

Génesis política del discurso religioso:

Pueblo y Populismo en Iglesia y comunidad nacional (1981)

Juan Eduardo Bonnin / Universidad de Buenos Aires

INTRODUCCIÓN: CRÍTICA GENÉTICA Y ANÁLISIS DEL DISCURSO

La investigación de los procesos de escritura y producción de sentido en general ha adquirido, en los últimos años, una creciente complejidad, alimentada por la confluencia de nuevos materiales, nuevos conceptos y, en consecuencia, nuevas perspectivas capaces de abordar multidisciplinariamente fenómenos que no pueden reducirse a la mera materialidad lingüística de los *corpora* analizados.

En el caso de la crítica genética, desarrollada desde mediados de la década de 1970 para analizar los borradores y materiales pre-textuales de literatura, observamos un progresivo desplazamiento hacia materiales noliterarios, entre los cuales se destacan el discurso pedagógico y apuntes de niños en edad escolar¹, el dis-

1. DOQUET-LACOSTE, C. "Le jeune scripteur et ses doubles. Variété du dialogisme dans l'écriture à l'école". *Cahiers de Praxématique*, Montpellier, n. 43, 2007.

curso autobiográfico² (en un arco que va del caso de L. Althusser³ al de infectados de VIH-SIDA⁴), el discurso científico (como los trabajos sobre R. Barthes⁵ o las inminentes investigaciones sobre el archivo de M. Foucault⁶).

También desde el punto de vista teórico-metodológico encontramos una progresiva apertura del aparato conceptual de la teoría literaria hacia perspectivas lingüísticas variadas: los géneros discursivos⁷, las dimensiones campo, tenor y modo de la Lingüística Sistemática Funcional⁸ y, especialmente, la lingüística de la enunciación⁹.

2. El análisis de este tipo de discurso ha sido abordado por el equipo de investigación del *Institut des textes & manuscrits modernes* (CNRS-ENS).
3. FENOGLIO, I. "Énonciation et genèse dans les autobiographies d'Althusser. Deux récits – séparés – de sa rencontre avec Hélène". *Genesis*, Paris, n. 17, 2001.
4. CUGNON, G.; ARTIÈRES, P. "SIDA-Mémoires". *Genesis*, Paris, n. 16, 2001.
5. FENOGLIO, I. "Une photo, deux textes, trois manuscrits. L'archivage linguistique d'un geste d'écriture identifiant". *Langages*, Paris, v. 36, n.147, 2002; LEBRAVE, J. L. "La genèse de La Chambre claire". *Manuscritica: Revista de Crítica Genética*, Campinas, n. 11, 2003; PÉTILLON, S. "De l'intermittence pronominal: sur la polyphonie énonciative dans le manuscrit et l'état définitif du *Plaisir du texte* de Roland Barthes". *Genesis*, Paris, n. 19, 2002.
6. Reseñadas en BELLON, G. "Je crois au temps...' Daniel Defert, légataire des manuscrits de Michel Foucault. Propos recueillis". *Recto verso. Revue de jeunes chercheurs en critique génétique*, n. 1. Disponible en: <http://www.revuerecto verso.com/spip.php?article29>. Con acceso el 6 de diciembre de 2007.
7. ARNOUX, E. B. N. "La representación del género y de los espacios de circulación del texto en las reescrituras de 'Los misterios del Plata' de Juana Manso". In: ARNOUX, E. B. N. *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2006.
8. LOIS, E. *Genésis de escritura y estudios culturales*. Buenos Aires: Edicial, 2001, pp. 71-96.
9. FENOGLIO, I. "L'intime étrangeté de la langue". *Langage et inconscient*, Limoges, n. 2, 2006; FERRER, D. "Quelques remarques sur le couple énonciation-genèse". In: FERRER, D. *L'énonciation. La pensée dans le Texte*. Toronto: Trintexte, 2001; GRÉSILLON, A. "¿Qué es la crítica genética?" *Filología*, Buenos Aires, v. XVII, n. 1-2, 1994.

Ateliè

De este doble desplazamiento, simultáneamente temático y teórico-metodológico, participó nuestra investigación doctoral acerca del proceso de génesis, circulación y recepción de uno de los documentos políticamente más influyentes del episcopado argentino, publicado en los años finales de la última dictadura militar en el país, *Iglesia y comunidad nacional* (1981).

El trabajo que aquí presentamos se propone, desde el punto de vista empírico y a partir del análisis de las variaciones sufridas en el empleo del lexema *pueblo* durante el proceso de redacción del texto, contribuir a las investigaciones genéticas de discursos no literarios. En particular nos interesa señalar en qué medida la pertenencia ideológica y política de los sujetos convierte al proceso de escritura en una negociación entre identidades político-religiosas en disputa que, aún cuando sean reprimidas en la superficie textual, emergen en los efectos de reconocimiento producidos en ciertos lectores especialmente sensibles, en razón de sus propias identidades y de la coyuntura, a esos conflictos. En segundo lugar, y dada la relevancia del catolicismo en la historia argentina reciente, el análisis nos permitirá contribuir a los estudios sociológicos e históricos sobre el tema, en orden a contextualizar y complejizar un documento central en el proceso de transición a la democracia en la Argentina.

