

## DOMINANCIAS

## Sacrificio ritual y amor comunitario -entre Magia y Religión-

### Presentación

*En el artículo que leerán a continuación, el psicoanalista Enrique Acuña se pregunta si el psicoanálisis puede servir como marco referencial para interpretar lo que enseña el pensamiento indígena, a partir del análisis de un ritual sacrificial, el Kochi Regua, practicado por la comunidad mbya guaraní de la provincia de Misiones, Argentina. Este ritual, que cabalga entre el lazo social que permite la religión y la eficacia simbólica de la magia, haciendo del “animal totémico un conector con lo divino”, logra un efecto único e incomprensible para el observador occidental: la evidencia del “amor comunitario”. Pero a diferencia de un antropólogo absorbido en su trabajo de campo, el autor se vale del testimonio de sujetos particulares, que libremente deciden dar a conocer su cosmovisión sagrada, testimonios relatados ante la cámara y disparados por las preguntas del documentalista (el mismo autor) que puede ser testigo de esa revelación porque se ha ganado la confianza de dicha comunidad y ha dado cuenta del interés por tender un puente intercultural.*



#### Enrique Acuña

*Analista practicante, miembro de la Escuela de la Orientación lacaniana (E.O.L.) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (A.M.P.), Director de Enseñanzas de PRAGMA –Instituto de Enseñanza e Investigación en Psicoanálisis de La Plata (APLP) e Interlocutor de la Delegación Posadas del Instituto Oscar Masotta (IOM2). Director de la revista gráfica Conceptual –estudios de psicoanálisis y de la revista virtual Analytica del Sur –Psicoanálisis y crítica. Autor del libro Resonancia y Silencio –psicoanálisis y otras poéticas (Eduulp, La Plata, 2009). Publicó artículos en revistas especializadas en cultura y psicoanálisis así como en la web: [www.aplp.org.ar](http://www.aplp.org.ar)*

» E-mail al autor

#### Martín Gómez

*unbrindepaysage  
Toma directa 6x7,  
cámara de gran formato.  
Film chrome (perimido en 1998).  
Crossprocess C41.*

*Recurriendo a las referencias antropológicas de Frazer, Mauss o Lévi-Strauss, pero también haciendo uso del detalle del genio freudiano en “Totem y tabú” o de las precisas formulaciones lacanianas de “La ciencia y la verdad” y “El triunfo de la religión”, Enrique Acuña teje un texto versátil y a su vez apasionante. Es así como nos sorprende al decir que “en ese movimiento animista y religioso, el sujeto indígena logra el beneficio de mantener la particularidad de la etnia”, particularidad sostenida también en “las estrategias de contacto” que permiten sortear “el impacto del otro dominante en los tiempos de la globalización económica”. Pero su interés va un poco más allá: encuentra un sujeto-soñante “efecto del lenguaje”, su sujeto que se excluye de la comunidad al enfermar de lo que los mbya llaman una “enfermedad espiritual”. Ese sujeto, protagonista de su último documental, cuenta su experiencia de curación y el autor puede extraer la enseñanza de una pragmática: gracias a las palabras sagradas del Opyguá que sabe interpretar los sueños de cazador-enfermo en una “una semántica religiosa” y a la vez mítica, el ciclo del ritual sacrificial del animal divino pone en acto un modo de soldar la división del alma mbya en un “síntoma solución” que es efecto de la identidad grupal. El texto capta así un pasaje que va de la división del sujeto inconsciente en el sueño a la solución del sinthome por el sentido religioso.*

Fátima Alemán

*Alrededor de quien producen ruido las llamas, el cerdo montés  
A mis bienaventurados y escasísimos compatriotas  
Obligados a quedarse aun sobre la tierra  
En medio de todos los males irguiéndose horrorosos  
A las bienaventuradas coronillas de ramas eternas, ancianos canosos  
A todos sin excepción, les daré de comer.-*

Plegaria. Lorenzo Ramos (1)

## -I-

¿Puede el psicoanálisis hacer un marco referencial para transmitir aquello que enseña el pensamiento indígena y mantenerse fiel al sujeto que lo sustenta? Esta pregunta nos guía en el esfuerzo de articular las observaciones sobre las sociedades tradicionales (los pueblos amerindios), con sus relatos propios en tanto agentes de cierta originalidad y la aplicación de teorías autorizadas desde la filosofía occidental racionalista. Nuestra perspectiva sigue siendo freudiana y conjetural al considerar que el individuo no es homogéneo a la sociedad, sino que resulta de una torsión que causa al sujeto del inconsciente, donde el ser hablante es su condición de posibilidad. Por esa vía ubicamos los acontecimientos en su particularidad, aun cuando se trata de sujetos sociales diferenciados del paradigma de la tradición racionalista incluido en la cultura capitalista actual.

