencia del Documento de Medellín sólo en la medida en que esto le permite impugnar la legitimidad del documento. De aquí, nuevamente, surge el juego de redes: la revista tiene una posición lo suficientemente cercana a la TP como para reconocer la presencia de esta tradición discursiva, pero radicalmente distanciada al interpretarla como ilegítima.

La tradición político-religiosa, y el recorte del interdiscurso con el que se identifica, no es solamente un hecho identitario; es también una clave interpretativa. En tanto tal, supone una mayor cercanía entre los miembros de la red, una complicidad

dada por los conocimientos compartidos, por contenidos implícitos que, justamente por no ser dichos, son todavía más elocuentes para quien pueda reconocerlos. Este juego de alusiones y desplazamientos intertextuales funcionó en nuestro caso de dos maneras simultáneas: por una parte, permitió que los actores que participaban de la misma red pudieran reconocerla en recepción; por otra parte, fue lo que permitió la adaptación del discurso de la TP al dispositivo del episcopado.

Por último, la formulación de estas demandas tenía como condición la definición de un espacio de deixis político-religiosa que fuera aceptable para el episcopado y que, no obstante, permitiera vehiculizar las exigencias del grupo productor. Este fue el lugar de mayores dificultades para los redactores de ICN. Frente a la necesidad de delimitar claramente la relación entre la primera persona que demanda y la segunda a la cual se solicita su reconocimiento y satisfacción, los actores de la TP tuvieron que efectuar una enunciación desplazada, asumiendo el *nosotros* del locutor episcopal. Desde aquí, la destinación se encuentra restringida exclusivamente a los propios obispos, los cuales ni siquiera necesitan rechazar las demandas puesto que no hay un *nosotros* que las sostenga. ¿Cómo fue posible, entonces, que las demandas fueran no obstante reconocidas por otros actores? Porque el *nosotros* de la TP no se circunscribía a los pocos individuos del grupo productor; por el contrario, lo que se encontraban en juego eran las amplias redes del catolicismo posconciliar argentino. La pertenencia a un movimiento social<sup>1</sup> más amplio permitió superar, entonces, los límites institucionales y materiales de las condiciones de redacción.

Sobre los contenidos de esas demandas y su integración a redes de sentido particulares, nos detendremos en el siguiente apartado.

## **2. Las redes de sentido**

En el primer capítulo de esta tesis, señalábamos la existencia de una tensión que era constitutiva del objeto analizado, de los sujetos involucrados y, en definitiva, del análisis mismo que llevaríamos adelante. Se trata de la relación constante entre la singularidad del acontecimiento y la regularidad de sus condiciones; entre los conflictos político-religiosos y la obediencia institucional; entre la polisemia y el control de la interpretación.

---

<sup>1</sup> Para el empleo de esta categoría aplicado a estos actores, remitimos a Donatello 2005.

Al proponer el concepto de *red*, buscamos una clave que nos permita interpretar estas tensiones sin simplificarlas, sin reducirlas a meros accidentes o contradicciones; por el contrario, lo consideramos fundamental para comprender en toda su complejidad los fenómenos observados. En particular para el análisis del catolicismo, como han demostrado otras investigaciones, este concepto nos obliga a interrogarnos siempre por la existencia de aspectos comunes entre discursos, actores y grupos. En este sentido, por más que dos entidades puedan representarse a sí mismas como opuestas, o que en determinada instancia de análisis podamos constatar enfrentamientos, éstos no son necesariamente categóricos. Por el contrario, es posible remontar los diferentes hilos de la red hasta encontrar nodos en común a partir de los cuales se produce la diversificación en opciones político-religiosas particulares. La puesta en relación de las redes sociales y de sentido observadas por nosotros, entonces, no consiste en una tipología para clasificar grupos del catolicismo argentino sino en la correlación de series de datos que muestran semejanzas y diferencias parciales a partir del material discursivo analizado. De esta manera, podemos encontrar nodos comunes a *Criterio* y *Cabildo* en relación a una demanda concreta, mientras que constatamos diferencias aparentemente irreconciliables en otras.

En la investigación que hemos llevado aquí, por otra parte, el concepto de red nos permitió integrar instancias analíticas que podrían considerarse, en principio, netamente diferenciadas: las instancias de *producción* y *reconocimiento*. En efecto, encontramos la persistencia de redes de sentido que integran al grupo productor de los borradores con ciertos lectores aún a pesar de las variaciones efectuadas en el texto publicado. La posibilidad de leer “Doctrina de la Seguridad Nacional” o “Pueblo de Dios” allí donde estos sintagmas fueron omitidos permite inferir una independencia relativa de los efectos de reconocimiento en relación al texto publicado. En otros términos: podemos interpretar la existencia de redes de sentido que permiten “leer” en el documento lo que no está allí; que permiten a los actores *reconocer* en *Iglesia* y *comunidad nacional* su propia voz.

De este modo podemos volver a interrogarnos acerca del objeto de esta tesis: ¿logró el grupo productor su objetivo de poner en boca del episcopado las demandas del catolicismo posconciliar? La respuesta no puede sino configurarse en la tensión que hemos señalado. En efecto, desde el punto de vista de la *producción*, deberíamos contestar que fue prácticamente un fracaso, puesto que las variaciones observadas en el pasaje al texto publicado indican un atento control por parte de los obispos que

omitieron o sustituyeron gran parte de las dimensiones constitutivas de dichas demandas. Si, en cambio, atendemos al *reconocimiento*, observamos lo contrario: muchos actores reconocieron en el documento las demandas del grupo productor y se posicionaron en relación a ellas en un arco que va de la identificación a la impugnación. Y, en el caso de los actores que participaban de los nodos más marginales de la red (como Alfonsín), el texto tenía la suficiente polisemia como para realizar interpretaciones funcionales a sus estrategias discursivas previas.

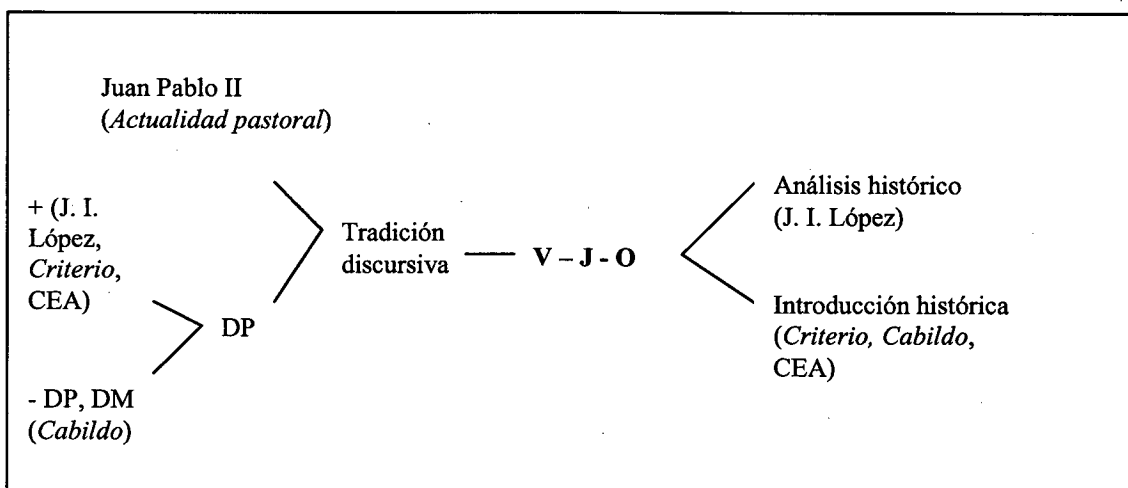
De este modo, las demandas que constituyen el objeto de esta tesis no pueden ser comprendidas sólo en producción o en reconocimiento, separando actores y discursos, sino integrándolos en redes de sentido capaces de explicar, simultáneamente, ambas instancias. En definitiva, y más allá de las operaciones llevadas a cabo por el episcopado para controlar la interpretación de su propio texto, el proceso de semiosis produce efectos que no se corresponden con la voluntad o la planificación de los sujetos.

### **2.1. La adopción de la tradición de la Doctrina Social de la Iglesia por el esquema *Ver-Juzgar-Actuar***

Esta primera demanda se encuentra estructurada, para la TP, en dos dimensiones: a) desde el punto de vista teológico, la reivindicación del examen histórico como un *análisis*, como parte legítima de la producción teológica; b) desde el punto de vista político-religioso, la adscripción a la tradición discursiva de la Doctrina Social de la Iglesia a partir de tres grandes antecedentes: la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II, el *Documento de Puebla* y, en menor medida, el *Documento de Medellín*. La importancia de este último, y el especial lugar que ocupaba en el discurso de la TP, no es destacada, sin embargo, en los borradores de ICN dado que su legitimidad teológica había sido cuestionada por el propio Juan Pablo II en la apertura de la III CELAM de Puebla.

Es posible graficar la red de efectos de reconocimiento del siguiente modo:





En reconocimiento, entonces, podemos distinguir los mismos aspectos y observar los efectos producidos. En relación al primero, que analizáramos en la dimensión metatextual de los borradores, encontramos dos designaciones diferentes que dan cuenta de dos concepciones diferentes del conocimiento teológico. Por una parte, el sacerdote J. R. Ceschi, que publica en la revista *Actualidad pastoral*, y el periodista J. I. López, de *Clarín*, califican de *análisis* a la sección histórica del documento, reconociendo y apropiándose de la demanda de la TP. También aquí ubicamos a, al menos, una parte del episcopado, que utiliza esta misma designación en el texto publicado en algunos sectores del documento. Por otra parte, en otros sectores de ICN, encontramos una variación que sustituye *análisis* por *panorama*, correspondiéndose con la calificación de *introducción* empleada por las revistas *Criterio* y *Cabildo*.

En relación a la tradición discursiva, Ceschi vincula a ICN exclusivamente con el magisterio de Juan Pablo II, diferenciándose del resto de los actores estudiados. En efecto, J. I. López, *Criterio* y la CEA ponen al texto en relación de filiación con el documento de Puebla, dando lugar a la lectura posterior que verá en ICN una adaptación argentina del DP. En tercer lugar, la revista *Cabildo* reconocerá una tradición que incluye al DP y también al DM; sin embargo, a diferencia de los demás actores, este reconocimiento da lugar a un juicio negativo, que deslegitima la tradición discursiva de la DSI.

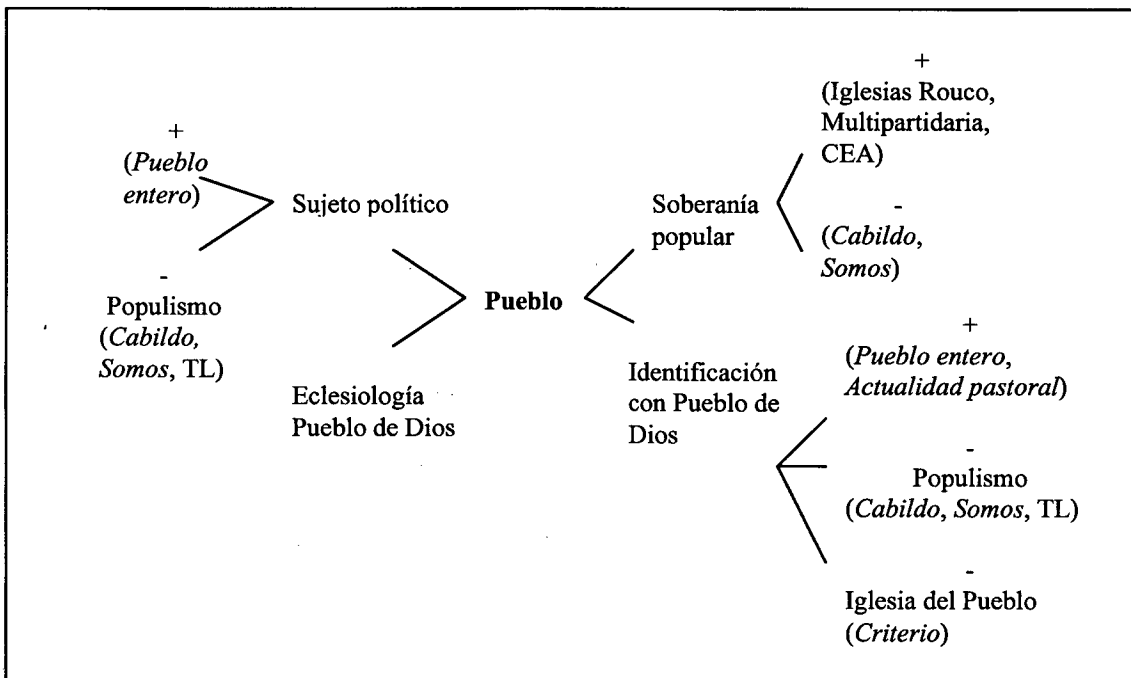
## 2.2. La adopción de *pueblo* como concepto teológico-político

Esta segunda demanda es mucho más compleja que la primera, puesto que detrás del empleo del concepto *pueblo* subyace un conjunto de exigencias que, aunque es

posible diferenciarlas analíticamente, se encuentran indisolublemente vinculadas en la red de sentidos de la TP, como rasgos significativos de un mismo término.

En los borradores, la demanda tiene cuatro dimensiones: a) la adopción de la eclesiología del pueblo de Dios; b) el reconocimiento del *pueblo* como sujeto político; c) la identificación entre *pueblo* y *pueblo de Dios*; d) la reivindicación del principio de soberanía popular.

Los efectos de reconocimiento se pueden esquematizar de la siguiente manera:



En relación al primer aspecto, encontramos que sólo la revista *Pueblo entero* reconoce y se apropia de la demanda de reconocimiento del pueblo como sujeto político. Por el contrario, las revistas *Cabildo* y *Criterio* reconocen esta misma demanda pero la impugnan como ilegítima empleando para designarla la calificación *populismo*. Esto nos permite establecer una interesante semejanza con las críticas que la Teología de la Liberación realizara a la TP.

En relación al segundo, ningún actor reconoció en 1981 la demanda de adopción de la eclesiología del Pueblo de Dios. Recién algunos años después las condiciones parecen haber sido favorables para encontrar esta demanda, como lo prueba el artículo de Irrazábal que hemos citado en el Capítulo 6.