Desde el punto de vista teórico, el análisis que presentamos se integra a problemáticas ya expuestas en torno a la articulación entre crítica genética y análisis del discurso, como la escritura de textos de produc-

ción colectiva¹⁰ o las relaciones entre génesis de escritura y recepción.¹¹

1. EL CASO: *IGLESIA Y COMUNIDAD NACIONAL* (1981)

Iglesia y comunidad nacional (ICN) fue redactado por un conjunto de actores vinculados al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM)¹², relativamente marginales al grupo dominante en el episcopado argentino de la época. El proceso de escritura del texto – documentado en cuatro borradores mecanografiados¹³, mecanogramas intervenidos y manuscritos – puede comprenderse como un conjunto de operaciones tendientes a traducir los contenidos ideológicos de ese sector del catolicismo en los términos del dispositivo discursivo de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA)¹⁴. En otras palabras: estos actores se vieron a sí mismos en la posición privilegiada de construir la voz

10. BONNIN, J. E. “El discurso colectivo como objeto del análisis del discurso. Reflexiones metodológicas a partir de un análisis de caso”. *Cuadernos de Investigación*, Ibagué, v. 12, n. 12, 2008.
11. Idem. “Crítica genética y análisis del discurso: algunas articulaciones teórico-metodológicas a partir de un análisis de caso”. *Incipit*, Buenos Aires, n. XXVIII, 2009.
12. El MSTM fue un movimiento sacerdotal, surgido y desarrollado en la Argentina entre 1968 y 1973, que buscó una vinculación teológica y pastoral entre el Concilio Vaticano II y la acción política. Aunque no fue necesariamente masivo (pese a que llegara a reunir cerca del 10 % del clero local) y tuvo una breve existencia, su impacto en la formación de cuadros y, especialmente, en la construcción de memorias contestatarias de un linaje político-religioso fue central. Al respecto, es una referencia fundamental el clásico de MARTÍN, J. P. *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires: Guadalupe, 1992.
13. Para designar los folios mecanografiados adoptamos el término *mecanograma* siguiendo la propuesta de GODINAS, A.; HIGASHI, L. “La edición crítica sin manuscritos: otras posibilidades de la edición crítica genética en ‘Balún Canán’ de Rosario Castellanos”. *Incipit*, Buenos Aires, n. 25-26, 2005-2006.
14. Cfr. BONNIN, J. E. “Crítica genética y análisis del discurso...”.

Ateliê

de la máxima autoridad eclesiástica nacional. Sin embargo, en la comparación entre el último borrador y el texto publicado se puede observar en qué medida los obispos advirtieron esa operación y ejercieron un fuerte control interpretativo en sus reformulaciones para evitar una identificación unívoca de su voz – pretendidamente universal – con la del sector específico representado por los redactores.

1.1. EL PROCESO DE REDACCIÓN

El punto de partida de *ICN* se puede ubicar en 1980, cuando la legitimidad de ejercicio del gobierno militar comenzaba a ser erosionada, tanto por la creciente inflación y desempleo como por las presiones internacionales por las violaciones a los derechos humanos.¹⁵ En esa coyuntura, diversos actores políticos comenzaron a diseñar estrategias de distanciamiento y, al mismo tiempo, de proyección hacia una democratización política que se planificaba para 1984. Entre ellos, en mayo de 1980, la CEA proponía “algunas líneas esenciales que, si las circunstancias lo aconsejaren, habremos de exponer más ampliamente” (*Evangelio, diálogo y sociedad*, II, 2).

El “esquema” o propuesta del documento, de tres páginas, fue presentado por la Comisión Episcopal de Fe y Teología, en aquel entonces encabezada por el obispo Justo O. Laguna, a la XLI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina en diciembre

15. NOVARO, M.; PALERMO, V. La dictadura militar 1976/1983. Del golpe de Estado a la restauración democrática. Buenos Aires: Paidós, 2003.

de 1980, la cual aprobó su redacción con el título “Iglesia y Sociedad”.¹⁶ De manera oficiosa, el secretario de la comisión, el obispo Estanislao E. Karlic, reunió en enero de 1981 a un grupo de colaboradores en el monasterio benedictino cordobés *Gaudium Mariae* para llevar a cabo la primera redacción del documento. Allí se encontraron los obispos y teólogos E. Karlic y C. Giaquinta y los sacerdotes y teólogos L. Gera y N. Dellaferrera, los cuales escribieron diferentes partes del texto, reunidas en el primer borrador de 47 folios mecanografiados, agrupados en 5 abrochados de extensión diversa. Se trata de la puesta en limpio de una primera versión, que incluye una copia mecanografiada de algunas partes (que, según los informantes entrevistados, fueron originalmente manuscritas), en la que se insertan folios originales. Tipológicamente, es un borrador de trabajo en el cual abundan los apuntes y las notas “escenáricas”¹⁷.

Una vez realizada la primera redacción, Gera quedó a cargo de la reelaboración y unificación de las diferentes colaboraciones y, a comienzos de febrero, recibió nuevos aportes: por una parte, los de la abadesa del monasterio, María Cándida Cymbalista, a pedido de Karlic; por la otra, los elaborados por el laico católico Ignacio Palacios Videla, a pedido del propio Gera. De este modo, el segundo borrador está integrado por 135 folios, algunos de los cuales son manuscritos, otros mecanogramas

16. Libro de Actas de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), XL-XLI Asamblea Plenaria, 1980.

17. DE BIASI, P-M. “Editing manuscripts: Towards a Typology of Recent French Genetic Editions, 1980-1995”. *Text. An Interdisciplinary Annual of Textual Studies*, Ann Arbor, n. 12, 1998.

originales y otros, finalmente, fotocopias del primer borrador. Prácticamente todos fueron intervenidos a mano, en muchos casos por más de un autor. Se encuentra dividido en 16 abrochados que atestiguan tachaduras y reescrituras abundantes en diferentes momentos.

