

Iglesia y democracia

Táctica y estrategia en el discurso de la Conferencia Episcopal Argentina [1981-1990]

Autor:

Bonnin, Juan Eduardo

Tutor:

Narvaja de Arnoux, Elvira

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magister de la Universidad de Buenos Aires en Análisis del Discurso

Posgrado

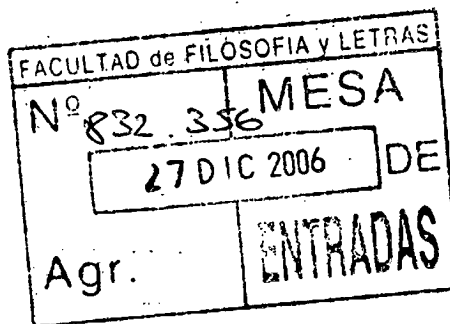
TESIS

5-2-9

Buenos Aires

Filosofía y Letras

Maestría en Análisis del Discurso



**IGLESIA Y DEMOCRACIA. TÁCTICA Y ESTRATEGIA EN
EL DISCURSO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL
ARGENTINA (1981-1990)**

Tesis de Maestría

Maestrando: Juan Eduardo Bonnin

Directora: Elvira Beatriz Narvaja de Arnoux

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

TESIS

5-2-9

Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido posible sin la colaboración de muchísimas personas que, de diversas maneras –y algunas sin saberlo- me ayudaron en la investigación. A riesgo de olvidar a alguien, quisiera individualizarlas para hacerles llegar mi agradecimiento.

En primer lugar, debo agradecer a Graciana Vázquez Villanueva que, como docente de una de las últimas materias de mi carrera, me acompañó en mis primeras aproximaciones al análisis del discurso y, particularmente, al discurso católico. Más allá de la carga horaria de la materia, sus lecturas y sus consejos me animaron a pensar un proyecto de investigación y a querer llevarlo a cabo. Allí es donde Elvira Arnoux, víctima de un enamoramiento –quizás pasajero- del discurso religioso, entró en mi carrera profesional. Creo que son pocas las personas que, en el campo del análisis del discurso, no tienen algo para agradecer a Elvira. En mi caso, es mucho: docente, formadora, directora de adscripción, de tesis, de beca, titular de la materia en la que enseñó. Su pluralismo efectivo en términos políticos, culturales y científicos es un motivo más que suficiente de agradecimiento. También Abelardo Jorge Soneira dio ejemplo de pluralismo al acompañar mi trabajo desde sus primeros pasos, ayudándome con su biblioteca, sus conocimientos y su experiencia antes incluso de ser mi director. El riesgo asumido por un sociólogo al aceptar a “alguien de letras” como becario es poco habitual; espero que este trabajo lo justifique.

En segundo lugar, deseo agradecer su disposición y paciencia a un conjunto de colegas amigos del CEIL-PIETTE del CONICET, con quienes hemos compartido muchas tardes de trabajo, leyéndonos, conversando y aprendiendo mutuamente. De entre ellos, han leído diversas partes de esta tesis, con mucha perspicacia e inteligencia, Joaquín María Algranti, María Soledad Catoggio y Humberto Horacio Cucchetti. Luis Miguel Donatello, por su parte, no sólo leyó los borradores de la tesis, sino que también – y especialmente- me enseñó y aconsejó desde las primeras formulaciones del proyecto de investigación; sin su presencia, ni siquiera se me hubiera ocurrido que era posible “vivir de esto”.

En tercer lugar, también quiero agradecer a aquell@s colegas con los que, desde el Instituto de Lingüística de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de

Buenos Aires, hemos hablado largo y tendido de nuestros temas, en reuniones, congresos y bares: Nicolás Bermúdez, Mara Ruth Glozman, Verónica Zaccari y Gonzalo Blanco.

En cuarto lugar, quiero agradecerles a los amigos de muchos años. Emmanuel Dominguez Pace, Erwin Pablo Luchtenberg y Alejandro Javier Aranda (Gallego, Luchi y Ale) hicieron mucho por mí como persona, antes que cualquier otra cosa. Sin ellos no hubiera disfrutado tanto la vida –y una tesis, en esas condiciones, es superflua.