El deseo de saber conduce a escuchar, también ahí en esos invisibles “poetas de la selva”, no solo su religiosidad sino su rasgo propio en tanto sujetos en la soledad común del inconsciente, que retorna de manera puntual en formaciones del lenguaje como sueños, invenciones y arreglos. En esta oportunidad, se trata de aplicar la conjetura al detalle que retorna entre el mito original y el ritual religioso cuando se realiza el sacrificio de un animal que reúne el Amor comunitario.

## -II-

Las etnografías colonialistas desde Frazer y Durkheim a Hubert y Mauss, estudiaron cómo las

sociedades “primitivas” responden a una cosmovisión particular ligada a la disolución de la oposición naturaleza-cultura. Cada uno a su modo testimonia no sin sorpresa y exotismo, ese encuentro con la lógica indígena en tierras aparentemente salvajes. Así a Lévi-Strauss los tupi-guaraní le enseñan a comprender un sistema de creencias con una combinatoria significativa, más allá de la hechicería de los chamanes, que revela una relación única al lenguaje como mágico-religioso. Surge de ahí el valor de la palabra y su función “verdadera”, o el significante del Nombre-del-Padre tal como aísla Lacan en 1953 en resonancias con el “valor simbólico cero” de Mauss. Ejemplo el “*Maná*”, significante de una presencia sobre un fondo de ausencia, el “espíritu de la Cosa” que sostiene el orden simbólico ante el desarreglo de lo real operado por la ciencia (2).

Este lazo social y el sujeto que de ahí se extrae puede seguir la lógica del *animismo*, donde el lenguaje baña tanto a los seres humanos como a los *no-humanos*: entes, almas y espíritus son también intencionalidades, potencias que conviven mejor en el tiempo mítico y el espacio ritual del indígena.

Los etnólogos observaron que el “ser” y la ontología que ahí se constituye permitía modos identitarios que se consolidan por mitos y rituales como permanentes ejercicios de construcción y disolución de la persona en el eje reversible del “yo” con el “otro”. Lo indígena exige, en un sentido último, ese uso paradójico del lenguaje al *hacerse un ser* con una alteridad reversible: “Yo es otro” (humano, animal, o vegetal) es una certeza producto de la interacción identificatoria y la permutación de significantes, como plantea el lingüista Todorov (3): la oposición de lo simbólico como alteridad ya estaba en los amerindios que esperaban el desembarco del extranjero desde sus mitológicas.

Este devenir constituyente de una identidad yoica apela por un lado a encontrar una explicación de la causa de las cosas, la realidad del mundo, a partir de los mecanismos como el *encantamiento eficaz*, el llamado del significante de la naturaleza en la Magia o un *sentido sagrado*, la verdad final de la Religión. Pero por otro lado, en ese mismo movimiento animista y religioso el sujeto indígena logra el beneficio de mantener la particularidad de la etnia –muchas veces lograda a golpes de exterminio en los procesos de conquista. Ahora como novedad del siglo, se trata de los efectos de segregación del discurso de la Ciencia y entonces se calculan las “estrategias de contacto” que son sutiles formas de rechazo, aceptación o negociación con el impacto del otro dominante en los tiempos de la globalización económica.

### -III-

*Un niño vino de la Tierra Primera,  
desde el país de su Padre,  
y esparció semillas de Gwembé,  
de ellas se engendraron los pecaríes grandes.*

Vicente Gauto (citado por Cadogán)

A partir de los testimonios de sujetos de una comunidad *Mbya* Guaraní y del caso particular de un ritual de sacrificio –*Kochi Regua*– donde el animal totémico es un conector con lo divino, como en la constitución de la fratría de la horda freudiana la hermandad supone el amor común. En la cultura guaraní esta ceremonia, única y esporádica debe mantenerse como una práctica secreta para la cultura oficial del “*Juruá*” (blanco), aunque se inscribe mejor en el orden de la Religión como lazo social que en la Magia con su ilusión individual, secreta y esotérica.