La puesta en limpio de las correcciones y reescrituras documentadas en esta etapa dio lugar al tercer borrador, elaborado a comienzos de marzo de 1981 por Lucio Gera e integrado por 84 folios organizados en 5 abrochados de diferente tamaño. Éste fue distribuido entre un grupo de obispos cercanos al grupo redactor. Prácticamente no encontramos aquí intervenciones manuscritas.

Finalmente, a mediados de abril se elabora una copia editada de este texto, el cuarto borrador, que es el que se presenta a los obispos en la XLII Asamblea Plenaria de la CEA entre el 4 y el 9 de mayo de 1981. El borrador fue leído y discutido durante los cinco días de reunión en grupos de diez obispos, los cuales introdujeron más de ochocientas modificaciones o “modos”, es decir, propuestas por escrito de variaciones y correcciones al texto por motivos que iban del gusto estilístico a la ortodoxia doctrinal o el conflicto ideológico. Este borrador consta de 92 folios, divididos esta vez en 8 abrochados. En términos analíticos, resulta especialmente interesante puesto que en sus márgenes se encuentran escritos los números correspondientes a los “modos” propuestos por los obispos, de manera que – aún careciendo de acceso a ellos – podemos, por un lado, indicar las zonas del texto del borrador que fueron más cuestionadas y, por el otro, evaluar la cantidad de modificaciones propuestas.

Durante el mes de mayo, Karlic, Gera y Dellaferrera se reunieron en el arzobispado de Córdoba para reescribir el texto, incorporando los modos de los obispos e introduciendo el título final del documento, *Iglesia y comunidad nacional*, que recién sería publicado el día 30 de junio con fecha del 8 de mayo.

Aunque, por motivos de espacio y pertinencia, no podamos detenernos aquí en el impacto del documento en la opinión pública de la época¹⁸, es importante señalar que los diarios construyeron una gran expectativa en torno a la Asamblea Plenaria y el texto discutido, que ocuparon las primeras planas de los números del 4 y el 9 de mayo y las páginas centrales de las respectivas secciones de análisis político. Incluso llegó a publicarse, por una filtración episcopal, una vasta selección de pasajes extraídos del cuarto borrador en el diario *La Prensa*. Tanto la cobertura de la Asamblea como la de la publicación del documento coincidieron en otorgarle al acontecimiento un carácter polémico, de posicionamiento del episcopado enfrentando al gobierno militar por dos motivos: la exigencia de democratización y la denuncia de violaciones a los derechos humanos perpetradas por el gobierno. En particular, la prensa dio especial atención a la adhesión de la Junta Multipartidaria Nacional¹⁹ al documento y a las reuniones mantenidas entre su Junta Política Permanente y la Comisión Ejecutiva

18. Reenviamos, para ello, a BONNIN, J. E. "Crítica genética y análisis del discurso..." y BONNIN, J. E. "Political and religious discourse: the case of 'Reconciliation'". *Discourse and Society*, Londres, v. 20, n.3, 2009.

19. La Multipartidaria fue una reunión de partidos políticos, convocada en julio de 1981 por el radical Ricardo Balbín, con el objetivo de anar fuerzas y crear un actor colectivo capaz de negociar con el gobierno la institucionalización democrática y de volver a poner a los partidos en el plano de la opinión pública. Nucleó a dirigentes de la Unión Cívica

de la CEA. De este modo, en 1981 se construyó, a través de *ICN*, una representación del episcopado como defensor de avanzada de la democracia, a despecho de sus múltiples complicidades con el gobierno militar durante la represión ilegal.

1.2. LOS REDACTORES EN EL MAPA POLÍTICO-RELIGIOSO DE LA DÉCADA DE 1970

Karlic, Giaquinta, Dellaferrera y Gera, parte del grupo redactor del documento, poseen trayectorias sociales muy semejantes: nacidos en las décadas de 1910 y 1920, y provenientes de familias de inmigrantes, ingresaron al seminario a la edad de 12 años y encontraron en la Iglesia un medio de ascenso social, respondiendo morfológicamente a la categoría de *oblatos*, es decir, de sujetos que, debiendo su capital social a la institución eclesial, deberían ser los guardianes de la ortodoxia, controlando y reprimiendo la heterodoxia doctrinal e ideológica.²⁰

Sin embargo, la coyuntura de cambios políticos en el nivel nacional e internacional, así como el clima de

Radical, el Partido Justicialista, el Partido Intransigente, el Partido Demócrata Cristiano y el Movimiento de Integración y Desarrollo. Durante ese año mantuvieron una intensa actividad, reuniéndose con diversos actores y publicando una serie de documentos, el más importante de los cuales fue *Antes de que sea tarde*, de diciembre de 1981. En marzo de 1982 convocaron, junto a la Confederación General del Trabajo, a una manifestación pública, a la que asistieron alrededor de 100.000 personas, tristemente célebre por la represión a la que dio lugar. Ya con menos protagonismo desde el conflicto de Malvinas, las actividades de la Multipartidaria cesaron formalmente con el traspaso del gobierno a Raúl Alfonsín el 10 de diciembre de 1983.