La identificación entre Iglesia y Pueblo, subyacente al concepto de Iglesia popular de las décadas del sesenta y setenta, da lugar a efectos diferenciados. Por una parte, la revista *Criterio* impugna el lugar mismo de enunciación de la "Iglesia del

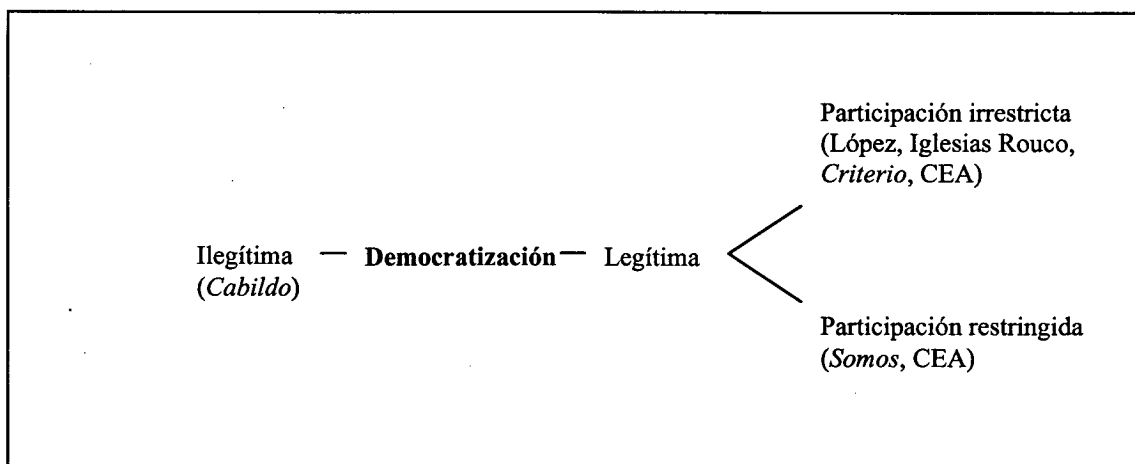
Pueblo” como ilegítimo, aún sin reconocerlo explícitamente en su lectura del documento. *Cabildo* y *Somos*, también en consonancia con la Teología de la Liberación, reconocen e impugnan esta demanda empleando la misma designación de *populismo*. Por último, tanto *Pueblo entero* como *Actualidad pastoral* la reconocen y adhieren a ella.

El principio de soberanía popular, finalmente, da lugar a dos efectos. Por una parte, tanto *Cabildo* como *Somos* la desestiman como populista, en un punto en el que no coinciden con la TL que era más bien partidaria de una democracia de participación irrestricta. Por la otra parte, Jesús Iglesias Rouco, la Multipartidaria y la misma CEA reconocen y se identifican con este principio.

### 2.3. La demanda de democratización

Esta tercera demanda, como ya hemos señalado, tenía un amplio consenso, e incluso las mismas Fuerzas Armadas en el gobierno sostenían la defensa de la democracia como su misión fundamental. Sólo en un grupo relativamente marginal como *Cabildo* podemos encontrar una impugnación *tout court* de la demanda de democratización<sup>2</sup>.

Podemos señalar, sin embargo, dos tipos diferentes de efectos de reconocimiento según el tipo de participación que se presupone en una democracia legítima.

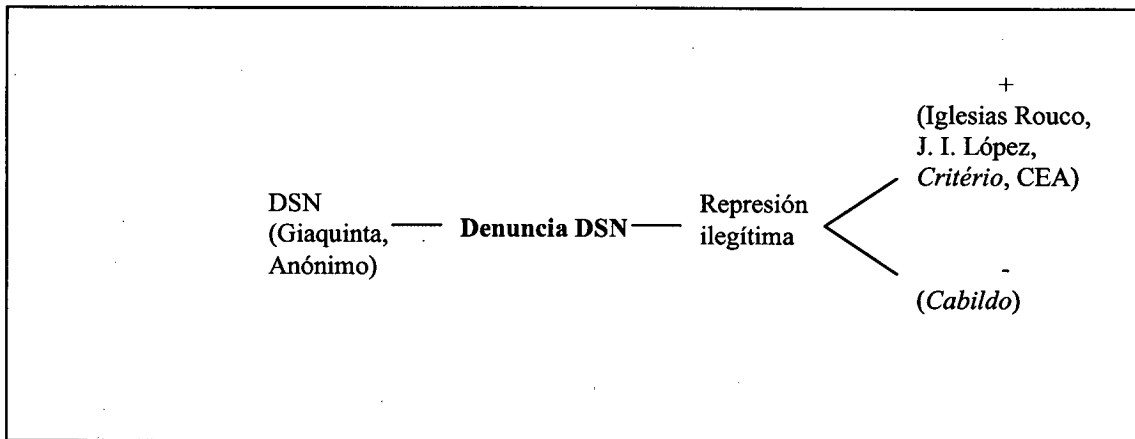


<sup>2</sup> Aún así, en 1983 “flexibilizarían” su posición reclamando una democracia corporativa en oposición a “LA DEMOCRACIA LIBERAL [que] ESTÁ FORMAL E INFALIBLEMENTE CONDENADA POR LA IGLESIA, por más eufemismos que se quieran utilizar para legitimarla. LA PARTIDOCRACIA es, por lo tanto, CONTRARIA A LA DOCTRINA CATÓLICA, como contraria es toda forma de gobierno que atribuya al hombre derechos que sólo pertenecen a Dios (...) En cuanto a las demás formas de gobierno, incluida la democracia verdadera o corporativa, todas ellas son legítimas mientras se respete el *bien común*, que tiene su base en la *Ley Natural* y la *Ley Divina*” (*Cabildo*, VIII (70), 11/ 1981; mayúsculas y cursivas en el original).

De esta manera, parte de episcopado, *Actualidad pastoral* y la revista *Somos* leen en el documento una demanda de participación política *restringida*, a diferencia de actores como la Multipartidaria, J. I. López, J. Iglesias Rouco, *Criterio* y parte del mismo episcopado que leían allí, y reivindicaban, una demanda de participación irrestricta.

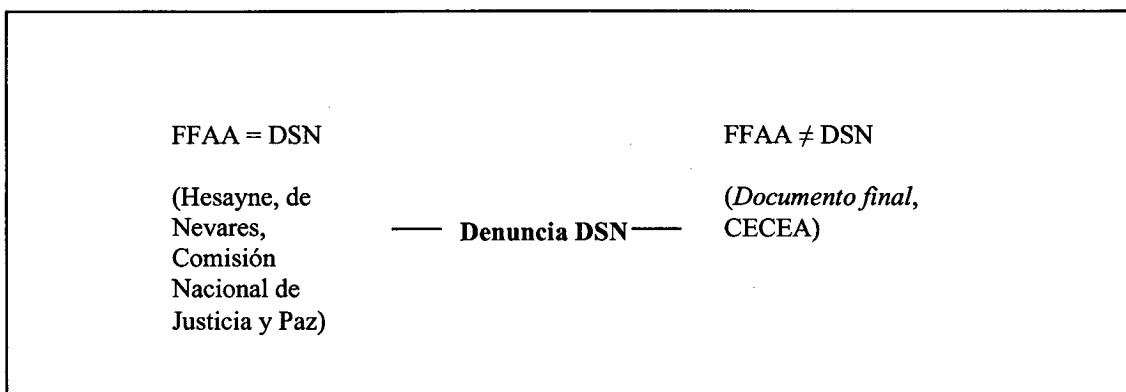
#### 2.4. La denuncia del gobierno militar como exponente de la Doctrina de la Seguridad Nacional

Esta demanda, más que enunciada, sugerida tácticamente por el grupo productor, sólo fue leída en 1981 por actores cercanos a dicho grupo, de modo que se creara condiciones adecuadas para su interpretación.



Una forma alternativa es la denuncia del gobierno militar por el ejercicio de la represión ilegal. Aquí sí es posible encontrar más efectos de reconocimiento, puesto que esto es explícito en la superficie de ICN. Así, mientras que sólo *Cabildo* impugna esta denuncia, Iglesias Rouco, López, *Criterio* y la misma CEA, con matices y procedimientos diferentes, la sostienen.

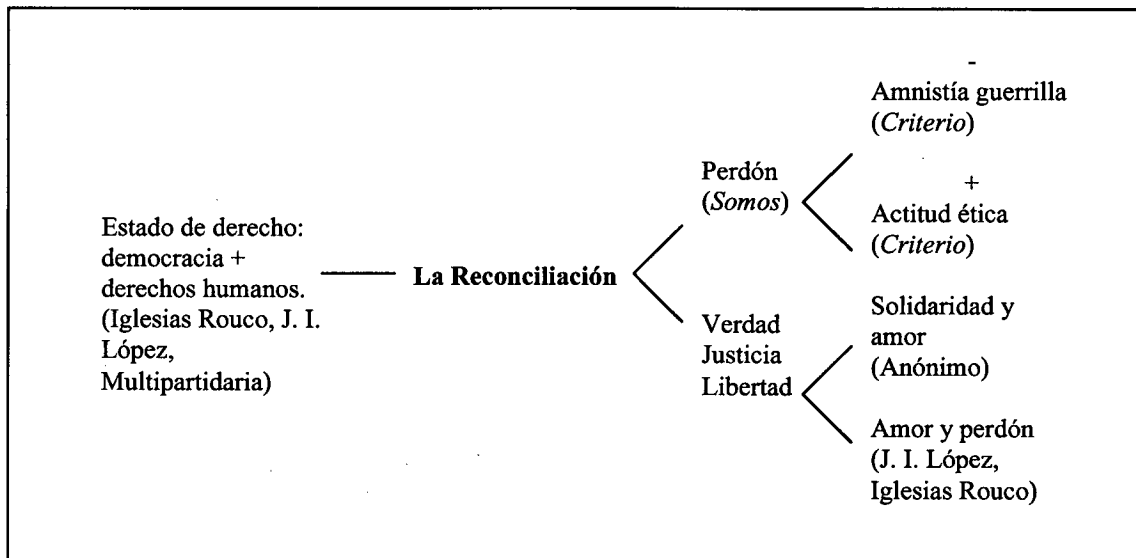
En 1983, en cambio, en condiciones de reconocimiento distintas, encontramos dos grandes polos de interpretación de esta demanda en relación al *Documento final*:



Es interesante destacar la coherencia entre la negativa de la Comisión Ejecutiva de la CEA (CECEA) a identificar a las Fuerzas Armadas con la DSN y los procedimientos empleados por la Asamblea Plenaria para eliminar las alusiones a dicho sintagma en el texto publicado de ICN. Por otra parte, los actores que sí llevan a cabo esta identificación eran cercanos al grupo productor, aunque ya no por lazos directos sino por vínculos débiles. Tal es el caso, por ejemplo, de Hesayne, relacionado con Giaquinta y, por medio de él, con el grupo de la TP. Algo semejante sucede con la Comisión Nacional de Justicia y Paz (CNJP), donde Palacios Videla amplía la red del grupo productor a un actor institucional orgánico del episcopado. Aquí se manifiesta con mayor claridad la *fuerza de los vínculos débiles*, puesto que la progresiva ampliación de la red lleva a que dicho actor se colocara en oposición al propio episcopado.

## 2.5. La demanda de reconciliación

El primer efecto de reconocimiento de esta demanda se puede esquematizar como sigue:



De esta manera, por una parte la reconciliación es propuesta como equivalente al Estado de Derecho, incluyendo aquí tanto la democratización política como la restitución de las garantías individuales. Esta primera interpretación se encuentra sostenida por Iglesias Rouco, por una parte, y por J. I. López y la Multipartidaria, por la otra; estos últimos cercanos al grupo productor tanto *via* Laguna y el radicalismo como por medio de las redes compartidas con la Democracia Cristiana.

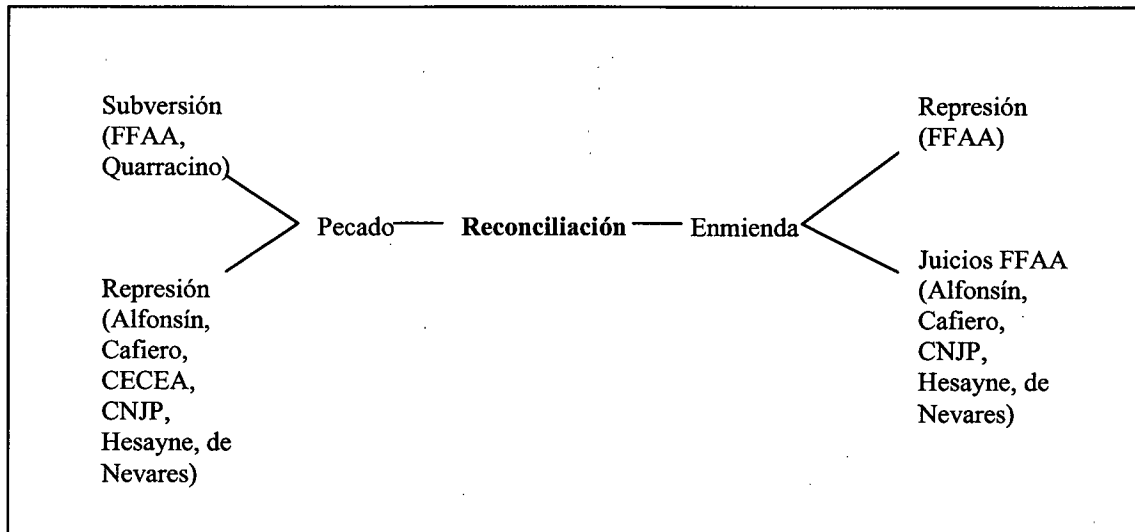
La revista *Somos* lleva a cabo una curiosa interpretación, que equipara a la reconciliación con el *perdón*; al respecto, la revista *Criterio* presenta dos alternativas interpretativas: por una parte, el perdón como actitud ética, con la cual se identifica; por la otra, como acción política que equivale a la amnistía para los miembros de organizaciones armadas; esta última, impugnada.

Finalmente, las condiciones enumeradas en el texto de ICN son aceptadas igualmente pero sin reelaboraciones por parte de otros actores, que se limitan a citar el documento como si éste fuera autoevidente. Así se reconocen la verdad, la justicia y la libertad. La cuarta condición, sin embargo, da lugar a dos posiciones diferentes: por una parte, estrechamente cercano al grupo de Gera, el texto anónimo que obraba en su archivo agrega “solidaridad y amor”; por la otra, López e Iglesias Rouco sumaban “amor y perdón” pero, nuevamente, sin explicitar el sentido atribuido.

En 1983, en cambio, el panorama es notablemente más complejo, puesto que los diferentes actores se ven en la necesidad de dar un contenido político a esta propuesta frente al inminente final del gobierno militar. Es posible distinguir dos modos de

producir efectos de reconocimiento según se considere los componentes del modelo sacramental o se expliciten las condiciones de la reconciliación.