Como en toda religión se trata que en el gesto ritual se extienda una significación compartida por los creyentes, el acto permite un oficio de re-ligar (4) lo que era separable del objeto sagrado, y reunirlo por la ilusión de la salvación. La profanación de lo sagrado en su carácter de secreto es posible si existiera la mirada del otro racial diferente, el profano aquí es todo aquel que no cree en

la costumbre *Mbya*; es decir el extranjero, aquel que ejerció la segregación y el racismo.

El objeto, en este caso un trozo de carne del animal, es incorporado al sujeto en el intercambio como “don de Dios” y ocupa la función de la comunión con la ostia en la liturgia cristiana. Aquí es un gesto que une a lo separable de cada uno al gran Otro de la cultura, la familia ampliada del parentesco, base de la organización social guaraní. Se realiza en el contexto del Templo *Mbya* (*Opy*) con los cánticos, el rezo y las plegarias (*ñemborái*) que acompañan con movimientos repetidos en la danza de flexión de las rodillas (*jerojy*) mientras las mujeres golpean el bastón de *takuapu*.

El rito responde a un sistema de creencias con una representación de lo sagrado que obliga a cierta condición secreta. A diferencia de la religión occidental cristiana donde el culto es público y en manos de un sacerdote consagrado bajo el Dogma de la Iglesia, aquí la ceremonia de celebración conserva lo puro siempre que sea mediado por un chamán y se cuide estar oculta a la mirada del otro externo, como en ciertos ceremoniales mágicos, pero a la vez es pública y para todos los *Mbya* de la aldea. Este otro excluido es el *Juruá* (“el boca peluda”) que alude también a la Conquista española con el barbado extranjero, luego al “*Ketchuita*” en un imaginario histórico que para los *Mbya* supone la memoria de las Reducciones y la evangelización de la Compañía de Jesús, tal como ocurrió en las Misiones entre el siglo XVII y XVIII.

En el lenguaje religioso *Mbya* el *Kochi* (pecarí labiado) se designa como *Mymby* –si es domesticado y criado como mascota – o bien *tataendy ryapy* (trueno de llamas) debido a que al rozar sus colmillos, estando en la piara grupal furiosa semeja un ruido de incendio en el monte. En cuanto a la estructura del gesto ritual, el *Kochí Regua* conlleva un núcleo performativo y su pragmática produce efectos de afirmar la creencia compartida por el grupo creando en la realidad la ilusión. Debe existir -dice Hubert y Mauss- una ley de simpatía regida de contigüidad y de semejanza entre las representaciones, lo semejante permite asociar una idea otra por similitud directa. Aquí el efecto mágico se complejiza por la mediación de un ente intermedio: semejar es ligarse a lo divino por la incorporación de un “pedacito de su carne”, mediado por Dios que provoca de manera directa y eficiente la realidad, es su costado mágico.

Pero en la vertiente de religión la creencia en la divinidad, la práctica de caza y sacrificio en el festín del animal que tiene connotación de algo no-terrenal, disuelve el conflicto entre los integrantes de la ceremonia al generar una suerte de unidad en la reciprocidad del Amor y en un espacio común.

Subrayemos que para nosotros no se trata de aquello que describe como “Magia” Lévi-Strauss en “El Hechicero y su magia”: la eficacia simbólica de la palabra teatralizada de un curador con su enfermo y la comunidad como contexto influyente, sino de un sistema de creencias, lo sagrado más la reciprocidad en un ámbito público como es la comunidad, institucionalizado en el Templo guaraní que produce sentido y sostiene una causa final en su Dios (*Ñande Ru*).

No hay aquí la tradición cristiana de la Iglesia como institución dadora de una doctrina teológica centrada en el Dogma escrito, sino de la cosmogonía de una cultura oral referida a una memoria mítica que conforma su *etnogénesis*: desde el origen la persona “*Mbya*” (literalmente, *gente*) es hijo de una divinidad lenguajera que envía una certeza del ser étnico a partir de una doctrina “mesiánica milenarista y migrante”, tal como lo explica M.A. Bartolomé en su tratado *Parientes de la Selva*.