20. BOURDIEU, P.; DE SAINT MARTIN, M. "La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir". *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 44/45, noviembre de 1982.

renovación vivido en el catolicismo conciliar, permitieron que estos actores pudieran adquirir un capital cultural propio al viajar tempranamente, en los años cuarenta y cincuenta, para realizar estudios de grado e incluso doctorados en Europa. A su regreso encabezaron la renovación posconciliar en la Argentina a partir de la articulación de la experiencia peronista con la renovación teológica, y protagonizaron la génesis y el desarrollo de diferentes grupos, en particular el MSTM y la COEPAL.²¹ La bibliografía teológica identifica este sector, encabezado por Lucio Gera, como “Teología del Pueblo” (TP).²²

Cymbalista y Palacios Videla, por el contrario, representaban para el grupo redactor dos vías de comunicación con otros espacios de los que no participaban directamente y que, siendo marginales en sus redes de pertenencia, establecían vínculos débiles con otras mucho más amplias. La primera, como joven abadesa benedictina, fue responsable de la renovación

Ateliê

21. La Comisión Episcopal de Pastoral fue una iniciativa de la Conferencia Episcopal Argentina en 1964, que, al calor del Concilio Vaticano II, la formó para diseñar un Plan Nacional de Pastoral. Integrada por obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos, reunió a gran parte del movimiento que se dio en llamar “catolicismo posconciliar”, una renovación en los diferentes niveles institucionales y no institucionales que tuvo un altísimo impacto en los ámbitos más dispares. En efecto, en ella se tejieron vínculos que luego darían lugar a la creación del MSTM, pero también a las reconocidas y “seculares” Cátedras Nacionales de Filosofía Política en la Universidad de Buenos Aires o a organizaciones armadas como Montoneros. Para un panorama más completo sobre el tema, cfr. GONZÁLEZ, M. *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)*. Córdoba: EDUCC, 2004; POLITI, S. *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*. Buenos Aires: Guadalupe, 1991.

22. Cfr. GONZÁLEZ, *op. cit.*; POLITI, *op. cit.*; SCANNONE, J. C. “Perspectivas eclesiológicas de la Teología del Pueblo”. *Teología Latina*, n. 1. Disponible en: http://www.mercaba.org/FICHAS/Teologia_latina/perspectivas_ecclesiologicas.htm. Con acceso el 24/02/2007.

litúrgica y reglamentaria de la vida consagrada en la Argentina y, dentro de Latinoamérica, de la Orden de San Benito. Su posición privilegiada en este ámbito significó para el grupo redactor vincularse con el espacio más estrictamente *religioso* del catolicismo posconciliar. El segundo, en cambio, cuadro político del peronismo, representaba un vínculo con el espacio de la *política* partidaria. Su propio rol había sido fundamental en el establecimiento de contactos entre el peronismo y el catolicismo. De esta manera, las demandas *político-religiosas* del grupo productor se ubican precisamente en la frontera entre ambas dimensiones. Las trayectorias de Palacios Videla y Cymbalista representan, entonces, la posición inestable ocupada por ellos y su constante negociación con la práctica política, por un lado, y con la institución religiosa, por el otro.

2. PUEBLO Y POPULISMO EN EL DISCURSO POLÍTICO-RELIGIOSOS

Como hemos señalado, el grupo encabezado por Gera fue conocido como *Teología del Pueblo* (también “de la cultura”): se impone, entonces, al análisis una reflexión acerca del uso de la forma *pueblo*, tan cargada de sentidos en el discurso político.

En efecto, este lexema forma parte del vocabulario político moderno al menos desde el siglo XVIII, siendo empleado con 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:

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)

Esta doble filiación del concepto supuso, para el movimiento identificado con la Teología del Pueblo, críticas provenientes de sectores políticamente enfrentados entre sí pero que compartían presupuestos ideológicos acerca de la política y el rol de las *élites*.²³ 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)²⁴ las críticas de J. L. Segundo²⁵ 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

23. En efecto, la TP, según M. González, “surgirá, entre otras cosas, con la intención programática de superar las concepciones (...) defendidas por Braun y Briancesco, por considerarlas ‘liberales’, elitistas y dualistas” (GONZÁLEZ, *op. cit.* p. 122).

24. Idem.

25. SEGUNDO, J. L. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975.

Ateliê

[del marxismo europeo] a América Latina lo lleva [a Segundo] a afirmar que la religiosidad popular latinoamericana tiene una calidad evangélica sumamente baja.²⁶

Más específicamente, Segundo – y, con él, gran parte del marxismo sociológico – cuestiona la “capacidad liberadora” del *pueblo* peronista precisamente por su carácter totalizante que, sociológicamente, se traduce en un movimiento policlasista.²⁷

De otro lado, las críticas de Briancesco²⁸ y Braun²⁹, producidas desde la revista *Criterio* en una posición considerada por los propios actores como *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.³⁰

Como vemos, tanto desde el *liberalismo* como desde el *socialismo*, la TP era impugnada con argumentos contradictorios entre sí. Sin embargo, todas estas críticas confluían en una misma calificación: “cristianismo populista”³¹, “espontaneísmo populista”.³²

26. GONZÁLEZ, *op. cit.*, p. 114.

27. POLITI, *op. cit.*, pp. 320-322.

28. BRIANCESCO, E. “Religiosidad popular y pastoral popular”. *Criterio*, Buenos Aires, n. 1681-1682, 1973.

29. BRAUN, R. “Apuntes sobre evangelización y liberación”. *Criterio*, Buenos Aires, n. 1705-1706, 1974.

30. POLITI, *op. cit.*, p. 318.

31. BRIANCESCO, *op. cit.*, p. 703.

32. SEGUNDO, *op. cit.*, p. 214

Esta “acusación” de populismo, heredada de las corrientes conservadoras, liberales y socialistas de Europa y del propio subcontinente latinoamericano, define precisamente el eje de nuestro análisis. En efecto, 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. Para ello, argumentamos, los redactores construyeron una representación del *pueblo* como sujeto político y propusieron una identificación entre el locutor episcopal y el objeto discursivo así construido. Complementariamente, observamos el rechazo sistemático y puntilloso de esta demanda en los “modos” del cuarto borrador.