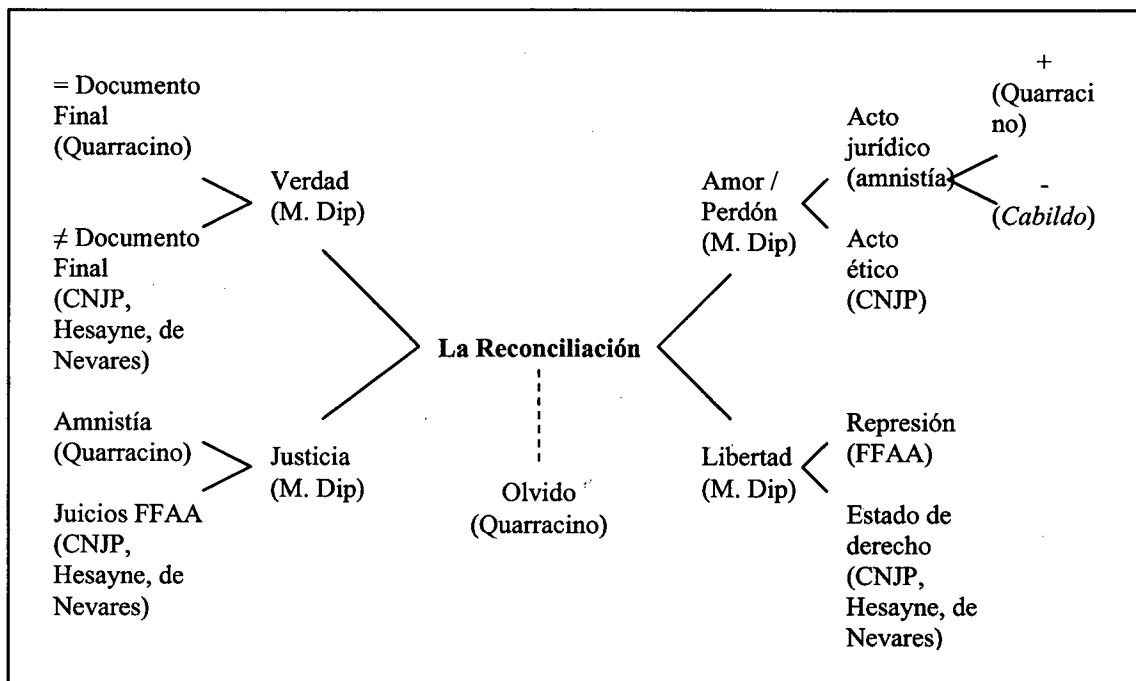
En relación al primero,



Claramente observamos aquí que las Fuerzas Armadas se oponen prácticamente al resto de los actores tanto en la concepción del pecado como de la enmienda. En efecto, en relación al primero, sólo Quarracino coincide en señalar que el pecado que requiere de reconciliación es el cometido por “la violencia subversiva”. En relación a la segunda, sólo las FFAA proponen como enmienda la cárcel a los participantes de grupos guerrilleros.

Por otra parte, la interpretación diametralmente opuesta del modelo de la reconciliación pone en un mismo grupo a actores políticos y religiosos. Destacamos, al respecto, la ausencia de la voz episcopal en la definición de la acción de enmienda exigida por el sacramento. En efecto, es probable que parte del episcopado coincidiera en señalar el carácter ilegítimo de la represión ilegal —o, al menos, la conveniencia estratégica de señalarlo. Sin embargo, las posiciones con respecto al modo en que habría de subsanarse este *pecado* no eran para nada homogéneas, y por este motivo se produjeron posiciones en disenso que cubrían un arco entre el *olvido* propuesto por Quarracino y el juicio penal defendido por otros prelados.

Así esquematizamos, entonces, los efectos producidos frente a las condiciones de la reconciliación.



Como vemos, cada condición da lugar al menos a dos interpretaciones diferenciadas. Con respecto a la *verdad*, el conflicto se produce en torno al *Documento final*, según éste sea considerado o no verdadero. Aquí, nuevamente, Quarracino aparece como el único prelado que sostuvo la veracidad del texto militar<sup>3</sup>, en oposición a otros obispos y cuadros medios. También se opone a los mismos actores en relación a la demanda de *justicia*, que para él sería el instrumento jurídico de “ley de olvido”, en oposición a quienes sostenían la necesidad de un juicio a los militares que participaron de la represión. Vale la pena destacar, al respecto, que los actores políticos –a excepción de M. Dip, de la Democracia Cristiana- no utilizan este aspecto de la propuesta de reconciliación, que exigía una lectura más detallada y compleja. En efecto, para ellos resultaba más conocido y más efectivo, políticamente, el modelo sacramental.

Con respecto a la *libertad*, es notable la inversión empleada por las Fuerzas Armadas en el Documento Final que la coloca como efecto de la represión: dado que los grupos guerrilleros coartaban la libertad de los ciudadanos, la acción represiva la restituyó. Por el contrario, los otros actores proponían como *libertad* la institucionalización del estado de derecho, definiéndola en oposición al estado de cosas durante el gobierno *de facto*.

<sup>3</sup> Insistimos en que estas afirmaciones no descansan sobre ningún presupuesto de exhaustividad. Es posible –e incluso probable- que otros obispos hayan sostenido la misma interpretación.



Finalmente, la condición del amor/perdón no fue empleada por los obispos más explícitamente vinculados a organizaciones de derechos humanos. La posibilidad de que se interpretara esta condición como una *amnistía* –interpretación sostenida por A. Quarracino– la volvió riesgosa para sus propias estrategias de denuncia. Quienes sí la utilizaron nos permiten distinguir dos tipos de interpretación: por una parte, la Comisión Nacional de Justicia y Paz le asignaba un contenido “ético” sin consecuencias jurídicas, coincidiendo con la lectura que realizara la revista *Criterio* dos años antes. Por otra parte, en cambio, se le asignó un contenido jurídico-político, como *amnistía* generalizada, que dio lugar a dos concepciones divergentes: la de A. Quarracino, que la apoyaba explícitamente, y la de *Cabildo*, que la impugnaba como ilegítima puesto que equiparaba a los militares con los grupos armados.

### 3. Tácticas y estrategias

Decíamos, en el primer capítulo (3.1), que las demandas formuladas en los borradores de ICN podían reducirse a una de carácter más radical: que el episcopado adoptara un posicionamiento político-religioso que se correspondiera con el de la TP. Frente a este propósito último, el lugar de control ejercido por el episcopado en la introducción de modos al texto del borrador no obedece sólo a diferencias de tipo ideológico, sino también a la preservación de un lugar de autoridad que podía encontrarse cuestionado por la identificación con un sector particular del catolicismo.

En este sentido, la estrategia episcopal de distanciarse de la dictadura y presentarse como portavoz de la democracia no fijó claramente las reglas de formulación por medio de las cuales el borrador redactado por el grupo productor sería legítimo y aceptable. Los actores de la TP se vieron obligados, en primer lugar, a inferir cuáles eran las propiedades generales del discurso episcopal. Sólo a partir de allí podrían proceder a adaptar tácticamente sus demandas al dispositivo discursivo de la CEA.

Los procedimientos empleados, entonces, no son absolutamente sistemáticos y estables, sino que varían en función de cada demanda particular, de la anticipación a posibles objeciones y de la importancia asignada por los redactores. En algunos casos, como hemos visto, precisamente en la asistematicidad y lo cuantitativamente despreciable se cifraba la esperanza de que no se introdujeran modificaciones.

Así, para la adopción de la tradición discursiva de la DSI se utilizaron principalmente dos procedimientos: a) la introducción de reflexiones metatextuales, que

evidencian, por una parte, la existencia de un *saber* específico sobre la forma textual y, por otra, el ofrecimiento de instrucciones acerca de cómo dicha forma debe ser interpretada; b) una esquematización que hace corresponder las representaciones enunciativas con las funciones hermenéuticas de las diversas partes de la estructura textual del documento. A pesar de que los modos de los obispos operaron precisamente en estos dos niveles, normalizando estratégicamente una tradición discursiva más ortodoxa y un lugar de producción teológica menos “secularizado”, los actores en recepción pudieron reconocer esta demanda y posicionarse al respecto.

Con respecto al empleo del concepto teológico-político *pueblo*, el procedimiento privilegiado fue el de un uso *identitario* del posesivo que, por la diversidad de funciones que posee, admitía una lectura distanciada del locutor. En última instancia, detrás de una relación de diferencia aparentemente irreductible se encontraba la lectura opuesta: una identificación entre Iglesia y Pueblo o, en términos de la época, una *Iglesia popular*. También aquí el trabajo de los obispos fue detallado, y llama la atención la precisión con la cual identificaron estos empleos y los modificaron en aquellos casos que involucraba al locutor episcopal como miembro. En reconocimiento, esto pasó desapercibido en el momento de su publicación pero, como hemos señalado, fue una lectura latente que, frente a otras condiciones, pudo ser realizada.

La demanda de democratización, según podemos observar en los borradores, fue aceptada después de un trabajo de reformulación llevado a cabo con el criterio de la abstracción constante, tanto en el nivel referencial –mediante la construcción de categorías que involucran a los miembros particulares que previamente habían sido nombrados- como en el nivel enunciativo –quitando el compromiso del locutor con su enunciado y con la situación de enunciación inmediata. Este procedimiento resultó el más exitoso, puesto que la demanda fue, en términos generales, aceptada por los obispos y fácilmente reconocible por los actores en reconocimiento, los cuales se encargaron de reponer referentes que, correspondiéndose o no con los propuestos originalmente por el grupo productor, actualizaban el documento.

La condena a la DSN fue trabajosamente elaborada en el proceso redaccional mediante dos procedimientos privilegiados: a) la construcción del lexema *ideología* como una categoría con una denotación evaluativo –negativa; b) los desplazamientos del sintagma “Doctrina de la Seguridad Nacional” a partir del paradigma designacional propuesto por el Documento de Puebla. Aquí, nuevamente, observamos la acción puntillosa de los modos, que omiten a veces sólo una palabra que hacía evidente las

relaciones intertextuales y, de manera consecuente, la denuncia propuesta. Y, una vez más, observamos que en la instancia de reconocimiento es posible interpretar no sólo la misma idea, sino exactamente el mismo sintagma borrado.

Por último, la demanda de reconciliación es construida a partir de dos procedimientos: a) el efecto de preconstruído, generado por la descripción definida, sobre una nominalización ambigua; b) un esquema conceptual que no define positivamente, sino por la negativa, el término *reconciliación*. El efecto generalizado, de consenso aparente, fue aceptado por los obispos y su funcionamiento en recepción se caracterizó por una proliferación de interpretaciones diversas, opuestas incluso entre los mismos obispos.

En todos estos casos, observamos que la táctica no consiste tanto en “introducir” como en “quitar”, sugerir, borrar, volver prácticamente imperceptible el objeto de su demanda. En definitiva, el discurso episcopal se caracteriza precisamente por la ambigüedad, la generalización, la negación del conflicto y la propuesta de un espacio enunciativo universalista y, por ello mismo, homogeneizante (Bonnin 2007). Es en este punto donde los actores de la TP, queriendo imitar la voz del otro, pierden su propia voz y entran en el juego semiótico del discurso episcopal.

De este modo, los procedimientos empleados para que los obispos aceptaran sus demandas terminaron conspirando contra su reconocimiento, y sólo quienes participaban de sus mismas redes podían interpretarlas.

La debilidad desde la cual se formulan las tácticas impide determinar cuál es la interpretación legítima; las tácticas en producción quedan sujetas a la pluralidad interpretativa que caracteriza el funcionamiento del discurso católico. Esto, sin embargo, tiene también su reverso: el episcopado puede controlar la superficie textual de su discurso, pero no las redes de sentidos que activa.

#### **4. Perspectivas**

¿Qué significó, entonces, el acontecimiento *Iglesia y comunidad nacional*? Para algunos, fue un pronunciamiento herético y modernista; para otros, democrático y progresista; para otros, tibio; para otros, finalmente, claro y unívoco. Algunos lo utilizaron para justificar el estado de excepción y luego la amnistía a los militares involucrados en la represión ilegal; otros se basaron en el documento para exigir la institucionalización democrática y el juicio penal. Esta heterogeneidad de

interpretaciones en el momento de su publicación se corresponde también con gran parte de la bibliografía especializada que, en los últimos años, ha hecho juicios semejantes acerca del documento.

La investigación señala cuáles fueron las posiciones sostenidas por el grupo de Gera con respecto a temas como la democracia, el autoritarismo, la DSI, las violaciones a los derechos humanos, etc. Pero esto no significa que sea éste *el* sentido del texto, como si se tratara de un significado originario, verdadero, que es distorsionado por otras interpretaciones. Una afirmación de ese tipo sería más adecuada en el campo de la hermenéutica teológica que de las ciencias sociales. Aquí, en realidad, no podemos sino intentar explicar la dispersión interpretativa, las redes que se cruzan y generan efectos diferenciados.

En ese sentido, consideramos importante señalar que esta tesis abre un campo de investigación que no se circunscribe sólo a la TP, al episcopado o a los católicos en agosto de 1981. La configuración de ICN como un acontecimiento complejo nos permite examinar, negativamente, algunas dimensiones religiosas del discurso político de la época, sostenido por militares, actores partidarios y la prensa gráfica. Así, esta tesis habla también acerca de la participación –decisiva– del discurso católico en la discursividad social argentina en la crisis de la última dictadura. Y, por sobre todo, muestra que este discurso no interviene como uno más, sino que brinda algunos de los parámetros para el funcionamiento de esa discursividad.

ICN fue, ante todo, un acontecimiento político-religioso que involucró a actores enfrentados entre sí, los cuales no sólo no impugnaron ese lugar de enunciación, sino que se situaron en el campo delimitado por él para posicionarse *dentro de sus parámetros*. De esta manera encontramos que Alfonsín o la Multipartidaria hacen exégesis del magisterio católico para sostener sus argumentos por la democratización o por el juicio a los militares, mientras que las propias Fuerzas Armadas legitiman su posición a partir de su correspondencia con las propuestas de ese mismo magisterio.

Este campo de relaciones entre discurso político y discurso religioso es vasto en América Latina en general y en la Argentina en particular. El establecimiento de parámetros religiosos para la acción y el discurso políticos, sin importar su orientación ideológica, es un grave condicionamiento para el desarrollo de una democracia pluralista. En este sentido, nos queda pendiente una pregunta de mayor amplitud: ¿qué tipo de relaciones establece el discurso católico con otros discursos que luchan por la construcción de un modelo legítimo de sociedad democrática?