Este linaje se capta desde otro ritual trascendental para el modo de ser *Mbya*: el *Ñemongaraí* donde se impone un nombre propio que es el secreto, un nombre-palabra vehiculado en el humo del tabaco que proyecta el chamán, bautismo necesario sostenido en la creencia de una dimensión del nombre identificado al alma (*Ñee-porá*).

Como veremos, el acto ritual permite un sistema de pertenencia al construir la identidad grupal, incluso un orden social y político, que instituye autoridad al chamán: este se agencia de una función trascendental. En su repetición tanto oral en la plegaria o invocación como en la danza, el rito es siempre vehículo de un significado que ya encontramos en la anterioridad lógica del mito (5).

En nuestro trabajo audiovisual realizado desde el año 2009 al 2015, obtuvimos certeros testimonios documentales que aquí transcribimos (6):

N.B. maestro de una aldea *Mbya*:

“El *Kochi* (pecarí) es un animal sagrado. Cuando lo cazamos se debe traer al Templo (*Opy*) frente al Chamán (*Opygua*). Antes de la llegada del animal a la Aldea el cazador debe hacer un llamado con una flauta de caña (*kai-a'á*), para que escuchen los que están en las casas y sepan esperar todos en el Templo. Luego tenemos que dar dos o tres vueltas de ronda en el patio del Templo con el animal colgado. Se baja el *Kochi* en la puerta y se hace el saludo de gracia (*Agyjvetete*) al *Opygua*. Luego de cocinarse, se canta y reza. El abuelo puede repartir y dar un pedacito a cada uno como algo que envía Nuestro Padre (*Ñande Ru*) para su pueblo. Cuando termina la fiesta se debe dar gracias a quien cazó el animal, porque él nos mostró ahí su Amor para la Comunidad. (...)

Cuando ocurre una enfermedad espiritual, por ejemplo después que murió un pariente, su madre o su hijo, entonces el alma no está bien... Ahí es cuando se tiene que pensar cómo volver a vivir. Entonces uno puede ir al monte y pensando en eso, armar una trampa (*Ñuá*), un lazo para cazar el *Kochi*. Recién entonces se puede cazar un animal de Dios y la fuerza de los sentidos se recupera. Uno va mejorando. Es el alma que vuelve al cuerpo y lo hace sentir bien.”

C.V., Anciano Chamán (*Opygua*) de una Aldea *Mbya*:

“Porqué *Ñande Rú* nos muestra un *Kochi*. Nos deja ver a su animal para dar el bien a toda la Comunidad. Después del ritual quedaran los huesos del *Kochi*, hasta que se quemen y se pongan en una mesa altar. Hay que juntarlos y quemarlos para que ahí reviva su espíritu. Después que vuelva a re-encarnarse (*Jepy*) recién veremos otro *Kochi* que Dios hizo de nuevo...”

Por eso cuando vienen al ritual otros parientes que viven lejos no se les da la carne con el hueso para que lleven a sus casas. Solo comerán un pedacito. El hueso debe quedar para que el Dueño del *Kochi* (*Kochi Já*) lo reviva y se vuelva a crear otro animal.”

M.S., Abuelo y Líder espiritual:

“Dicen los *Karái*, los sabios chamanes que el hueso (*kangué*) del *Kochi* se junta y se lleva cerca del monte, ahí el Dueño lo lleva a *Ñande Ru Tupá* y crece de nuevo, revive en otro animal. Ese ciclo de renacimiento no termina y cada año se hace uno nuevo, del mismo hueso... Por eso el *Opygua* reza y pide que no termine ese ciclo de vida. El *Kochi* viene de la morada de Nuestro Padre, de su espacio llega para darnos su carne. Eso debemos contar a los jóvenes porque ellos ya no saben. Por eso nos reunimos en el Templo y en las asambleas de toda la Comunidad, para que los abuelos sabios lo cuenten.”

L.V., Joven *Mbya*, cazador y creyente:

“Antes de que ocurra la llegada del animal sagrado, ya soñé que podría cazar. Conté mi sueño al *Opygua* y recién entonces pude cazar fácil. El sueño era una señal que indicaba que el Dueño lo envió para nosotros. Si no fuera para mí, yo mismo no podría matarlo...”