N.B: 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 reiteradamente para vehicular 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.

Ateliê

2.1. PUEBLO DE DIOS Y PUEBLO

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.³³ 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. A su vez, 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. El único pasaje en el que el sintagma en cuestión aparecía fue, primero, conflictivo para los mismos redactores y, luego, suprimido por los obispos:³⁴

33. POLITI, *op. cit.*, 277 y ss.

34. Las convenciones adoptadas son las siguientes: en primer lugar se indica el número de borrador (B1, B2, etc.), en segundo lugar el número de zbrochado (A1, A2, etc.) y, finalmente, el número de folio del abrochado (F1, F2, etc.). Las intervenciones manuscritas son representadas mediante el empleo de *cursivas* y los paréntesis angulares (<>) señalan escritura sobre la línea. El texto publicado se indica con una P seguida del número de párrafo, como es de uso habitual en la referencia a textos episcopales. Para los destacados reservamos el uso de negritas.

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 cristianos <hombres>, se expresa en la vida de las virtudes...

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 crea [sic] entre los hombres, se expresa en la vida de las virtudes...

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...

El contraste de las sucesivas versiones se destaca por su continuidad. ¿Cuáles son, sin embargo, 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 *cristianos* 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*). Aunque no disponemos de evidencia textual suficiente como para suponer que se trate de un conflicto ideológico dentro del grupo productor, la variación es solidaria con otras presentes en el mismo borrador que predicán la religiosidad del pueblo, como en la siguiente adición manuscrita: “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 pro-

Ateliê

ductor y el episcopado. Sin embargo, el título de los borradores incluía el concepto de *Pueblo de Dios*, lo cual evocaba el movimiento de renovación posconciliar que, encarnado en grupos heterodoxos como el MSTM, resultaba ciertamente perturbador y claramente identificable con un sector particular del catolicismo vernáculo.

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 inclusión del sintagma Pueblo de Dios. La negociación ofrecida por el grupo productor consiste en proponer la equivalencia – y no la oposición – de las concepciones eclesiológicas del Pueblo de Dios y del Cuerpo Místico.

Sin embargo, la noción de *pueblo* tiene un carácter potencialmente *totalizante*, que coincide con la modalidad populista de designación, de *construcción* del pueblo como identidad colectiva.³⁵ Este carácter es, en nuestro caso, fruto de la combinación entre eclesiología posconciliar y política peronista que se produce en la TP en la Argentina, solapándose de tal modo que aceptar una implicaba, al menos en potencia, la acepta-

35. Cfr. LACLAU, E. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005; SIGAL, S.; VERÓN, E. *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires: EUDEBA, 1986.

ción de la otra. En consecuencia, la pequeña variación observada no tiene que ver con los *contenidos* del párrafo (que, por otra parte, no cambian) sino con la toma de posición realizada en el sintagma, simultáneamente política y religiosa.

2.2. EL PUEBLO/ NUESTRO PUEBLO: DISPUTAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE UN SUJETO POLÍTICO

Es posible detectar dos usos diferenciados del posesivo. Por una parte, como lo muestra Harding³⁶, el sintagma Nuestro/a + N puede indicar una relación de propiedad de N por parte del locutor, tanto literal como metafórica. 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 que, por el contrario, el segundo define la clase a la cual pertenece el primero.

36. HARDING, R. “Historical representations of aboriginal people in the Canadian news media”. *Discourse and Society*, Londres, v. 17, n. 2, 2006.

Ateliê

Al respecto, es pertinente aclarar que las formas verbales y construcciones posesivas pueden realizar relaciones entre entidades dentro de dominios semánticamente próximos. Desclés³⁷, por ejemplo, ha distinguido tres dominios en función de los distintos tipos de sintagma que analiza: el dominio de *ingredencia* (relación parte-todo), el de *posesión* y el de *localización*. En el análisis discursivo de la construcción de identidades, como es nuestro caso, los usos identitarios del posesivo se han abordado especialmente en los estudios sobre identidad nacional, tanto en el campo de las ideologías lingüísticas³⁸, como en el discurso político en la prensa³⁹ y en grupos de jóvenes⁴⁰.

En el corpus analizado, como intentaremos demostrar, 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 correla-

37. DESCLÉS, J.-P. "Appartenance / inclusion, localisation, ingredence et possession". *Faits de langues*, Paris, v. 4, n.7, 1996, p. 98-100.

38. ALÍ BOUACHÁ, A. "La généralisation dans le discours. Langues officielles et discours de bois". *Langages*, Paris, v. 26, n. 105, 1992; CASTELLANOS PFEIFFER, C. "Polémiques autour de la langue nationale (fin du XIX et début du XX siècle)". *Langages*, Paris, n. 130, 1998; SÉRIOT, P. "Le cas russe: Anamnèse de la langue et quête identitaire (la langue-mémoire du peuple)". *Langages*, Paris, v. 28, n.114, 1994

39. ARNOUX, E. B. N. "Los comentarios periodísticos 'oficiales' sobre los bombardeos a Plaza de Mayo en 1955: en torno a la problemática de las formaciones discursivas". In: ARNOUX, E. B. N. *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2006. LEUDAR, I.; MARSLAND, V. "On Membership Categorization: 'Us', 'Them' and 'Doing Violence' in Political Discourse". *Discourse and Society*, Londres, v. 15, n. 2-3, 2004.