Por último, esta tesis hubiera sido imposible sin el afecto de mi familia. Le agradezco aquí a mis padres, que me acompañaron sin condiciones desde que abandoné agronomía e ingresé a la carrera –un tano incierta- de letras. También, aunque no sepa exactamente por qué, a mis hermanos: quizás porque son mis hermanos, y eso no es poco.

A quien deseo –y además deseo agradecer- sin concesiones, sin prisa pero sin pausa, es a Soledad. Vivir conmigo no debe ser nada fácil, menos en tiempos de tesis. Pero, si una pareja sobrevive a trescientas y pico de páginas, está destinada a sobrevivirlo todo. Gracias, entonces, por todo, y –en palabras de Weber, que a pesar de la sociología era un romántico- *hasta el pianísimo de la postrera edad*.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN

7

CAPÍTULO 1: EL PROBLEMA DEL DISCURSO RELIGIOSO

12

1. El discurso religioso (definiciones lexicográficas)

13

1.1. El discurso religioso como tipo

13

1.2. El discurso religioso como campo discursivo

24

1.2.1. Análisis de discursos católicos

28

2. El discurso episcopal (definición operativa)

34

2.1. Táctica y estrategia en el discurso episcopal

36

2.1.1. Estrategia y discurso episcopal

37

2.1.2. Táctica y discurso episcopal

39

2.2. El corpus y el objeto de esta tesis

41

2.3. Metodología y plan expositivo

43

3. Apéndices

45

3.1. Convenciones de citación

45

3.2. Fuentes y corpus de la CEA

48

3.3. Fuentes complementarias de la CEA

56

3.4. Fuentes de los discursos individuales de los obispos

62

3.5. Otras fuentes complementarias utilizadas

64

CAPÍTULO 2: EL ESTATUTO DEL DISCURSO EPISCOPAL EN DEMOCRACIA

65

1. La dimensión institucional

70

1.1. Algunos elementos de la estructura jerárquica de la Iglesia Católica

70

1.2. Fundamentos de la autoridad en el discurso episcopal

76

2. La dimensión social

83

2.1. Corriente militarista

84

2.2. Corriente institucionalista

85

2.3. Corriente democrática

88

2.4. Corriente reformista

90

3. La dimensión política

91

3.1. Los años '80: Iglesia y modernización

94

3.2. Temas y problemas en el reposicionamiento del catolicismo en democracia

98

3.2.1. Justicia y Derechos Humanos

99

3.2.2. La legislación familiar

102

3.2.3. La educación formal

106

3.2.4. La libertad de expresión y la censura

107

3.2.5. La organización política

109

4. Iglesia, episcopado y la construcción de un discurso en democracia

112

CAPÍTULO 3: TRADICIONES DISCURSIVAS Y CLASES TEXTUALES EN EL DISCURSO EPISCOPAL	114
1. Géneros y tradiciones discursivas	117
2. Los géneros como clases textuales: operaciones metodológicas	121
3. Los géneros de batalla: los comunicados, las declaraciones y las cartas políticas.	125
I) Tipos de función	125
II) Tipos de situación	126
III) Dimensión retórica	132
IV) Relaciones intergenéricas	141
4. Los textos de doctrina: los grandes documentos doctrinales, las exhortaciones y los mensajes	143
I) Tipos de función	143
II) Tipos de situación	146
III) Dimensión retórica	158
IV) Relaciones intergenéricas	165
5. Los textos especializados	167
I) Tipos de función	167
II) Tipos de marco interaccional	168
III) Dimensión retórica	172
IV) Relaciones intergenéricas	176
6. Estructura institucional y clases textuales	177
 CAPÍTULO 4: LA CONSTRUCCIÓN DE LA MATRIZ ENUNCIATIVA DEL DISCURSO EPISCOPAL	180
1. La enunciación en los discursos de producción colectiva	181
1.1. Las marcas de los locutores	184
1.2. Las marcas de los destinatarios	188
1.3. Los enunciadores	191
2. Análisis del corpus	193
2.1. Iglesia y Comunidad Nacional	194
2.1.1. Los interlocutores del discurso colectivo	196
2.1.2. Los enunciadores del discurso colectivo y los discursos individuales	198
A) La selección léxica	199
B) Las construcciones enunciativas y la caracterización de los locutores	201
C) Acentuación de significantes flotantes	205
D) Los temas y las orientaciones argumentativas	208
2.2. Líneas pastorales para la Nueva Evangelización	215
2.2.1. Los interlocutores del discurso colectivo	218
2.2.2. Los enunciadores del discurso colectivo y los discursos individuales	220
A) La selección léxica	220
B) Las construcciones enunciativas y la caracterización de los locutores	222
C) Los temas y las orientaciones argumentativas	224
D) Acentuación de significantes flotantes	228
3. La matriz enunciativa del discurso episcopal	230