En definitiva, no consideramos posible el análisis inmanente de la religión o la política como si se tratara de fenómenos cuya materialidad discursiva se produce *in vitro*. Por el contrario, se trata de un campo amplio y problemático a cuyo conocimiento esperamos haber contribuido.

## Bibliografía citada

*Yo sé de una región cerril cuyos bibliotecarios repudian la supersticiosa y vana costumbre de buscar sentido en los libros y la equiparan a la de buscarlo en los sueños o en las líneas cócticas de la mano... Admiten que los inventores de la escritura imitaron los veinticinco símbolos naturales, pero sostienen que esa aplicación es casual y que los libros nada significan en sí. Ese dictamen, ya veremos, no es del todo falaz. (Jorge L. Borges, "La Biblioteca de Babel")*

### 1. Teología y Eclesiología

- AA.VV. (1994) *El arte de la homilía*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona.
- Agencia Informativa Católica [AICA] (1988) *Guía eclesiástica argentina*, AICA, Buenos Aires.
- Alberigo, Giuseppe y Joseph Komonchak [Eds.] (1995-2000) *History of Vatican II*, Maryknoll, Orbis. 5 T.
- Antón, Ángel (1986): *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Antón, Ángel (1987): *El misterio de la Iglesia. Evolución de las ideas eclesiológicas. II De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Antón, Ángel (1989): *Conferencias episcopales ¿Instancias intermedias?*, Salamanca, Sígueme.
- Azcuy, Virginia (2006) "Una biografía teológica de Lucio Gera", en Galli, Carlos María, Marcelo González y Virginia Azcuy [Eds.] *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. T1: Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape – UCA, Buenos Aires.
- Braun, Rafael (1974) "Apuntes sobre evangelización y liberación", *Criterio*, 46 (1705-1706).
- Bresci, Domingo (1987) "Panorama de la Iglesia católica en la Argentina. 1958-1984", *Sociedad y Religión*, 5.
- Briancesco, Eduardo (1973) "Religiosidad popular y pastoral popular", *Criterio*, 45 (1681-1682).

- Centro de Investigación y Orientación Social [CIOS] (1982), *Comunión y Participación*, Guadalupe, Buenos Aires.
- Departamento de acción social- CELAM (1983) *Comunión y participación*, Guadalupe, Buenos Aires.
- Derisi, José Octavio (1972) *La Iglesia y el orden temporal*, Eudeba, Buenos Aires.
- Derisi, José Octavio (1981) "Itinerario de la inteligencia a la verdad: I la realidad del conocimiento", en *Sapientia. Órgano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina*, Año 36, N° 140 (abr.-jun. 1981).
- Dri, Rubén (1987) *La Iglesia que nace del pueblo: crisis de la Iglesia de cristiandad y surgimiento de la Iglesia popular*, Nueva América, Buenos Aires.
- Farrell, Gerardo (1992) *Iglesia y pueblo en la Argentina. Historia de 500 años de evangelización*, Guadalupe, Buenos Aires.
- Farrell, Gerardo (1984): *Doctrina Social de la Iglesia. Introducción e historia de los documentos sociales pontificios y del Episcopado Latinoamericano y argentino*, Buenos Aires, Guadalupe.
- Ferrara, Raúl y Carlos María Galli [Eds.] (1997), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires
- Galli, Carlos María (1994) "La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericana", *SEDOI*, 125.
- Galli, Carlos María (2003) "La peregrinación: 'imagen plástica' del Pueblo de Dios peregrino", *Teología y Vida*, 44 (2-3). Disponible en la Web: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492003000200012&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492003000200012&script=sci_arttext). Con acceso el 2 de enero de 2008.
- Galli, Carlos María (2005) "De Benedicto XV a Benedicto XVI. 90 años de la Facultad de Teología (1915-2005)", *Criterio*, 78 (2310).
- Galli, Carlos María, Marcelo González y Virginia Azcuy [Eds.] (2006) *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. T 1: Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape – UCA, Buenos Aires.
- Galli, Carlos María, Marcelo González y Virginia Azcuy [Eds.] (2007) *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. T 2: De Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Ágape – UCA, Buenos Aires.
- Gera, Lucio (1976) "Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia", *Teología*, XIII (27/29).

- Gera, Lucio (1982) "La reconciliación. Aspectos doctrinales", *SEDOI*, 64.
- Gera, Lucio (1983) "La reconciliación en el pensamiento cristiano", *Empresa*, 63.
- Gera, Lucio (1990) "San Miguel: una promesa escondida", *Voces*, 17.
- Gera, Lucio (1998) "Entrevista al cumplir sus 50 años de sacerdocio", *Nuevo Mundo*, 55.
- Gera, Lucio y Guillermo Rodríguez Melgarejo (1970) "Apuntes para una interpretación de la Iglesia en la Argentina", *Vispera*, 15.
- Giaquinta, Carmelo (1996) "Un obispo se confiesa. V. A paso lento hacia la democracai », en *Revista Umbrales*, N° 62. Disponible en la Web: <http://www.chasque.apc.org/umbrales/rev62/35.htm>.
- González, Marcelo (1999) "Algunos aspectos de la Iglesia Católica entre el retorno de la democracia (1983) y el fin del milenio. Esbozo histórico-pastoral", en AAVV *Iglesia universal, iglesias particulares*, San Pablo, Buenos Aires, 1999.
- González, Marcelo (2004) *La reflexión teológica en Argentina (1962-2002)*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba.
- Habegger, Norberto, Alejandro Mayol y Arturo Armada (1970) *Los católicos posconciliares en la Argentina. 1963-1969*, Galerna, Buenos Aires.
- Irrazábal, Gustavo (2004) "'Nuestro pueblo', ¿qué pueblo?", *Criterio*, 74 (2298).
- Irrazábal, Gustavo (2005) "'Iglesia y comunidad nacional': Los próximos pasos", *Criterio*, 78 (2304).
- Laje, Enrique (1989): *Iglesia y sociedad humana*, Buenos Aires, Diego de Torre.
- Martín, José Pablo (1992) *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Guadalupe, Buenos Aires, 1995.
- Politi, Sebastián (1991) *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*, Guadalupe, Buenos Aires.
- Quarracino, Antonio (1984) "Algunos aspectos de la "Teología de la liberación". Líneas doctrinales y pastorales del documento", *L'Osservatore Romano*, 819, 9 de septiembre 1984.
- Quarracino, Antonio (1992) *Palabra y Testimonio*, Buenos Aires, AICA Ediciones.



- Revista *Criterio* [Editorial] (1983) “El porvenir de la Iglesia en la Argentina”, n° 1909, 8/9/1983, pág. 471-473.
- Revista *Criterio* [Editorial] (1984) “Juntos como hermanos”, n° 1933, 25/10/1984, pág. 579-581.
- Revista *Criterio* [Editorial] (1985) “La Iglesia ante un desafío”, n° 1947, 11/7/85, pág. 327-329.
- *Revista del CIAS* [Editorial] (1986 a) “Los diputados y el divorcio”, n° 357, julio 1986, pág. 449-462.
- *Revista del CIAS* [Editorial] (1986 a) “Los diputados y el divorcio”, n° 357, julio 1986, pág. 449-462.
- *Revista del CIAS* [Editorial] (1986 b) “La reforma de la constitución”, n° 358, septiembre de 1986, pág. 513-523.
- Rosales, Juan (1987) “La reconciliación (o cómo convertir la ‘guerra sucia’ en guerra santa)”, en AA.VV, *El complot militar. Un país en obediencia debida*, Dialéctica, Buenos Aires.
- Scannone, Juan Carlos (1987) *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Cristiandad-Guadalupe, Madrid-Buenos Aires.
- Scannone, Juan Carlos (1990) *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires.
- Scannone, Juan Carlos (1997) “Perspectivas eclesiológicas de la Teología del Pueblo”, *Teología Latina*, N° 1.
- Segundo, Juan Luis (1975) *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- Tamayo Acosta, Juan José (1989) *Para comprender la Teología de la Liberación*, Verbo Divino, Estella.
- Vernazza, Jorge (1992) *Para comprender una vida con los pobres: Los curas villeros*, Buenos Aires, Guadalupe.

## **2. Sociología e Historia**

- AAVV (1992) *500 años de cristianismo en la argentina*, CEHILA-Centro Nueva Tierra, Buenos Aires.

- Althusser, Louis (1970) “Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado”, en S. Zizek (1994) (ed.) *Ideología. Un estado de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.
- Amestoy, Rubén (1991) “Orígenes del integralismo católico argentino”, en *Revista Cristianismo y Sociedad*, Nº 10.
- Auza, Néstor Tomás (1993) *Los católicos sociales argentinos*, 3 T, Buenos Aires, Guadalupe.
- Berger, Peter (1971) *Para una teoría sociológica de la religión* Kairós, Barcelona, 1981.
- Berger, Peter y Thomas Luckman (1967) *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- Bianchi, Susana (2001) *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina (1943-1955)*, IHES, Tandil.
- Bosca, Roberto (1997) *La Iglesia nacional peronista. Factor religioso y poder político*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Botinelli, Leandro; Bisaro, Emiliano; Ferreiroa, Victoria; Gentile, Florencia; Makón, Andrea y Krojethovich, María (2001) “La JOC. El retorno de Cristo obrero”, en F. Mallimaci y R. Di Stéfano (comps.) *Religión e imaginario social*, Manantial, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (1971 a) “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en *Intelectuales, política y poder* EUDEBA, Buenos Aires, 1999.
- Bourdieu, Pierre (1971 b) “Génesis y estructura del campo religioso”, mimeo, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales [FLACSO], traducción de Ana Teresa Martínez, 2003.
- Bourdieu, Pierre (1979) *La distinction. Critique social du jugement*, Ed. Du Minuit, Paris.
- Bourdieu, Pierre (1984) *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Bourdieu, Pierre (1991) *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- Bourdieu, Pierre y Monique de Saint Martin (1982) “La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 44/45, noviembre de 1982.
- Caimari, Lila (1996) *Perón y la Iglesia católica*, Ariel, Buenos Aires.

- Catoggio, María Soledad (2005) "Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y Servicios de Inteligencia", ponencia en *VII Congreso Nacional de Ciencia Política de la Sociedad Argentina de Análisis Político*, Córdoba, 15 al 18 de Noviembre de 2005.
- Catoggio, María Soledad (2006) "Vigilancia, control y censura en el caso de la Biblia Latinoamericana", en *Actas de las III Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto Gino Germani*, Buenos Aires.
- Catoggio, María Soledad (2007) "‘Todo lo que diga podrá ser usado en su contra’: modus operandi de los agentes de la DIPBA en el seguimiento, fichaje y clasificación del enemigo dentro de las filas del catolicismo", *Jornadas I Encuentro de Usuarios del Archivo de la DIPBA*, La Plata.
- Catoggio, María Soledad (2008) "Procesos de legitimación y enfrentamientos político-religiosos en las dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas de Brasil, Argentina y Chile" en Ansaldi, Waldo (Ed.) *Los sonidos del sonido*, en prensa.
- Cucchetti, Humberto (2007) *Articulaciones religiosas y políticas en experiencias peronistas: memoria política e imaginario religioso en trayectorias de la Organización Única del Trasvasamiento Generacional*. Tesis de doctorado no publicada. Área: sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires / École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Cucchetti, Humberto Horacio (2005) *Religión y política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): Lo religioso en el primer peronismo*, CEIL-PIETTE, Buenos Aires.
- Cuevas Valenzuela, Hernán (2006) "Recensión: ‘La razón populista’", *Revista de Ciencia Política*, 26 (1). Disponible en la Web: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-090X2006000100017&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-090X2006000100017&script=sci_arttext). Con acceso el 3 de septiembre de 2007.
- De Certeau, Michel (1984) *La invención de lo cotidiano*, Universidad Iberoamericana, México DF, 1999.
- De Imaz, José Luis (1969) *Los que mandan*, EUDEBA, Buenos Aires.
- De Ípola, Emilio (1986 a) "Crítica a la teoría althusseriana de la ideología I", en *Ideología y discurso populista*, Folios, Buenos Aires.

- De Ípola, Emilio (1986 b) "Crítica a la teoría althusseriana de la ideología II", en *Ideología y discurso populista*, Folios, Buenos Aires.
- De Ípola, Emilio (1997) *Las cosas del creer*, Ariel, Buenos Aires.
- Di Stéfano, Roberto y Loris Zanatta (2000) *Historia de la Iglesia Argentina*, Mondadori, Buenos Aires.
- Donatello, Luis Miguel (2002) *Ética católica y acción política: los Montoneros, 1966-1976*, Tesis de la Maestría de Investigación en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
- Donatello, Luis Miguel (2005), *El catolicismo liberacionista en la Argentina y sus opciones políticas religiosas. De la efervescencia social en los '60 a las impugnaciones al neoliberalismo en los '90*, Tesis Doctoral en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires - École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Dri, Rubén (1997) *Proceso a la Iglesia argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem*, Biblos, Buenos Aires.
- Elias, N. (1987) *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- Esquivel, Juan Cruz (2001) *Los obispos y la política en la Argentina. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Tesis doctoral presentada en el Departamento de Sociología de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de San Pablo, San Pablo.
- Esquivel, Juan Cruz (2004) *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Editorial de la Universidad de Quilmes, Bernal.
- Ezcurra, Ana María (1988) *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo en América Latina*, Puntosur, Buenos Aires.
- Fernández, Arturo. (1990) *Sindicalismo e Iglesia*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Floria, Carlos y Marcelo Monserrat (1977) "La política desde *Criterio* (1928-1977)", *Criterio*, 49 (1976).
- Forni, Floreal (1987) "Catolicismo y Peronismo", *Unidos*, No. 14, abril 1987, Buenos Aires.