40. WODAK, R. "Fragmented Identities: Redefining and recontextualizing national identity". In: CHILTON, P; SCHÄFFNER, C. (Eds.). *Politics as Text and Talk. Analytic approaches to political discourse*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2002.

tiva, encontramos en el texto publicado una serie de variaciones que tienden, precisamente, a borrar esa identificación.

A) 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.

B4 A1 F7

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 29

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*.

Ateliê

El texto publicado, en cambio, utiliza dicha frase en su funcionamiento posesivo:

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 peronismo, omitida por los mismos redactores al edi-

tar el segundo borrador⁴¹. La *justicia social*, una de las “banderas justicialistas”, es colocada en el texto publicado como obra de los papas, de manera que no haya ambigüedades referenciales. En esta amplificación, el texto publicado incluye a *nuestro pueblo* como 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.

B4A6 F1

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 169

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. Esto se debe a que el uso no agentivo del lexema en el borrador se corresponde con el artículo definido y nunca forma parte de un sintagma posesivo. El texto publicado, en cambio, alterna *el / nuestro pueblo* como formas equivalentes.

41. En efecto, allí se observa la siguiente corrección: “Luego <con el correr de los> tiempos ~~xxxxxxxxxxxx~~ [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” (B2 A3 F9).

B) nuestro pueblo / el pueblo

En efecto, 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 él, en cambio, 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.

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 in-

Ateliê

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 constatación 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.

C) *un pueblo- los pueblos / nuestro pueblo*

Es posible establecer una relación parcial de equivalencia semántica entre *un pueblo* y *los pueblos*, puesto que 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 al posesivo (*nuestro pueblo*), cuya función es designar un miembro de la categoría en su singularidad:

B4 A1 F1

Entendemos entonces: que nuestra misión específica de Obispos, si bien nos pone ante la responsabilidad de reflexionar sobre el modo como la Iglesia desempeña su propia tarea evangelizadora <(> en y a través de la persona de sus fieles cristianos y de sus pastores <(>); no debe sólomente [sic] centrar la reflexión sobre sí misma 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.

P1

De allí que nuestra función específica de Obispos, al ponernos ante la responsabilidad de evaluar el actual desarrollo de la evangelización en nuestro país, íntimamente ligada a su acontecer histórico, nos lleve también a meditar sobre el curso y el destino de **nuestro pueblo**.

(...)

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 universal, 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

Ateliê

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.

2.3. EFECTOS DE RECONOCIMIENTO

A pesar de que el pasaje al texto publicado consistió, en buena medida, en un rechazo de la identificación del episcopado como parte del colectivo *nuestro pueblo*, el empleo persistente del lexema permitió que diversos actores reconocieran la existencia de esta demanda. Más aún, en algunos casos se la identificó claramente con sectores particulares del catolicismo, calificados de *populistas* por sus detractores – y de *populares* por sus defensores. De esta manera, para evaluar el alcance de los procedimientos observados en la discursividad social, es necesario detenerse en las lecturas que el documento despertó.

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 condi-

ciones 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.⁴²

De un modo más general, la confusión entre “Pueblo de Dios” y “Pueblo de la Nación” [en *ICM*] no puede sino afectar seriamente la comunicabilidad y relevancia del mensaje de la Iglesia.⁴³

En su contexto inmediato de publicación, en cambio, el eje central estaba puesto en la dimensión más específicamente política del texto, particularmente aquello que atañía a la democracia y la soberanía popular. En este sentido, y más allá de una aceptación generalizada, identificada positivamente con la democracia como sistema político, observamos que muchas de las impugnaciones realizadas al documento le cuestionan específicamente su carácter *populista* y la presencia del peronismo.

En efecto, las revistas *Cabildo* y *Somos*, aún con las diferencias existentes entre la primera, capaz de criticar “por extrema derecha” a la dictadura militar y la segunda, que probablemente obedecía a sectores de

42. 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, G. “‘Nuestro pueblo’, ¿qué pueblo?”. *Criterio*, Buenos Aires, n. 2298, 2004.

43. IRRAZÁBAL, G. “‘Iglesia y comunidad nacional’: Los próximos pasos”. *Criterio*, Buenos Aires, n. 2304, 2005.

inteligencia del ejército, comparten una misma impugnación de 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.

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 del catolicismo pre-conciliar y decimonónico:

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

En este sentido, la designación *populismo* condensa contenidos antidemocráticos y anticonciliares; en definitiva, impugna en su doble registro la demanda político-religiosa. Concretamente, se vuelve sinónimo de “peronismo”, de manera tal que “acusar” al documento de “populista” implica “acusar” al episcopado de “peronista”: “una omisión sugestiva: se olvida de mencionar la persecución de la Iglesia desencadenada por el peronismo izquierdista y populista (el mismo que se alió con la guerrilla años después) en 1955”.

En el caso de la revista *Somos*, el reconocimiento también insiste sobre la ambivalencia del documento; si bien no emplea descalificaciones tan fuertes como *Cabildo*, allí se argumenta que en *ICN* hay “dos ideas rectoras”. La primera, legítima, es aquella que diagnostica los “males” de la sociedad argentina a partir del enfrentamiento entre sectores. La segunda, ilegítima, se identifica con uno de esos sectores: precisamente, el populismo.