CAPÍTULO 5: LA RECONCILIACIÓN EN EL DISCURSO EPISCOPAL	235
1. Propuesta metodológica para el análisis polifónico de <i>reconciliación</i>	237
2. Los modelos sintagmáticos básicos de <i>reconciliación</i>	240
A) Modelo del sacramento	240
B) Modelo de la redención	242
C) Modelo de la comunidad eclesial	243
D) Modelo de la comunidad política	245
3. Análisis de los usos de la nominalización en el discurso episcopal en democracia	248
3.1. Lecturas de archivo	248
3.1.1. El episcopado latinoamericano: de <i>Medellín</i> a <i>Santo Domingo</i>	248
3.1.2. El episcopado argentino: del <i>Documento de San Miguel</i> a <i>Iglesia y comunidad nacional</i>	252
3.2. Lecturas del corpus	254
3.2.1. El episcopado y la transición a la democracia (1981-1983)	254
3.2.2. El episcopado y la consolidación del gobierno de Alfonsín (1984-1986)	259
3.2.3. El episcopado y la caída del gobierno de Alfonsín (1987-1990)	263
4. Discurso episcopal y discurso político: cuando la <i>reconciliación</i> es imposible	270
5. <i>Reconciliación</i> : Táctica y estrategia	278
 CONCLUSIONES	281
1. El discurso episcopal	281
1.1. Desde el punto de vista diacrónico	281
1.2. Desde el punto de vista sincrónico	286
2. El discurso del episcopado argentino y la democracia como sistema político	289
3. Debates pendientes y perspectivas para la investigación	292
 APÉNDICES	
1. Distribución anual de los géneros	294
2. Análisis comparativo de los géneros	296
 BIBLIOGRAFÍA	
A. Teología, eclesiología y derecho canónico	298
B. Historia, sociología y ciencias sociales	300
C. Lingüística y análisis del discurso	306

Introducción

Esta investigación participa del reciente interés, dentro del campo académico, por el análisis de los discursos vinculados a las instituciones religiosas. En esa dirección, nuestro trabajo se centra en las relaciones entre el discurso del episcopado argentino y el sistema democrático institucionalizado a partir de 1983.

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

Esta tesis analiza la relación entre estrategias discursivas de largo plazo y tácticas coyunturales en el dispositivo discursivo de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) durante la década de 1980. La pregunta general que guía la investigación es cómo articularon los obispos argentinos un discurso que se pretende atemporal, enraizado en una larga historia de alianzas con los diversos gobiernos *de facto*, con la institucionalización democrática que comenzó a operarse a partir de 1983. Intentaremos demostrar la existencia de un conjunto de procedimientos que permiten explotar al máximo la heterogeneidad propia del discurso católico manteniendo una serie de continuidades que le garantizan una estabilidad institucional y una posición en el campo religioso. De esta manera, el discurso episcopal oscilará constantemente entre la continuidad y la discontinuidad, entre la homogeneidad construida históricamente y la heterogeneidad, también histórica, de su composición social, sus estrategias institucionales y sus prácticas discursivas.

Entre el conjunto de prácticas con las que cuenta el episcopado católico para garantizar esta *unidad en la diversidad*, en la tesis enfatizaremos las discursivas. No obstante, dado el carácter interdisciplinario del análisis del discurso, intentaremos

establecer relaciones entre ellas y otras prácticas que, en alguna medida, podemos denominar *extradiscursivas*, que conforman las condiciones de producción del corpus analizado. En este sentido, dado que la CEA es el actor colectivo integrado por todos los obispos, privilegiaremos sus propiedades en tanto que organismo institucional colegiado. Esta operación de recorte del objeto se justifica en la medida en que el discurso de la CEA pretende ser la voz de todos los obispos, y es allí donde nos interesa focalizar nuestra investigación: ¿Qué factores garantizan la identidad de un discurso atravesado por una doble heterogeneidad: a) diacrónica, en la medida en que cambian sus condiciones de producción; b) sincrónica, al estar compuesta por sujetos diversos?