Observemos que en la descripción formal del rito se conecta de manera circular lo sagrado con lo cotidiano. Primero el cazador sueña, comunica la idea al chamán quien interpreta con una semántica de la matriz religiosa dando un significado. Luego el cazador sale al armado de la trampa



hasta que el Dueño del *Kochi* permite “ver” el animal, muestra aquello que llega de Dios. En otro tiempo el festín comunitario permite reunir por el lazo amoroso el don y la reciprocidad (*mborayhú*) (7), evidente al compartir un trozo de carne como circulación de un bien que consolida la fratría y el parentesco.

En un mismo acto el sacerdote *Mbya* se agencia, se empodera de la palabra esotérica y luego bendice a los miembros del grupo. Ese ciclo continúa en términos de una devolución del don con la supuesta re-encarnación de los huesos que demuestra la versatilidad y la transformación simbólico-imaginaria entre lo humano, lo no-humano y la divinidad. El hueso, como un real irreductible del objeto sacrificial, retorna a la morada de Un padre, permitiendo la continuidad del lazo ahora ya no con la hermandad horizontal sino con un más allá de lo cotidiano.

“*Kochi*” es entonces un significante flotante, un “valor simbólico cero”, citando a Lévi-Strauss: “Una función semántica cuyo papel es permitir el ejercicio del pensamiento simbólico” (8) y en términos de Lacan uno de los Nombres-del-Padre, un significante que permite anudar el deseo de cada Uno con el Otro de la religiosidad.

## -V-

En el efecto de re-encarnación se produce una conexión mítica entre la “actualidad” del ritual –gesto imaginario pleno de sentido- y un elemento del Mito que como futuro-anterior explica épicamente el espíritu vivificante que hay en la carne. El relato mítico teje y vela lo real, un agujero imposible de explicar por la etnicidad. Efectivamente en uno de los mitos fundantes –el mal llamado “Ciclo de los gemelos” o mejor dicho la épica de los hermanos Sol y Luna-, leemos la serie de transformaciones:

“Acontecidas estas cosas, recogió los huesos de su madre y dijo a su hermano: Ve y espanta a una perdiz. Fue y espantó una perdiz y al hacer esto, dijo la madre de Sol: Escucha el chico espanta perdices. Y el, Luna dijo: ¡Ay mamita!, e intentado mamar volvieron a caerse los huesos de su madre. Entonces en vista de la imposibilidad de reconstruir los huesos de su madre, los arrojó por la selva. “Semejante a madre, súmete en sueño y vuelve a la vida!” dijo convirtiéndola en *jaicha*, en *mbyku* moteado (paca). Es por eso que, hasta el presente, cuando una *paca* cae en la trampa, el Sol no sale pronto, por remordimiento”(9).

Y en otro momento del relato de los héroes civilizadores, Sol y Luna cuando *Charía*, figura diabólica pesca a Luna como si fuera un pez y lo devora. Luego con los huesos Sol resucita a su hermano:

“Llevó el pescado a su mujer. Al cocinarse fue llegando Sol al lugar “Vas a comer ese pescado? Dijo *Charía*. ‘No, no voy a comer’, dijo Sol. ‘Dejadme solamente un poco de polenta. No arrojéis los huesos, para que los pueda recoger’. Habiendo recogido los huesos, se los llevó y re-hizo a su hermano menor e hizo que se volviese a encarnar el alma; con la polenta le proveyó de sesos. Es solamente debido al hecho de haberle *Charía* devorado que hasta el presente la luna desaparece; solo por haberle su hermano mayor resucitado es que hasta ahora vuelve a nacer la luna nueva”.

Por último señalemos en estos testimonios cómo se eleva el ciclo de sacrificio ritual a una analogía entre la integración del cuerpo-alma, cuando el cazador sufre una enfermedad espiritual. Él puede salir al monte y pensar después de una muerte, la caza le permitirá conectarse con lo sagrado y volverse una técnica curativa ya que: “se puede cazar un animal de Dios y la fuerza de los sentidos se recupera. Uno va mejorando. Es el alma que vuelve al cuerpo y lo hace sentir bien.”