Ateliê

La otra idea (...) enfatiza un proyecto de sociedad cuyos caracteres centrales tendrían que ser, en lo político, la soberanía del pueblo y en lo económico, la justicia social. (...) 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 (...) el documento oscil[a] hacia una de las dos versiones ideológicas que integran hoy las repúblicas democráticas de Occidente: su ala socialdemócrata o populista según los casos (...) Hablar de soberanía del pueblo (...) es, pensamos, abrir las compuertas de un posible democratismo no republicano en el cual la mitad más uno pudiera sentirse casi omnipotente (...) ¿Debe hacer eso la Iglesia? ¿O debe, más bien, colocarse por encima de las 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- para dictarles a ambas las normas comunes de ética política que deben acatar para convivir? (“Habló la Iglesia”, *Somos*, 10/7/81, 15)

De esta revista, contraria a la participación popular pero, al menos públicamente, defensora de la democracia⁴⁴, no es esperable una impugnación generalizada a la democracia como sistema de gobierno (como en el caso de *Cabildo*). En ese sentido, destacamos el juego de oposiciones que despliega entre, por una parte, la corriente “republicana o conservadora,

44. Claramente de una democracia corporativa y tutelada, como lo muestra su texto de análisis del documento de la Multipartidaria, que descalifica desde el título, “Así no”, y en el que afirma: “La Argentina *necesita ser conducida* (...) si no, la democracia quedará en eso: un sueño... o una pesadilla” (“Así no”, *Somos*, 31/7/81, 66)

liberal” y, por la otra, la “socialdemócrata o populista”⁴⁵ donde la *participación popular* (y, con ella, el empleo del adjetivo) es lo opuesto a la *libertad política y económica* y el *desarrollo económico* es lo opuesto a la *distribución social*.

Identificar, al menos parcialmente, al documento con el populismo implica descalificar en un doble registro al episcopado: en el *religioso*, por tomar partido y no cumplir su función, la cual sería “dictar las normas éticas” generales para la convivencia social. Esta función, evidentemente, vincula inextricablemente la dimensión religiosa con el segundo registro, el de la *política*, en el cual los obispos aparecen como opuestos a la libertad política y económica por identificarse con el “populismo socialdemócrata”.

3. CONCLUSIONES

Podemos resumir los datos empíricos del análisis en los siguientes términos. En primer lugar, el grupo redactor se identifica tanto con la eclesiología posconciliar del “Pueblo de Dios” como con una noción de “pueblo” proveniente del peronismo, produciendo una articulación político-religiosa característica. Al redactar el documento episcopal, procura poner en boca del episcopado sus propias demandas, empleando “nuestro pueblo” con un valor identitario y en posición de agente. Los obispos, sin embargo, modifican el uso de “nuestro pueblo”, atribuyéndole un valor posesivo y en

45. “Es notable, en este sentido, la energía con la cual los obispos se identifican con la idea del *pueblo* como protagonista histórico reconocido” (*Somos, Ibíd.*).

Ateliê

posición de paciente. De este modo, aunque pueda encontrarse el sintagma “el pueblo” en función agentiva en los borradores, su reemplazo por “nuestro pueblo” enajena dicho rol. Al detenernos en algunos de los efectos de reconocimiento producidos al ser publicado, observamos que hay, no obstante las reformulaciones realizadas por los obispos, una interpretación que, con mayores o menores matices, asocia el documento al *populismo*, aún cuando sus marcas más características fueran eliminadas en el pasaje al texto publicado.

En un sentido más general, el análisis muestra los procesos de negociación de identidades político-religiosas dentro de los sectores dirigentes del catolicismo en la transición a la democracia en la Argentina y nos permite formular preguntas más amplias en torno a la escritura de textos colectivos. En efecto, aún cuando la identidad institucional procure homogeneizar las condiciones de producción del documento, el análisis indica la presencia de zonas de tensión y negociación, muchas de las cuales sólo se manifiestan en un nivel micro-textual, que integran los procedimientos metodológicos de la crítica genética a las problemáticas tradicionales del análisis del discurso.

En este sentido, destacamos la necesidad de profundizar en las relaciones entre producción y recepción a partir de una consideración sociológica y discursiva de los actores involucrados. En particular nos parece significativo el hecho de que las lecturas políticas realizadas por actores provenientes de la derecha asociada a las Fuerzas Armadas coincidan con las discusiones teológicas mantenidas con la Teología de la liberación, autodefinida de izquierda. En ambos casos, y

más allá de sus especificidades, la misma acusación de *populismo* se aplica a los discursos provenientes de la TP: se trata, en definitiva, de la dificultad histórica de procesar la confluencia entre peronismo y catolicismo como forma político-religiosa.

Agradecimientos: El autor desea agradecer a Magdalena Arnoux y Verónica Zaccari la lectura y las sugerencias realizadas al borrador de este trabajo, que se ha visto indudablemente enriquecido por ellas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALÍ BOUACHÁ, A. “La généralisation dans le discours. Langues officielles et discours de bois”. *Langages*, Paris, v. 26, n. 105, 1992.

ARNOUX, E. B. N. “La representación del género y de los espacios de circulación del texto en las reescrituras de ‘Los misterios del Plata’ de Juana Manso”. In: ARNOUX, E. B. N. *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2006a.

ARNOUX, E. B. N. “Los comentarios periodísticos ‘oficiales’ sobre los bombardeos a Plaza de Mayo en 1955: en torno a la problemática de las formaciones discursivas”. In: ARNOUX, E. B. N. *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2006b.

BELLON, G. “‘Je crois au temps...’ Daniel Defert, légataire des manuscrits de Michel Foucault. Propos recueillis”. *Recto verso. Revue de jeunes chercheurs en critique génétique*, n. 1. Disponible en: <http://>

Ateliê

www.revuerectoverso.com/spip.php?article29. Con acceso el 6 de diciembre de 2007.