- Forni, Floreal (1989) “Reseña bibliográfica: ‘Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina’”, en *Revista Sociedad y Religión*, nº7, CEIL-CONICET, Buenos Aires.
- Frigerio, Alejandro (comp.) (1994) *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Frigerio, José Oscar (1990) *El síndrome de la Revolución Libertadora: la Iglesia contra el justicialismo*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires. 3 T.
- Giménez Beliveau, Verónica (2003) *Société, religion, identités : les recompositions du catholicisme dans la société urbaine en Argentine*, tesis doctoral presentada en la École des Hautes Etudes (París) y la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires).
- Giordano, Verónica (2007) “La Conferencia Mundial de la Mujer (1975) y la ampliación de los derechos de la mujer en el Cono Sur”, *IV Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Instituto Gino Germani, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Girard, Luce (1990) “Historia de una investigación”, en Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana.
- Giussani, Pablo (1986) *Los días de Alfonsín*, Legasa, Buenos Aires.
- Glaser, Barney y Anselm Strauss (1967) *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Aldine, Chicago.
- Goffman, Erving (1982) *Forms of talk*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Gramsci, Antonio (1978): *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Granovetter, M. (1973). The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, Vol. 78, Nº 6.
- Granovetter, M. (1983). The strength of weak ties: a network theory revisited. *Sociological Theory*, Nº 1.
- Guinzburg, Carlo (1984) “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, Emblemas e Indicios. Morfología e Historia*, Barcelona, Gedisa.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993) *Catholicisme pour la memoire*, Cerf, Paris.

- Hervieu-Léger, Danièle (2005) *La religión, hilo de memoria*, París, Herder.
- James, Daniel (1990) *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946-1976*, Sudamericana, Buenos Aires, 1999.
- Krotsch, Pedro (1988) “Iglesia, educación y Congreso Pedagógico”, en Ana María Ezcurra (1988): *Iglesia y transición democrática*, Buenos Aires, Puntosur.
- Landi, Oscar (1988) *Reconstrucciones*, Puntosur, Buenos Aires.
- Löwy, Michael (1995) *Guerra de dioses*, Siglo XXI, México DF.
- Löwy, Michael (2002) “A filosofia da história de Walter Benjamín”, *Estudos Avançados*, 16 (45). Disponible en la Web: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142002000200013](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142002000200013). Con acceso el 6 de julio de 2007.
- Löwy, Michael (2005) “Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10 (28).
- Lozada, Salvador María (1998) *Los derechos humanos y la impunidad en la Argentina (1974-1999) De López Rega a Alfonsín y Menem*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires.
- Mallimaci, Fortunato, Cucchetti, Humberto y Luis Donatello (2006) “Religión y Política: discursos sobre el trabajo en la argentina del siglo XX”, en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, Vol. XXIV, N°: 71.
- Mallimaci, Fortunato (1992) “El catolicismo argentino: del liberalismo integral a la hegemonía militar”, en AA.VV. *500 años de cristianismo en la Argentina*, Nueva Tierra- CEHILA, Buenos Aires.
- Mallimaci, Fortunato (1997) “Catolicismo y militarismo en la Argentina (1930-1983): de la Argentina liberal a la Argentina católica”, en Emilio Fermín Mignone (dir.) *La Iglesia de Quilmes durante la dictadura militar. 1976-1983. Derechos humanos y la cuestión de los desaparecidos. Avance de investigación*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- Mallimaci, Fortunato *et al* (2000) “Competencia y complementariedad: los vínculos entre lo político y lo religioso. Un estudio del caso argentino”, ponencia en las *X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*, Buenos Aires, 2000.

- Mallimaci, Fortunato y María Soledad Catoggio (2008) “Contestatarios, mártires y herederos: redes y disputas del catolicismo en la dictadura y en la post-dictadura”, *Puentes*, N° 22.
- Mallimaci, Fortunato y Verónica Giménez Beliveau (2006) “Historias de vida y métodos biográficos”, en Irene Vasilachis de Gialdino (Coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*, Gedisa, Buenos Aires.
- Manguel, Romina y Javier Romero (2002) *Vale todo. Biografía no autorizada de Daniel Hadad*, Buenos Aires, Ediciones B.
- Manzini, Marcos Gabriel (2007) “Algunas fuentes documentales para el estudio de la Vida Religiosa en la Argentina. Estado de los fondos y accesibilidad”, *II Congreso Nacional de Archivología*. Disponible en la Web: <http://www.mundoarchivistico.com.ar/VANZINI.asp>. Accesible el 23 de octubre de 2007.
- Marteletto, Regina María (2001) “Análise das redes sociais: aplicação nos estudos de transferência da informação”, *Ciência da Informação*, 30 (1).
- Marteletto, Regina María y Antonio Braz de Oliveira e Silva (2005). “Redes e capital social: o enfoque da informação para o desenvolvimento local”, *Ciencia da informação*, 33 (3).
- Martucelli, Danilo y Maristella Svampa (1997) *La plaza vacía. Las transformaciones del peronismo*, Buenos Aires, Losada.
- Maxwell, J. A. (1996). *Qualitative research design: An interactive approach*, Sage, Thousand Oaks.
- Mendizábal, Nora (2006) “Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa”, en I. Vasilachis de Gialdino (Ed.) *Estrategias de investigación cualitativa*, Gedisa, Buenos Aires.
- Mignone, Emilio Fermín (1986) *Iglesia y dictadura*, Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires.
- Mignone, Emilio Fermín (1992) “Dictadura e Iglesia en Quilmes. Contexto para una investigación”, en *Revista de Ciencias Sociales*, N° 4, Bernal.
- Miller, Robert Lee (2000) *Researching Life Stories and Family Histories*, Londres, Sage.

- Morello, Gustavo (2003) *'Cristianismo y Revolución'. Los orígenes intelectuales de la guerrilla en la Argentina*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba.
- Moyano, Mercedes (1992) “La década del '60. Organización popular y conciencia cristiana”, en AAVV, *500 años de cristianismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEHILA-Nueva Tierra.
- Neiman, Guillermo y Germán Quaranta (2006), “Los estudios de caso en la investigación sociológica”, en Vasilachis de Gialdino (coord.) *Estrategias de investigación cualitativas*, Gedisa, Barcelona.
- Novaro, Marcos y Vicente Palermo (2003), *La dictadura militar 1976/1983. Del golpe de Estado a la restauración democrática*, Piados, Buenos Aires.
- Obregón, Martín (2005) *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del 'proceso'*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- Pontoriero, Gustavo (1991) *Sacerdotes para el Tercer Mundo: 'el fermento en la masa'*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 2 T.
- Poulat, Émile (1977) *Église contre Bourgeoisie*, Casterman, Paris.
- Poulat, Émile (1981) “Desbordes del campo religioso” en AAVV (1981) *Religión y política*, Hachette, Buenos Aires.
- Poulat, Émile (1983) *Le catholicisme sous observation*, Le Centurion, Paris.
- Quiroga, Horacio (2004), *El tiempo del "Proceso". Conflictos y Coincidencias entre políticos y militares 1976-1983*, Homo Sapiens y Fundación Ross, Santa Fe.
- Ricoeur, Paul (2000) *La Memoria, la Historia y el Olvido*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Ricoeur, Paul (2004) *Caminos del Reconocimiento. Tres estudios*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Rock, David (1993), *La Argentina autoritaria: los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*, Ariel, Buenos Aires.
- Rouquié, Alain, *Poder militar y sociedad política en la Argentina*, (1981b) Emecé, Buenos Aires, 2 tomos.
- Saborido, Jorge Ramón Enrique (2001) “La revista *Cabildo* y el Proceso de Reorganización Nacional”, en *Anuario de Estudios Americanos*, N° 1.
- Sarlo, Beatriz (2001) *La Batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires, Ariel.



- Schimtt, Carl (1922) *Teología política*, Carlos Lohlé Editores, Buenos Aires, 1984.
- Schmitt, Carl (1921) *El catolicismo como forma política*, Tecnos, Madrid, 2000.
- Schlegel, Jean-Louis (2006) « Les machines à faire-croire. I. Formes et fonctionnements de la spatialité religieuse », *Archives de sciences sociales des religions*, 132.
- Soneira, Abelardo Jorge (1985) *Las estrategias institucionales de la Iglesia Católica. De la caída del peronismo a la caída del peronismo (1955-1976)*, Tesis doctoral presentada en la Universidad del Salvador, Buenos Aires.
- Soneira, Abelardo Jorge (1986) “La Iglesia católica argentina a 20 años del Concilio”, en *Revista del CIAS*, n° 350, enero de 1986.
- Soneira, Abelardo Jorge (1989) *Las estrategias institucionales de la Iglesia católica (1988-1976)*, 2 T, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Soneira, Abelardo Jorge (1993) “Nuevos movimientos religiosos en la Argentina”, en Alejandro Frigerio (comp.) *Nuevos movimientos religiosos en la Argentina* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Soneira, Abelardo Jorge (1994) “Orígenes de la sociología religiosa en la Argentina”, en Alejandro Frigerio (comp.) *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Soneira, Abelardo Jorge (2001) “Tradición y campo católico en América Latina”, *Sociedad y Religión*, 22/23.
- Soneira, Abelardo Jorge (2006) “La ‘Teoría fundamentada en los datos’ (*Grounded Theory*) de Glaser y Strauss”, en Irene Vasilachis e Gialdino (Coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*, Gedisa, Buenos Aires.
- Soneira, Abelardo Jorge (2007) “Algunos problemas metodológicos y epistemológicos de la Teoría Fundamentada en los Datos”, en *Actas de las V Jornadas de etnografía y métodos cualitativos*, [CD-ROM], Instituto de Desarrollo Económico y Social, Buenos Aires.
- Stake, Robert (1994) “Case Studies”, en Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research*, California, Sage.
- Troeltsch, Ernst (1956) *The social teaching of Christian Churches*, George Allen, New York.

- Vasilachis de Gialdino, Irene (1992) *Métodos cualitativos*, T. 1, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Vasilachis de Gialdino, Irene [Coord.] (2006) *Estrategias de investigación cualitativa*, Gedisa, Buenos Aires.
- Verbitsky, Horacio (2005) *El silencio. De Paulo VI a Bergoglio. Las relaciones secretas de la Iglesia con la ESMA*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Verbitsky, Horacio (2006) *Doble juego. La Argentina católica y militar*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Vezzetti, Hugo (2002) *Pasado y Presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Wilson, Richard (2003) “The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 9, Nº 1.
- Wornat, Olga (2002), *Nuestra Santa Madre. Historia Pública y Privada de la Iglesia Católica en la Argentina*, Ediciones B, Buenos Aires.
- Zanatta, Loris (1996) *Del Estado liberal a la Nación Católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943)*, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- Zanatta, Loris (2001) *Perón y el mito de la Nación Católica*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Zanatta, Loris y Di Stéfano, Roberto (2000) *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo-Mondadori, Buenos Aires.
- Zanca, José (2006) *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica – Universidad de San Andrés.

### **3. Lingüística, Crítica genética y Análisis del discurso**

- AA.VV. (1987) *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*, Hachette, Buenos Aires.
- Acebal, Martín (2002) “La construcción discursiva de la identidad católica en las homilias de la línea tradicional de la Iglesia católica santafesina”, en *Texturas*, 2 (2).
- Acebal, Martín (2005) “El control del discurso en las homilias católicas. Anticipación y refutación de la crítica en la palabra legitimada”. Ponencia

- presentada en el *V Congreso de la Asociación Argentina de Semiótica: Discursos críticos*, Universidad de Buenos Aires-Instituto Universitario Nacional de Arte, Buenos Aires, Argentina.
- Acebal, Martín (2006) “La paráfrasis del texto bíblico en la homilía católica. Aportes al género y variaciones de su realización”, *Congreso Internacional Transformaciones Culturales. Debates de la teoría, la crítica y la lingüística*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 20 al 22 de noviembre de 2006.
  - Achugar, Mariana (2004) “The events and actors of 11 September 2001 as seen from Uruguay: analysis of daily newspaper editorials”, *Discourse and Society*, 15 (2-3).
  - Adam, Jean Michel y Ute Heidmann (2004) “Des genres à la généricité. L'exemple des contes (Perrault et les Grimm), en *Langages*, n° 153.
  - Adam, Jean-Michel (1992) *Les textes : types et prototypes*, Nathan, Paris.
  - Adam, Jean-Michel (1999) *Linguistique textuelle: des genres de discours aux textes*, Nathan, Paris.
  - Alí Bouachá, Abdelmajid (1992) « La généralisation dans le discours. Langues officielles et discours de bois », *Langages*, Vol. 26, N° 105.
  - Angenot, Marc (1982) *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*. Payot, Paris.
  - Angenot, Marc (1983) "Intertextualidad. Interdiscursividad. Discurso Social", en *Revista de Crítica y teoría Literaria*, N° 1, Universidad Nacional de Rosario.
  - Angenot, Marc (1989) *1889. Un État de discours social*, Le Préambule, Longueuil.
  - Arnoux, Elvira (1992) "Reformulación y modelo pedagógico en el 'Compendio de la Historia de las Provincias Unidas del Río de la Plata' de Juana Manso". *Signo y Seña*, N° 1.
  - Arnoux, Elvira (2004) "La reformulación interdiscursiva en 'Análisis del discurso'", en *Actas del V Congreso Nacional de investigaciones lingüísticas y filológicas*. Lima: Universidad Ricardo Palma, Lima.
  - Arnoux, Elvira (2004) “Polifonía institucional y eficacia persuasiva en los discursos oficiales de la Iglesia Católica frente a la crisis”, en María Marta

García Negroni y Elvira Beatriz Narvaja de Arnoux (eds.) *Homenaje a Oswald Ducrot*, EUDEBA, Buenos Aires.

- Arnoux, Elvira (2006) *Análisis del discurso. Métodos de abordar materiales de archivo*, Santiago Arcos, Buenos Aires.
- Arnoux, Elvira Beatriz Narvaja de (2006 a) “La representación del género y de los espacios de circulación del texto en las reescrituras de ‘Los misterios del Plata’ de Juana Manso”, en *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*, Santiago Arcos, Buenos Aires.
- Arnoux, Elvira y Blanco, María Imelda (2003): “Otras formas de persuasión. La interpretación de textos bíblicos”, *Actas del Congreso Internacional La Argumentación: lingüística, retórica, lógica, pedagogía*, Buenos Aires, edición electrónica.
- Arnoux, Elvira y Blanco, María Imelda (2004) “Polifonía institucional y eficacia persuasiva en los discursos oficiales de la Iglesia Católica frente a la crisis”, en María Marta García Negroni y Elvira Beatriz Narvaja de Arnoux (eds.) *Homenaje a Oswald Ducrot*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Authier Revuz, Jacqueline (1982) "La mise en scène de la communication dans des discours de vulgarisation scientifique", *Langue française*, nº 53.
- Authier-Revuz, Jacqueline (1984) "Hétérogénéité(s) énonciative(s)", *Langages*, nº 73.
- Authier-Revuz, Jacqueline (1995) *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, Larousse, Paris.
- Bajtín, Mijail (1952-1953) “El problema de los géneros discursivos”, en *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 2000.
- Bajtín, Mijail (1965) *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1987.
- Balaban, Victor (1996) “The Marian Apparition Site at Conyers, Georgia” en George Laderman (ed.) *Religions in Atlanta*, Scholars Press, Atlanta.
- Balaban, Victor (1999) “Self and agency in religious discourse. Perceptual metaphors for knowledge at a marian apparition site”, en Lieven Boeve y Kurt Feytaerts (Eds.) *Metaphor and God-talk. Religions and Discourse*, Vol. 2, Peter Lang, New York.