Entendemos que la concepción del “alma” para los *Mbya* –que se enferma al dividirse- es correlativa a dos dimensiones: una superior ligada a la palabra como *ñeé*, que construye el cuerpo

como un decir y otra inferior el *angá* reducida a la biología, los fluidos y la animalidad. El ciclo circular del *Kochi regua* tiene la función de soldar esa división del alma al fijar lo divino, lo humano y lo animal en un mismo símbolo religioso que es el significado último del ritual, hacer un signo que integre esas dimensiones del “ser”. En ese cierre del puro significante al significado, opera una conjunción del mito con el ritual permitiendo el lazo de Amor fraterno.

Seguiremos entonces nuestra hipótesis de un sujeto del lenguaje rechazado por la ciencia que retorna en nuevas formas de segregación, o en las protestas personalistas para mantener la originalidad de los particulares en un colectivo cultural. La mantención en el tiempo de las identidades comunitarias, se sostiene en prácticas reales y técnicas que tocan la física de los cuerpos como a la enunciación que los sostiene. Una de ellas la que concierne a lo sagrado del ritual que mantiene una esfera ligada a una representación ideal que conduce a una *común-unidad*. En ese efecto grupal hay un individuo como *ego* identitario, que sin embargo se divide y surge con su distinción; demostrando la existencia de un ser en la falta de representación, como un excedente que sale de la norma; ya por enfermedad, ya por extracción de lo común. Esta filtración de un plus no identificado ni absorbido en el amor del Uno; se hace visible como síntoma-conflicto hasta que pasa a una dimensión de “solución” dada por el grupo.

De este modo hicimos un recorrido donde se verifica en la sociedad *mbya* ese retorno a la religiosidad que fortalece el lazo comunitario a partir de un ritual que invade el espacio del mito y que es la razón de ser de un modo de vivir (gozar) en una etnia que se creía condenada a la extinción. En pleno siglo XXI se comprueba aquello que Lacan observaba como “el triunfo de la religión”, aunque para él la verdadera era el catolicismo (12); ahora se trata de “las religiones” con sus formas más o menos extremas de sacrificio al Dios Oscuro, en tanto ellas segregan un sentido, constituyen al creyente de la mano que los guía. Siempre que en algún lado no retorne el ateísmo con su verdadera fórmula: Dios es inconsciente.-

.....

**Notas:**

(1) – Lorenzo Ramos, Benito Ramos, Antonio Martínez: *Ayvu Rendy Vera-El Canto Resplandeciente. Plegarias de los Mbya Guaraníes de Misiones*. Compilación y notas Carlos Martínez Gamba. Ed. Del Sol, Bs.As., 2006.

(2) – Lacan, Jacques: “La ciencia y la verdad” en *Escritos II*. Ed Siglo XXI, 1984

(3) – Todorov, Tristan: *La conquista de América –el problema del otro-* Ed. Siglo XXI, Bs.As.1987, 2003.

(4) – Agamben, Giorgio: *Profanaciones*. Ed. Adriana Hidalgo, Bs.As. 2014

(5) – Wilde, Guillermo: *Religión y Poder en las Misiones Guaraníes*. 1º edición, Bs.As. ,2009 Ed. Sb.

(6) – Acuña, Enrique: Investigación para guión y dirección en *La Bruma –Tatachiná- (2009), La sombra del Jaguar(2012) y Karáí -los caminos del nombre (2015) (Video-documental)*. [www.loscaminosdelnombre.blogspot.com](http://www.loscaminosdelnombre.blogspot.com)

(7) – Melià, Bartomeu y Temple, Dominique: *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*. Ed. C.E.P.A.G. Asunción, Paraguay, 2004.-

(8) – Lévi-Strauss, Claude: “Introducción a la obra de Marcel Mauss”. Prólogo a *Sociología y Antropología*. Ed. Tecnos, Madrid, 1979.

(9) – Cadogán, León: *Ayvu Rapytá –textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá-*. 3ª ed., C.E.P.A.G., Asunción, Paraguay, 1997.

(10) – Freud, Sigmund: *Totem y Tabú*. En O.C. Tomo XIII. Ed. Amorrortu, Bs.As., 1980.

(11) – Cebolla Badie, María Victoria: *Cosmología y Naturaleza Mbya-Guaraní*. Tesis de Doctorado. Universidad de Barcelona, 2013. (Inédita).

(12) – Lacan Jacques: *El triunfo de la religión precedido de Discurso a los católicos*. Ed. Paidós, Bs.As. 2005.

.....