BONNIN, J. E. "El discurso colectivo como objeto del análisis del discurso. Reflexiones metodológicas a partir de un análisis de caso". *Cuadernos de Investigación*, Ibagué, v. 12, n. 12, 2008.

BONNIN, J. E. "Crítica genética y análisis del discurso: algunas articulaciones teórico-metodológicas a partir de un análisis de caso". *Incipit*, Buenos Aires, n. XXVIII, 2009a.

BONNIN, J. E. "Political and religious discourse: the case of 'Reconciliation'". *Discourse and Society*, Londres, v. 20, n.3, 2009b.

BOURDIEU, P.; de Saint Martin, M. "La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir". *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 44/45, noviembre de 1982.

BRAUN, R. "Apuntes sobre evangelización y liberación". *Criterio*, Buenos Aires, n. 1705-1706, 1974.

BRIANCESCO, E. "Religiosidad popular y pastoral popular". *Criterio*, Buenos Aires, n. 1681-1682, 1973.

CASTELLANOS PFEIFFER, C. "Polémiques autour de la langue nationale (fin du XIX et début du XX siècle)". *Langages*, Paris, n. 130, 1998.

CUGNON, G.; ARTIÈRES, P. "SIDA-MÉMOIRES". *Genesis*, Paris, n. 16, 2001.

DE BIASI, P.-M. "Editing manuscripts: Towards a Typology of Recent French Genetic Editions, 1980-

1995". *Text. An Interdisciplinary Annual of Textual Studies*, Ann Arbor, n. 12, 1998.

DESCLÉS, J.-P. "Appartenance / inclusion, localisation, ingredence et possession". *Faits de langues*, Paris, v. 4, n. 7, 1996.

DOQUET-LACOSTE, C. "Le jeune scripteur et ses doubles. Variété du dialogisme dans l'écriture à l'école". *Cahiers de Praxématique*, Montpellier, n. 43, 2007.

FENOGLIO, I. "Énonciation et genèse dans les autobiographies d'Althusser. Deux récits – séparés – de sa rencontre avec Hélène". *Genesis*, Paris, n. 17, 2001.

_____. "Une photo, deux textes, trois manuscrits. L'archivage linguistique d'un geste d'écriture identifiant". *Langages*, Paris, v. 36, n.147, 2002.

_____. "L'intime étrangeté de la langue". *Langage et inconscient*, Limoges, n. 2, 2006.

FERRER, D. "Quelques remarques sur le couple énonciation-genèse". In : FERRER, D. *L'énonciation. La pensée dans le Texte*. Toronto: Trintexte, 2001.

GODINAS, A.; HIGASHI, L. "La edición crítica sin manuscritos: otras posibilidades de la edición crítica genética en 'Balún Canán' de Rosario Castellanos". *Incipit*, Buenos Aires, n. 25-26, 2005-2006.

GONZÁLEZ, M. *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)*. Córdoba: EDUCC, 2004.

GRÉSILLON, A. "¿Qué es la crítica genética?" *Filología*, Buenos Aires, v. XVII, n. 1-2, 1994.

Ateliê

- HARDING, R. "Historical representations of aboriginal people in the Canadian news media". *Discourse and Society*, Londres, v. 17, n. 2, 2006.
- IRRAZÁBAL, G. "Nuestro pueblo', ¿qué pueblo?". *Criterio*, Buenos Aires, n. 2298, 2004.
- _____. "Iglesia y comunidad nacional': Los próximos pasos". *Criterio*, Buenos Aires, n. 2304, 2005.
- LACLAU, E. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- LEBRAVE, J. L. "La genèse de La Chambre claire". *Manuscrita: Revista de Crítica Genética*, Campinas, n. 11, 2003.
- LEUDAR, I.; MARSLAND, V. "On Membership Categorization: 'Us', 'Them' and 'Doing Violence' in Political Discourse". *Discourse and Society*, Londres, v. 15, n. 2-3, 2004.
- LOIS, E. *Génesis de escritura y estudios culturales*. Buenos Aires: Edicial, 2001.
- MARTÍN, J. P. *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires: Guadalupe, 1992.
- NOVARO, M.; PALERMO, V. *La dictadura militar 1976/1983. Del golpe de Estado a la restauración democrática*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- PÉTILLON, S. "De l'intermittence pronominale: sur la polyphonie énonciative dans le manuscrit et l'état définitif du *Plaisir du texte* de Roland Barthes". *Genesis*, Paris, n. 19, 2002.

POLITI, S. *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*. Buenos Aires: Guadalupe, 1991.

SCANNONE, J. C. "Perspectivas eclesiológicas de la Teología del Pueblo". *Teología Latina*, n. 1. Disponible en: http://www.mercaba.org/FICHAS/Teologia_latina/perspectivas_eclesiologicas.htm. Con acceso el 24/02/2007.

SEGUNDO, J. L. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975.

SÉRIOT, P. "Le cas russe: Anamnèse de la langue et quête identitaire (la langue-mémoire du peuple)". *Langages*, Paris, v. 28, n. 114, 1994.

SIGAL, S.; VERÓN, E. *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires: EUDEBA, 1986.

WODAK, R. "Fragmented Identities: Redefining and recontextualizing national identity". In: CHILTON, P.; SCHÄFFNER, C. (Eds.). *Politics as Text and Talk. Analytic approaches to political discourse*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2002.

Ateliê