- Barbieri, Marcelo y Christian Ferreiro (2002) *Prensa, Dictadura y Derechos humanos. Un análisis comparativo de los discursos de la prensa gráfica sobre la visita de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en septiembre de 1979*, Tesis de licenciatura, Carrera de Comunicación Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Barrenechea, Ana María (1994) “La documentación marginal para ‘Distancias’ de Susana Thénon”, *Filología*, XXVII (1-2).
- Barthes, Roland (1970) “La retórica clásica. Ayudamemoria”, en *La aventura semiológica*, Paidós, Barcelona, 1990.
- Barthes, Roland (1977) “¿Qué es sostener un discurso?”, en *Cómo vivir juntos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.
- Barthes, Roland *et al* (1966) *Análisis estructural del relato*, Coyoacán, Puebla de los Ángeles, 1992.
- Bauman, Richard y Charles Briggs (1996) “Género, intertextualidad y poder social”, *Revista de Investigaciones Folklóricas*, N° 11.
- Beacco, Jean Claude (2002) “Corpus”, en D. Maingueneau y P. Charaudeau (Eds. 2002) *Dictionnaire d'analyse du discours*, Seuil Paris.
- Beacco, Jean Claude (2004) “Trois perspectives linguistiques sur la notion de genre discursif”, en *Langages*, n° 153.
- Bellemin-Nöel, Jean (1972) *Le texte et l'avant-texte. Les brouillons d'un poème de Milosz*, Paris, Larousse.
- Bellemin-Nöel, Jean (1979) « Lecture psychanalytique d'un brouillon de poème : ‘Été’ de Valéry », en *Essais de critique génétique*, Paris, Flammarion.
- Bellon, Guillaume (2007) “‘Je crois au temps...’ Daniel Defert, legatáire des manuscrits de Michel Foucault. Propos recueillis”, *Rectoverso. Revue de jeunes chercheurs en critique génétique*, 1. Disponible en la web : <http://www.revuerectoverso.com/spip.php?article29>. Consultado el 6 de diciembre de 2007.
- Benveniste, Émile (1966) “La naturaleza de los pronombres”, en *Problemas de lingüística general*, T. I, Siglo XXI, México, 1971.
- Benveniste, Émile (1970) “El aparato formal de la enunciación”, en *Problemas de lingüística general*, T. II, Siglo XXI, México, 1994.

- Blanco, María Imelda (2003) "La homilía dialogada: una conversación en busca de la salvación", en *Actas del I Coloquio Argentino de la IADA*, [CD-ROM], La Plata.
- Blecua, Manuel, 1984. *Manual de Crítica Textual*. Madrid: Castalia.
- Blommaert, Jan (2001) "Context is/a critique, en *Critique of Anthropology*, vol. 21, N° 1.
- Blommaert, Jan (2006) *Discourse. A critical introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bonnin, Juan Eduardo (2003 a) "La construcción del sujeto como espacio: el discurso de la CEA", en *La religión en tiempos de crisis. II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión*, Nobuko, Buenos Aires.
- Bonnin, Juan Eduardo (2003 b) "Los comunicados de la Iglesia en la década del '80". En *Religión y ciudadanía. III Jornadas de Ciencias Sociales y religión* [CD-ROM]. Buenos Aires: CEIL-PIETTE
- Bonnin, Juan Eduardo (2004) "La interpretación de la historia en la Doctrina Social de la Iglesia", en *Actas de las I Jornadas de estudios sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización- Instituto de Investigaciones Históricas Emilio Ravignani- UBA, Buenos Aires.
- Bonnin, Juan Eduardo (2005 a) "Iglesia y Comunidad Nacional: estrategias institucionales entre la dictadura y la democracia", en *Revista Sociedad y religión*, n° 25-26, CEIL-CONICET, Buenos Aires.
- Bonnin, Juan Eduardo (2005 b) "Aportes del análisis discursivo a la sociología de la religión", en *Actas del VII Congreso de la Sociedad Argentina de Análisis Político. Agendas regionales y escenarios de conflicto*, SAAP, Buenos Aires.
- Bonnin, Juan Eduardo (2006) "Posiciones y posicionamientos. Análisis comparativo de discursos religiosos y políticos", en *Revista Virtual de Estudos da Linguagem*, Año 4, N° 6. Disponible en la web: [http://paginas.terra.com.br/educacao/revel/ver\\_en\\_esp/edi\\_ant.htm](http://paginas.terra.com.br/educacao/revel/ver_en_esp/edi_ant.htm).
- Bonnin, Juan Eduardo (2007) "Géneros y tradiciones discursivas en un caso de intersección entre discurso político y religioso", *Congreso Internacional Transformaciones Culturales. Debates de la teoía, la crítica y la lingüística*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 20 al 22 de noviembre de 2006.

- Bonnin, Juan Eduardo (2007) *Iglesia y Democracia. Táctica y estrategia en el discurso de la Conferencia Episcopal Argentina (1981-1990)*. Tesis de maestría en Análisis del Discurso, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (1982) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid, 1985.
- Bowman, Frank Paul (1990) “Genetic Criticism”, *Poetics today*, 11 (3).
- Brinker, Klaus (1988) *Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*, Erich Schmidt, Berlin.
- Bronckart, Jean Paul (1997) “Interactions, discours, significations”, en *Langue Française*, N° 74.
- Brovotto, Claudia y Carmen Torres (1993) *Algunos enfoques, dos temas y tres discursos. Acerca del poder y los planes en el discurso pedagógico, terapéutico y religioso*, 2 vol., tesis presentada en la Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Instituto de Lingüística, Montevideo.
- Brun, Bernard (1992) « Brouillons vs Manuscrits : de l’art proustien d’écrire », *Études françaises*, 28 (1).
- Bucholtz, Mary y Kira Hall (2005) “Identity and Interaction. A Sociocultural Linguistic Approach”, en *Discourse Studies*, Vol. 7, N° 4-5.
- Cabré, María Teresa (1997) “Éléments pour une théorie de la terminologie”, *II Rencontres Terminologie et Intelligence Artificielle (TIA’ 97)*, Toulouse, Université Toulouse-le-Mirail.
- Cabré, María Teresa (2000) “Terminologie et linguistique: la théorie des portes”, en *Terminologies nouvelles. Terminologies et diversité culturelle*, N° 21.
- Cabré, María Teresa (2002) “Análisis textual y terminología, factores de activación de la competencia cognitiva en la traducción”, en A. Alcina Caudet y S. Gomero Pérez (Eds.) *La traducción científico técnica y la terminología en la sociedad de la información*, Castellón: Publications de la Universitat Jaume I.
- Castellanos Pfeiffer, Claudia (1998), “Polémiques autour de la langue nationale (fin du XIX et début du XX siècle)”, *Langages*, N° 130.
- Charaudeau, Patrick (1995) *Grammaire du sens et de l’expression*, Hachette, Paris.

- Charaudeau, Patrick (2004) “La problemática de los géneros: De la situación a la construcción textual”, *Revista Signos*. [on-line], vol.37, no.56 [citado 01 Noviembre 2005], [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-09342004005600003&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-09342004005600003&lng=es&nrm=iso).
- Charaudeau, Patrick (2005) *Le discours politique. Les masques du pouvoir*, París, Vuibert.
- Chignola, Sandro (2003) “Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno”, *Res Publica*, 11-12.
- Chilton, Paul y Christina Schäffner (2002) “Introduction: Themes and principles in the analysis of political discourse”, en P. Chilton y C. Schäffner (eds.) *Politics as Text and Talk. Analytic approaches to political discourse*, John Benjamins, Amsterdam/ Philadelphia.
- Ciapuscio, Guiomar (1993) "Reformulación textual: el caso de las noticias de ciencia", *Revista Argentina de Lingüística*, 2, 1993, VIII.
- Ciapuscio, Guiomar (1994) *Tipos textuales*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Ciapuscio, Guiomar (1998) “El término en los textos: una propuesta integradora para el análisis de la variación conceptual”, *VI Simposio del RITerm*, La Habana 1998. Disponible en la Web: <http://www.riterm.net/actes/6simposio/ciapuscio.htm>. Con acceso el 11 de diciembre de 2007.
- Ciapuscio, Guiomar (2003) *Textos especializados y terminología*. Barcelona: Institut Universitari de Lingüística Aplicada, Universitat Pompeu Fabra.
- Ciapuscio, Guiomar (2005) “La noción de género en la Lingüística Sistémico Funcional y en la Lingüística Textual”, *Revista Signos* [on-line], vol.38, no.57 [citado 01 Noviembre 2005], [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-09342005000100003&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-09342005000100003&lng=es&nrm=iso).
- Collot, Michel (1992) “Génétique et thématique: *Gravitations* de Supervielle”, *Études françaises*, 28 (1).



- Contat, Michel (1988) “Manuscrit, édition originale, édition ‘canonique’ établie avec l’accord de l’auteur, à quoi se fier? L’exemple de ‘La nausée’ de Sartre”, *Cahiers de textologie*, 2.
- Courtine, Jean Jacques (1981) “Analyse du discours politique (le discours communiste adressé aux chrétiens)”, *Langages*, 62.
- Croce, Marcela (2002) “Sol y Luna: Falangismo y Syllabus entre Justo y Ramírez”, *Hipótesis y Discusiones*, 23.
- Cuenca, María Joseph (1996) “Mecanismos lingüísticos y discursivos de la argumentación”, *Comunicación, lenguaje y Educación*, 25.
- Cugnon, Gilles y Philippe Artières (2001) “SIDA-Mémoires”, *Genesis*, 16.
- Culioli, Antoine (1990) *Pour une linguistique de l’énonciation : Opérations et représentations*, T. 1, Ophrys, Paris.
- Culioli, Antoine (1999) *Pour une linguistique de l’énonciation*, T. 2, Paris: Ophrys.
- De Beaugrande, Robert y Wolfgang Dressler (1981) *Introducción a la lingüística del texto*, Ariel, Barcelona, 1997.
- De Biasi, Pierre Marc (2004) “Toward a Science of Literature: Manuscript Analysis and the Genesis of the Work”, en Deppman, Jed, Daniel Ferrer y Michael Groden [Eds.] (2004) *Genetic Criticism. Texts and Avant-textes*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- De Biasi, Pierre-Marc (1998 a) “Editing manuscripts: Towards a Typology of Recent French Genetic Editions, 1980-1995”, *Text. An Interdisciplinary Annual of Textual Studies*, N° 12.
- De Biasi, Pierre-Marc (1998 b) “Qu’est ce qu’est un brouillon? Le cas Flaubert : essai de typologie fonctionnelle des documents de genèse”, en Michel Contat y Daniel Ferrer (Dir.) *Pourquoi la critique génétique ? Méthodes et Théories*. Paris : CNRS Éditions.
- De Biasi, Pierre-Marc (2000) *La génétique de textes*, Nathan, Paris.
- De Biasi, Pierre-Marc e Ingrid Wassenaar (1996) “¿What is a Literary Draft? Toward a Functional Typology of Genetic Documentation”, en *Yale French Studies*, N° 89.
- De Fina, Anna, Deborah Schiffirin y Michael Bamberg [Eds.] (2005) *Discourse and identity*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Degache, Christian (1995): "La reflexión metalingüística como auxiliar de la competencia lectora en lengua extranjera. Los estudiantes francófonos principiantes frente al español escrito", *Langage, théories et applications en FLE*, 2, Association ADEF. Disponible en la Web: [www.galanet.eu/publication/fichiers/dc1995.pdf](http://www.galanet.eu/publication/fichiers/dc1995.pdf). Con acceso el 3 de marzo de 2007.
- Deppman, Jed, Daniel Ferrer y Michael Groden [Eds.] (2004) *Genetic Criticism. Texts and Avant-textes*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Desclés, Jean-Pierre (1996) "Appartenance / inclusion, localisation, ingréence et possession", *Faits de langues*, 4 (7).
- Dillon, Michele (1996) "Cultural differences in the abortion discourse of the Catholic Church: evidence from four countries", en *Sociology of religion*, spring 1996 ([www.findarticles.com/p.articles/mi\\_mOSOR/is\\_n1\\_v57/ai\\_18262389](http://www.findarticles.com/p.articles/mi_mOSOR/is_n1_v57/ai_18262389)).
- Doquet-Lacoste, Claire (2007) "Le jeune scripteur et ses doubles. Variété du dialogisme dans l'écriture à l'école", *Cahiers de Praxématique*, 43.
- Doren, André (2005) "Simulacro e reversibilidade no discurso religioso 'neopentecostal'", *Debates do NER*, N° 7, enero-junio de 2005, Universidad Federal do Rio Grande do Sul.
- Doutre, Jean (2003) "Romans as Read in the School and in the Cloister: The Commentaries of Peter Abelard and William of Saint Thierry", en *Society of Biblical Studies*, Meeting 22-25 de noviembre, Vanderbilt University, Atlanta. Disponible en la web: [http://www.vanderbilt.edu/AnS/religious\\_studies/SBL2003/Abelard.htm](http://www.vanderbilt.edu/AnS/religious_studies/SBL2003/Abelard.htm).
- Dreidemie, Patricia (2006) *Estrategias Discursivas de Persistencia Cultural: (dis)continuidad del quechua en el habla mezclada de migrantes bolivianos en Buenos Aires*, Tesis presentada en la Maestría en Análisis del Discurso, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Du Bois, John (1986) "Self-evidence and ritual speech", en *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*, W. Chafe and J. Nichols (eds.). Norwood: Albex.
- Ducrot, Oswald (1984) *El decir y lo dicho*, Paidós, Buenos Aires, 1994.
- Dunmire, Patricia (2005) "Preempting the Future: Rethoric and Ideology of the Future in Political Discourse", en *Discourse & Society*, Vol. 16, No. 4.

- Dzameshie, Alex (1993) “The use of politeness strategies as solidarity and deference moves in Christian sermonic discourse”, *The SECOL Review*, nº 17.
- Dzameshie, Alex (1995) “Social Motivations for Politeness Behavior in Christian Sermonic Discourse”, *Anthropological linguistics*, 37 (2).
- Eberenz, Rolf (2001) “Los *regimientos de peste* a fines de la Edad Media: configuración de un nuevo género textual”, en Daniel Jacob y Johannes Kabatek (eds.) *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica. Descripción gramatical-pragmática-histórica-metodología*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt.
- Eco, Umberto (1990) *I limiti dell'interpretazione*, Milán, Bompiani.
- Eggins, Suzanne (1994) *An Introduction to Systemic Functional Linguistics*, Pinter, Londres.
- Eggins, Suzanne y James Robert Martin (1997) “Géneros y registros del discurso”, en Teun van Dijk (Ed.), *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Eggins, Suzanne y James Robert Martin (2003) “El contexto como género: Una perspectiva lingüística funcional”, *Revista Signos* [on-line], vol. 36, nº 54 [citado 01 Noviembre 2005], [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-09342003005400005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-09342003005400005&script=sci_arttext).
- Fairclough, Norman (1993) *Discurso y cambio social*, selección y traducción Julia Zullo, Virginia Unamuno, Alejandro Raiter y Paula García, OPFyL, Buenos Aires, 1998.
- Fenoglio, Irène (2001) “Énonciation et genèse dans les autobiographies d'Althusser. Deux récits – séparés – de sa rencontre avec Hélène”, *Genesis*, 17.
- Fenoglio, Irène (2002) “Une photo, deux textes, trois manuscrits. L'archivage linguistique d'un geste d'écriture identifiant”, *Langages*, 36 (147).
- Fenoglio, Irène (2006) “L'intime étrangeté de la langue”, *Langage et inconscient*, 2.
- Fernández Sebastián, Javier e Iñaki Iriarte López (2004) “Conceptos políticos. Pueblo. Ciudadanía”, *Historia Contemporánea*, 28.
- Ferrer, Daniel (2001) “Quelques remarques sur le couple énonciation-genèse”, *Texte*, 27/28.

- Foucault, Michel (1965) *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2000.
- Foucault, Michel (1969) *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard.
- Fowler, Robert, Robert Hodge, Günther Kress y Tony Trew (1983) *Lenguaje y control*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Froula, Christine (1996) "Modernity, Drafts, Genetic Criticism: On the Virtual Life of James Joyce's Villanelle", *Yale French Studies*, 89.
- Fuchs, Catherine (1994) *Paraphrase et énonciation*, Ophrys, París.
- Gallardo, Susana (1998) "Boletines informativos en la universidad: un análisis contrastivo", *Signo y Seña*, n° 10, Buenos Aires.
- Gallardo, Susana (2005) *Los médicos recomiendan. Un estudio de las notas periodísticas sobre salud*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Garcés Gómez, María Pilar (2006) "Las operaciones de reformulación", en *Actas del XXXV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística*, León, Universidad de León. Disponible en la Web: [www3.unileon.es/dp/dfh/SEL/actas/Garces.pdf](http://www3.unileon.es/dp/dfh/SEL/actas/Garces.pdf). Con acceso el 2 de enero de 2008.
- García Negroni, María Marta (2002) "Disqualification, confirmation et (représentation du) discours de l'autre. A propos des répliques introduites par ¡Pero si!", *Cahiers de Linguistique Française*, 24.
- García Negroni, María Marta, Beatriz Hall y Marta Marín (2005) "Ambigüedad, abstracción y polifonía del discurso académico: interpretación de las nominalizaciones", *Revista Signos*, Vol. 38, N° 57. Disponible en la web: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-09342005000100004&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-09342005000100004&script=sci_arttext)
- Ginzburg, Carlo (2007) "Réflexions sur une hypothèse vingt-cinq ans après", en Denis Thouard (Ed.) *L'interprétation des indices. Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.
- Glatigny, Michel y Jacques Guilhaumou [Eds.] (1981) *Peuple et pouvoir: études de lexicologie politique*, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- Gnutzmann, Claus y Herman Oldenburg (1991) "Contrastive text linguistics in LSP-Research: Theoretical considerations and some preliminary findings", en

- H. Schröder (Ed.), *Subject-oriented texts: Languages for special purposes & text theory*, W. de Gruyter, Berlin.
- Godinas, Alejandro y Laurette Higashi (2005-2006) “La edición crítica sin manuscritos: otras posibilidades de la edición crítica genética en ‘Balún Canán’ de Rosario Castellanos”, *Incipit*, N° 25-26.
  - Goldman, Noemí (1985) “Peuple/peuples: Moreno et l’émancipation américaine (1810)”, *Mots*, 11.
  - Goldman, Noemí (1989) *El discurso como objeto de la historia*, Buenos Aires, Hachette.
  - Greimas, Algirdas Julien (1993) “La Parabole: une forme de vie”, en Louis Panier (ed.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Du Cerf, Paris.
  - Grésillon, Almuth (1989) “Fonctions du langage et genèse du texte”, en *La naissance du texte*, Paris, José Corti.
  - Grésillon, Almuth (1994) “¿Qué es la crítica genética?”, en *Filología*, vol. XVII, N° 1-2.
  - Grésillon, Almuth (2002) “Langage de l’ébauche: parole intérieure extériorisée », *Langages*, 36 (147).
  - Grésillon, Almuth y Dominique Maingueneau (1984) “Polyphonie, proverbe et détournement, ou un proverbe peut en cacher un autre”, *Langages*, 19 (73).
  - Grize, Jean Blaise (1990) *Logique et langage*, Ophrys, Paris.
  - Grize, Jean-Blaise (1996) *Logique naturel et communication*, PUF, Paris.
  - Guespin, Louis (1984) “Interaction verbale et catégorisation dans l’entretien : su une enquête sociologique à Louviers”, *Langages*, 19 (74).
  - Guilhaumou, J. (2001) « La connexion empirique entre la réalité et le discours. Sieyès et l’ordre de la langue » *Marges linguistiques*, 1. Recuperado 14 de octubre de 2007 de [www.revue-texto.net/marges/marges/Documents%20Site%200/artml0002\\_guilhaumou\\_j/ml052001\\_guilhaumou\\_j.pdf](http://www.revue-texto.net/marges/marges/Documents%20Site%200/artml0002_guilhaumou_j/ml052001_guilhaumou_j.pdf).
  - Guilhaumou, Jacques (1984) “La formation et la propagation d’un mot d’ordre : ‘du pain et du fer’ (1792-1793)”, en Jacques Guilhaumou, Régine Robin y Denise Maldidier, *Discours et archive. Expérimentations en analyse du discours*, Mardaga, Liège, 1994.

- Guilhaumou, Jacques (2002) « Où va l'analyse du discours? Autour de la notion de Formation Discursive », *Texto !*, junio 2004. Disponible en la Web: [http://www.revue-texto.net/Inedits/Guilhaumou\\_AD.html](http://www.revue-texto.net/Inedits/Guilhaumou_AD.html). Consultado el 3 de marzo de 2007.
- Guilhaumou, Jacques, Denise Malidier y Régine Robin (1994) *Discours et archive. Expérimentations en analyse du discours*, Mardaga, Liège.
- Guimarães, Eduardo (1995) *Os limites do sentido: um estudo histórico e enunciativo da linguagem*, Campinas, Pontes.
- Guimarães, Eduardo (2002) *Semântica do Acontecimento – um estudo enunciativo da. designação*, Pontes, Campinas.
- Gülich, Elisabeth (1986). Textsorten in der Kommunikationspraxis [Clases de textos en la praxis comunicacional]. En W. Kallmeyer (Ed.), *Handlungsmuster, Textsorten, Situationstypen* [Tipología de la comunicación. Esquemas de acción, clases textuales, tipos de situación], Schwann, Dusseldorf. Traducción de Guiomar Ciapusio, mimeo, UBA, s/f.
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood (1978) *El lenguaje como semiótica social*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood (1992) "Some lexicogrammatical features of the Zero Population Growth text", en Mann & Thompson (Eds.) *Discourse description: diverse analyses of a fund-raising text*, Benjamins, Amsterdam.
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood (1994) *An introduction to Functional Grammar*, London: Arnold, segunda edición (1º ed.1984).
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood y James Robert Martin (1993) *Writing Science: Literacy and discursive power*, Falmer, Londres.
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood y Ruquaiya Hasan (1976) *Cohesion in English*, London: Longman, 1993.
- Harding, Robert (2006) "Historical representations of aboriginal people in the Canadian news media", *Discourse and Society*, 17 (2).
- Hasan, Ruquaiya (1989) "The structure of a text" en Michael Alexander Kirkwood Halliday y Ruquaiya Hasan (eds.) *Language, context and text: Aspects of Language in a social-semiotic perspective*, Oxford University Press, Oxford.

- Hasan, Ruquaiya (1995) "The conception of context in text", en Peter Fries y Michael Gregory (Eds.), *Discourse in Society: Systemic functional perspectives*, Ablex, Norwood.
- Hay, Louis (1985) "'Le texte n'existe pas'. Réflexions sur la critique génétique", *Critique*, 62: 147-158.
- Hay, Louis (1988) "Passé et avenir de l'édition génétique. Quelques réflexions d'un usager", *Cahiers de textologie*, 2: 5-22.
- Hay, Louis (1994) "La escritura viva", *Filología*, XXVII (1-2): 5-22.
- Hay, Louis e Ingrid Wassenaar (1996) "History or Genesis?", *Yale French Studies*, 89.
- Heinemann, Wolfgang y Dieter Viehwegger (1991) *Textlinguistik: eine Einführung* [Lingüística del texto: una introducción], Max Niemeyer, Tübingen. Citado y traducido fragmentariamente en Ciapuscio 1994.
- Heinemann, Wolfgang. (2000) Textsorten. Zur Diskussion um Basisklassen des Kommunizierens. Rückschau und Ausblick [Clases textuales. Para la discusión sobre las clases de base del comunicar. Retrospectiva y panorama], en K. Adamzik (Ed.), *Textsorten. Reflexionen und Analysen* [Clases de textos. Reflexiones y análisis], Stauffenburg, Tübingen. Traducción de Guiomar Ciapuscio, mimeo, UBA, s/f.
- Hilferty, Joseph y María Josep Cuenca (1999) *Introducción a la lingüística cognitiva*, Ariel, Barcelona
- Hodge, Robert y Günther Kress (1979) *El lenguaje como ideología*, selección y traducción Alejandro Raiter, Daniel Lebonia, Mara Bannon, Julia Zullo, OPFyL, Buenos Aires, 1999.
- Howard-Malverde, Rosaleen (1998) "Words for Our Lord of Huanca: Discursive Strategies in a Quechua Sermon from Southern Peru", en *Anthropological linguistics*. Vol. 40, n° 4
- Jenny, Laurent y Richard Watts (1996) "Genetic Criticism and its Myths", *Yale French Studies*, 89.
- Jitrik, Noé (2005) "La literatura en posición", *UBA: Encrucijadas. Revista de la Universidad de Buenos Aires*, N° 33, julio de 2005.

- Jurt, Joseph (2002) "Vu d'Allemagne: les théories littéraires en France" en Evelyne Pinto (Org.) *Penser l'art et la culture avec les sciences sociales*, Publications de la Sorbonne, Paris.
- Kabatek, Johannes (2001) "¿Cómo investigar las tradiciones discursivas medievales?. El ejemplo de los textos jurídicos castellanos", en Daniel Jacob y Johannes Kabatek (eds.) *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica. Descripción gramatical-pragmática-histórica-metodología*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt.
- Kabatek, Johannes (2004) "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico", versión mimeo de "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico. Algunas reflexiones teóricas sobre tradiciones de textos jurídicos en la Edad Media en el mediodía francés y en la Península Iberica", en *Lexis*, número especial en homenaje a José Luis Rivarola, en prensa.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine (1983) *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*, Hachette, Buenos Aires, 1987.
- Knoblauch, Hubert (1999) "Metaphors, transcendence and indirect communication: Alfred Schutz' phenomenology of the life-world and the metaphors of religion", en Boeven, Lieve y Kurt Feyaerts (Eds.) *Metaphor and God-Talk*, New York, Peter Lang.
- Kress, Günther (1995) "The Social Production of Language: History and Structures of Domination" en Peter Fries y Michael Gregory (Eds.), *Discourse in Society: Systemic functional perspectives*, Ablex, Norwood.
- Laclau, Ernesto (2000) *Misticismo, retórica y política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto (2005 a) *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto (2005 b) "Populism: What's in a name?", en Francisco Panizza (Ed.) *Populism and the Mirror of Democracy*, Londres, Verso.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1985) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- Laflèche, Guy (2000) *La Brouillonologie. Introduction aux études de genèse*, Disponible en la Web: <http://www.mapageweb.umontreal.ca/lafleche/br/>. Con acceso el 22 de abril de 2007.



- Lakoff, George (1973) “Hedges: a study in meaning criteria and the logic of fuzzy concepts”, *Journal of Philosophical Logic*, N° 2.
- Lakoff, George (1987) *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories reveal about Mind*, University of Chicago Press, Chicago.
- Lakoff, George y Mark Johnson (1980) *Metaphors we live by*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- Lavandera, Beatriz (1985) “Decir y aludir: una propuesta metodológica”, *Filología*, 19 (2).
- Lebrave, Jean Louis (2003) “La genèse de La Chambre claire”, *Manuscritica: Revista de Crítica Genética*, 11. Disponible en <http://www.item.ens.fr/index.php?id=76061>. Consultado el 2 de diciembre de 2007.
- Lebrave, Jean-Louis (1994) “La crítica genética: ¿una nueva disciplina o un avatar moderno de la filología?”, *Filología*, XXVII (1-2): 53-73.
- Lebrave, Jean-Louis (2001-2004) “Comment écriront-ils?”, *Diogène*, 196.
- Lebrave, Jean-Louis (2002) « De la substance de la voix à la substance de l’écrit », *Langages*, 36 (147).
- Legendre, Pierre (1974) *El amor del censor. Ensayo sobre el orden dogmático*, Anagrama, Buenos Aires, 1993.
- Legendre, Pierre (2004) *Ce que l’Occident ne voit pas de l’Occident*, Mille et Une Nuits, Paris.
- Leudar, Ivan y Victoria Marsland (2004) “On Membership Categorization: ‘Us’, ‘Them’ and ‘Doing Violence’ in Political Discourse”, *Discourse and Society*, Vol. 15, N° 2-3.
- Levailant, Jean, ed., 1982: *Écriture et génétique textuelle*. Lille, Presses de l’Université de Lille.
- Lima, Maria Emilia A. T. (1990) *A Construção Discursiva do Povo Brasileiro: Os Discursos de Primeiro de Maio de Getulio Vargas*, Campinas, Editora da UNICAMP.
- Lois, Élide. 2001. *Crítica genética y estudios culturales*, Buenos Aires: Edicial.
- Lyons, John (1974) “Remarques sur les phrases possessives, existentielles et locatives”, *Langages*, 9 (38).

- Maingueneau, Dominique (1976) *Introducción a los métodos del análisis del discurso*, Buenos Aires: Edicial, 1989.
- Maingueneau, Dominique (1983) "Sur les brouillons d'un poème de Valéry", *Langages*, 17 (69).
- Maingueneau, Dominique (1983) *Sémantique de la polémique*, L'Age de l'homme, Lausanne.
- Maingueneau, Dominique (1984) *Genèses du discours*, Mardaga, Liège.
- Maingueneau, Dominique (1996) *Les termes clés de l'analyse du discours*, Seuil, Paris.
- Maingueneau, Dominique (2001) "'¿Situación de enunciación' o 'Situación de comunicación'?", en *Revista Discurso.Org*, Año 3, Nº 5. Disponible en la web: [http://www.revista.discurso.org/articulos/Num5\\_Art\\_Maingueneau.htm](http://www.revista.discurso.org/articulos/Num5_Art_Maingueneau.htm).
- Maingueneau, Dominique (2004) *Le Discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin.
- Maingueneau, Dominique y Patrick Charaudeau (2002), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil.
- Marguerat, Daniel (2003) "L'exégèse biblique à l'heure du lecteur", en Daniel Marguerat (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002) (Le Monde de la Bible 48)*, Labor et Fides, Genève.
- Marinkovich, Juana (2005) "Las estrategias de reformulación: el paso desde un texto-fuente a un texto de divulgación didáctica", *Literatura y lingüística*, 16. Disponible en la Web: [www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-58112005000100011&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-58112005000100011&script=sci_arttext). Con acceso el dos de enero de 2008.
- Martín Zorraquino, María Antonia y José Portolés Lázaro (1999) "Los marcadores del discurso", en Ignacio Bosque y Violeta Demonte (dir.) *Gramática descriptiva de la Lengua Española*, Madrid: Espasa.
- Martin, James Robert (1992) *English Text: system and structure*, Amsterdam, John Benjamins.
- Martin, Robert (1990) "La définition naturelle", en Chaurand, Jacques y Francine Mazière (Eds.), *La définition. Actes du Colloque 'la Définition' organisé par CELEX (Centre d'Etudes du Lexique) de l'Université Paris-Nord*, Paris, Larousse.

- Maynard, Kevin (1999) "On Rhetorical Ricochet: Expressivity of Nominalization and Da in Japanese Discourse", en *Discourse Studies*, Vol. 1, Nº 1.
- Meizoz, Jérôme (2006) « Introduction », *Texte en contexte*, 1 (1). En línea : <http://contextes.revues.org/document83.html#ftn8> [con acceso al 9/1/08]
- Mortureux, Marie-Françoise (1993) "Paradigmes désignationnels", *Seme*, nº 8.
- Oesterreicher, Wulf (2001) "La 'recontextualización' de los géneros medievales como tarea hermenéutica", en Daniel Jacob y Johannes Kabatek (eds.) *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica. Descripción gramatical-pragmática-histórica-metodología*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt.
- Oesterreicher, Wulf (2002) "Autonomización del texto y recontextualización. Dos problemas fundamentales en las ciencias del texto", en Eduardo Hopkins Rodríguez (Ed.) *Homenaje a Luis Jaime Cisneros*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Orduna, Germán (2000) *Edótica. Problemática de la edición de textos*. Kassel: Reichenberger.
- Orlandi, Eni Pulcinelli (1987) "O discurso religioso", en *A linguagem e seu funcionamento*, Pontes, Campinas.
- Orlandi, Eni Pulcinelli (1993) *As formas do silêncio no movimento dos sentidos*, Campinas, Editora da UNICAMP.
- Orlandi, Eni Pulcinelli (1999) *Análise de discurso: Princípios e Procedimientos*, Campinas, Pontes.
- Pêcheux, Michel (1975) *Les vérités de la Palice*, Maspero, Paris.
- Pêcheux, Michel (1978) *Análisis automático del discurso*, Gredos, Madrid, 2º ed. aumentada.
- Pêcheux, Michel (1981) « Préface » a "Analyse du discours politique (le discours communiste adressé aux chrétiens)", *Langages*, no 62.
- Pêcheux, Michel (1984 a) "Le Discours: Structure ou Événement?", en D. Maldidier (Ed. 1990) *L'inquietude du discours*, Éditions des Cendres, Paris.
- Pêcheux, Michel (1984 b) "Sur les contextes épistémologiques de l'analyse du discours", *Mots*, 9: 7-17.

- Pécheux, Michel, Claude Haroche y Paul Henry (1971) "La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours", *Langages*, n° 24.
- Perelman, Chäim (1976) *El imperio retórico: retórica y argumentación*, Norma, Santa Fe de Bogotá, 1997.
- Pétilion, Sabine (2002) "De l'intermittence pronominale: sur la polyphonie énonciative dans le manuscrit et l'état définitif du *Plaisir du texte* de Roland Barthes", *Genesis*, 19.
- Plantin, Christian (1996) *La argumentación*, Ariel, Barcelona.
- Rabatel, Alain (2004) "L'effacement énonciatif dans les discours rapportés et ses effets pragmatiques", *Langages*, 156.
- Raiter, Alejandro (1999) *Lingüística y política*, Biblos, Buenos Aires.
- Raiter, Alejandro y Salvio Martín Menéndez (1986); "El desplazamiento de un signo ideológico. Análisis lingüístico del discurso político", en *Filología*, n° XXI, vol. 2, Buenos Aires.
- Récanati, François (1985) *La transparencia de la enunciación*, Hachette, Buenos Aires, 1988.
- Ribeiro, Jaçanã (2005 a) "O simulacro da alteridade: uma análise discursiva do ritual de exorcismo da Igreja Universal do Reino de Deus", *Debates do NER*, N° 7, enero-junio de 2005, Universidad Federal do Rio Grande do Sul.
- Ribeiro, Jaçanã (2005 b) *O simulacro da alteridade: uma análise discursiva do ritual de libertação e cura da Igreja Universal do Reino de Deus*, Dissertação de mestrado, defendida en enero de 2005 en el Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Robin, Régine (1973) *Histoire et linguistique*, París, Armand Colin.
- Sanahauja, Sonia y Ana Silva (2001) "Muestreo teórico y estudios del discurso. Una propuesta teórico-metodológica para la generación de categorías significativas en el campo del Análisis del Discurso". En *Actas del II Congreso Nacional de Investigadores en Estudios del Discurso. El estudio del discurso: metodología interdisciplinaria*. Disponible en la web: <http://www.sai.com.ar/KUCORIA/discurso.html>. Con acceso el 12 de febrero de 2008.
- Savio, Karina (2006) "Acercas del concepto de pueblo en los discursos de Eva Perón", *Lenguaje, Sujeto, Discurso*, 3. Disponible en la Web:

<http://www.lsdrevista.net/articulos/LSD3/sueltos/LSD3-Savio.pdf>. Con acceso el 4 de julio de 2007.

- Scollier (2007) "Foucault's Concept of Singularity", en *Biopower and the contemporary*, 23 de septiembre de 2007. URL: <http://anthropos-lab.net/bpc/2007/09/foucaults-concept-of-singularity>. Con acceso el 6 de diciembre de 2007.
- Scollon, Ron (2001) "Acción y texto: para una comprensión conjunta del lugar del texto en la (inter)acción social, el análisis mediato del discurso y el problema de la acción social", en Ruth Wodak y Michael Meyer (Eds.). *Métodos de análisis crítico del discurso*, Gedisa, Barcelona.
- Searle, John y Daniel Vanderveken (1985) *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sériot, Patrick (1994) "Le cas russe: Anamnèse de la langue et quête identitaire (la langue-mémoire du peuple)", *Langages*, 28 (114).
- Shortell, Timothy (2001) "Radicalization of religious discourse in El Salvador: The case of Oscar Romero", en *Sociology of Religion*, spring 2001 ([www.findarticles.com/p/articles/mi\\_mOSOR/is\\_1\\_62](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_mOSOR/is_1_62)).
- Sigal, Silvia y Verón, Eliseo (1986) *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, EUDEBA, Buenos Aires, 2004.
- Silverstein, Michael (1997) "The Improvisational Performance of Culture in Real-time Discursive Practice", en Keith Sawyer (Ed.), *Creativity in Performance*, Norwood, Abley.
- Silverstein, Michael (2003) "Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life", *Language and Communication*, 23.
- Simonin-Grunbach, Jeannie (1975) « Pour une typologie des discours ». en AAVV *Langue, Discours, Société*, Seuil, Paris.
- Sirbu-Dumitrescu, Domnita (1988) "Contribución al estudio de la semántica de los verbos modales en español (con ejemplos del habla de Madrid)", *Hispania*, 71 (1).
- Swales, John (1990) *Genre Analysis. English in academic and research settings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Szretter Noste, Mariana (2002) "La salud de los enfermos", en AAVV *Representaciones sociales*, EUDEBA, Buenos Aires.

- Szuchewicz, Bohdan (1994) “Evidentially in Ritual Discourse. The Social Construction of Religious Meaning” en *Language in Society*, 23.
- Tannen, Deborah (2005) *Conversational Style: Analyzing Talk among Friends*, Oxford, Oxford University Press (Edición revisada; 1º Ed. 1989).
- Taylor, John (2003) *Linguistic categorization* (3º ed.), Oxford University Press, Oxford.
- Thompson, Geoffrey (1996) *Introducing Functional Grammar*, Arnold, Londres.
- Tinianov, Iuri (1924) “El hecho literario” en Émil Volek (Ed.) (1992) *Antología del Formalismo ruso*, 1, Fundamentos, Madrid, 1992.
- Todorov, Tzvetan (1991) *El principio dialógico*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Tomachevsky, Boris (1925) “Thématique” en Tzvetan Todorov (ed.) (1965) *Théorie de la littérature*, Seuil, Paris.
- Vallejos Llobet, Patricia (2004) “Los géneros del discurso de las ciencias pedagógicas: una aproximación contrastiva en el marco histórico de la comunidad científica argentina”, en *RASAL. Revista de la Sociedad Argentina de Lingüística*, Nº 2.
- Vallejos Llobet, Patricia (2005) “El discurso científico en la Argentina a principios del siglo XX”, en *Signo y Señal. Revista del Instituto de Lingüística de la Facultad de Filosofía y Letras UBA*, Nº 14.
- Van Dijk, Teun (1984) *La ciencia del texto*, Paidós, Barcelona, 1992.
- Van Dijk, Teun (1990) *La noticia como discurso*, Paidós, Barcelona.
- Vasilachis de Gialdino, Irene (1997) *La construcción de representaciones sociales: el discurso político y la prensa escrita*, Gedisa, Buenos Aires.
- Vasilachis de Gialdino, Irene (2003) *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, Gedisa, Buenos Aires.
- Vázquez Villanueva, Graciana (2006) *Revolución y discurso. Un portavoz de la integración hispanoamericana*, Buenos Aires, La isla de la luna.
- Verón, Eliseo (1979) “Diccionario de lugares no comunes”, en *Fragmentos de un tejido*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- Verón, Eliseo (1984) “Prensa escrita y teoría de los discursos sociales. Producción, circulación y regulación”, *Langages, discours et sociétés*, 4.

- Verón, Eliseo (1985) *La construcción del acontecimiento*, Gedisa, Buenos Aires.
- Verón, Eliseo (1986) “Semiosis de lo ideológico y del poder”, en *Espacios de crítica y producción*, nº 1, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Verón, Eliseo (1987) “La palabra adversativa” en AAVV *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*, Hachette, Buenos Aires.
- Verón, Eliseo (1988) *La semiosis social. Fragmentos de una teoría del discurso*, Gedisa, Buenos Aires, 1992.
- Verón, Eliseo (2005) *Fragmentos de un tejido*, Buenos Aires, Gedisa.
- Vion, Robert (2001) “‘Effacement énonciatif’ et stratégies discursives », en M. de Mattia y A. Joly (Eds.) *De la syntaxe à la narratologie énonciative*, París, Ophrys.
- Vitagliano, Miguel y Abel Gilbert (1998) *El terror y la gloria. La vida, el fútbol y la política en la Argentina del Mundial 78*, Buenos Aires, Norma.
- Vitale, Alejandra (2002): “Disputas en torno al control de la lectura. La tensión entre la Iglesia Católica y las Fuerzas Armadas argentinas ante la ‘Biblia Latinoamericana’”, Buenos Aires, mimeo, UBA.
- Vitale, Alejandra (2003) "Control de la lectura y reformulación en el *Evangelio en Solentiname* de Ernesto Cardenal", ponencia presentada en el I Coloquio Argentino de la IADA, La Plata, 2003.
- Vitale, Alejandra (2004) “Leer y escribir en tiempos de dictadura. La revista *Criterio* ante el golpe de Estado de 1976”, *Congreso Internacional de Políticas Culturales e Integración Regional*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Voloshinov, Valentín Nicolai (1929) *Marxismo y filosofía del lenguaje*, Alianza, Madrid, 1992.
- Weinrich, Harald (1973) *Le temps, le récit et le commentaire*, Paris, Didier.
- Williams, Raymond (1977) *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- Wodak, Ruth (2002) “Fragmented Identities: Redefining and recontextualizing national identity”, en P. Chilton y C. Schäffner (eds.) *Politics as Text and Talk. Analytic approaches to political discourse*, John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia.
- Zaccari, Verónica (2004) “Iglesia y dictadura. El objeto discursivo ‘Latinoamérica’ en los editoriales de *Esquiú color*”, *Actas del Congreso*

*Internacional de Políticas Culturales e Integración Regional*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

- Zaccari, Verónica (2005) “La crítica a los medios en *Esquiú Color*”, en *Actas del VI Congreso de la Asociación Argentina de Semiótica* [CD-ROM], Buenos Aires, AAS.
- Zamudio, Beatriz y Ana Atorresi (2000) *La explicación*, Buenos Aires, Eudeba.
- Zonana, Gustavo (1999) “On the names of God: Notes on the construction of interpretive frames for religious language”, en Boeven, Lieve y Kurt Feyaerts (Eds.) *Metaphor and God-Talk*, New York, Peter Lang.
- Zoppi-Fontana, Mónica (1997) *Cidadãos modernos. Discurso e representação política*, Editora da Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Zoppi-Fontana, Mónica y María Marta García Negroni (1992) *Análisis lingüístico del discurso político*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.