A lo largo del trabajo analizaremos la interrelación compleja entre las dimensiones sociohistóricas y las discursivas durante la década. Intentaremos demostrar que la autonomía relativa del campo religioso permitió consolidar un dispositivo discursivo que también posee una lógica propia. Esto, sin embargo, no implica una separación *absoluta* de las esferas de la vida social; por el contrario, veremos cómo algunos de los aspectos más directamente ligados a los procesos políticos del país produjeron configuraciones del discurso episcopal que fueron incluso contrarios a la lógica del campo, poniendo en riesgo la estabilidad de dicho dispositivo.

Para ello hemos construido un corpus que incluye la totalidad de la producción discursiva de la CEA entre los dos documentos que, bajo modalidades distintas, han sido fundacionales de la discursividad actual del episcopado y los cuadros católicos medios: *Iglesia y comunidad nacional* (1981) y *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* (1990). Asimismo, hemos complementado este análisis con un conjunto de materiales de archivo proveniente de los documentos previos a nuestro período, de textos de niveles superiores en la jerarquía eclesiástica (el episcopado latinoamericano, el Concilio Vaticano II, el *Código de Derecho Canónico*, el *Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica*) y de publicaciones periódicas católicas de la época, fundamentalmente la revista *Criterio* y el boletín de la Agencia Informativa Católica (AICA).

Desde el punto de vista epistemológico, el trabajo se abordó a partir de los principios del paradigma interpretativo (Vasilachis de Gialdino 1992). Esto implica que intentaremos contextualizar los datos de modo que nos permitan reconstruir “el sentido de

la acción social en el contexto del mundo de la vida y desde la perspectiva de los propios participantes” (*idem*). En nuestro caso, dado el carácter colectivo de la producción discursiva analizada, esta reconstrucción no se pondrá en relación con una hipotética “conciencia colectiva” de los obispos sino con los procesos políticos y los posicionamientos consensuados entre ellos a partir de sus condicionamientos específicos, tanto en el contexto del campo social en el que se reconocen como agentes como en la configuración sociohistórica más amplia de la que participan.

Puesto que “los métodos cualitativos suponen y realizan los presupuestos del paradigma interpretativo” (Vasilachis de Gialdino 1992), la perspectiva metodológica de nuestro trabajo implicó la adopción de los principios del análisis cualitativo.

En ese sentido, siendo que la finalidad de la investigación cualitativa es la creación o especificación de teoría y no la contrastación empírica de hipótesis teóricas (Sautú, 2003), hemos analizado los materiales textuales siguiendo el método de comparación constante que implica la elaboración de conceptos, propiedades y proposiciones teóricas. Esto supone un diseño de investigación “flexible” que debe ser revisado y adaptado a lo largo de todo el proceso simultáneo de recolección, codificación y análisis de los datos (Maxwell 1996). En el marco del análisis del discurso, implica revisar también el concepto de *corpus*, que no es concebido aquí como un cuerpo estable de textos sino como un conjunto dinámico de procesos discursivos que no se puede definir de antemano al análisis. Por este motivo es que, al estudiar las distintas dimensiones de nuestro objeto, hemos ampliado o segmentado el corpus según las necesidades analíticas y los nuevos problemas que surgían en la operacionalización del objeto.

En cuanto a la organización de la tesis, puesto que la perspectiva metodológica adoptada se caracteriza por su aporte a la creación de teoría y no por su verificación, en cada capítulo llevamos a cabo una lectura crítica de las discusiones pertinentes a cada dimensión del análisis, confrontando los trabajos existentes con las conclusiones a las que llegamos a partir de nuestros datos. Esto significa que las proposiciones teórico-metodológicas allí enunciadas no conforman un *marco teórico* sino un conjunto de hipótesis heurísticas cuya finalidad es ofrecer un marco de interpretación más amplio en el contexto de las teorías del discurso. Esto es también una limitación del nivel de generalidad

de nuestras conclusiones: no pretendemos llevar a cabo generalizaciones que excedan el ámbito de nuestro análisis.

La flexibilidad de esta perspectiva implica cierta “libertad” a la hora de triangular teorías y metodologías de análisis lingüístico-discursivo. Hemos intentado llevar a cabo una suerte de “eclecticismo controlado” que, evitando las contradicciones epistemológicas, nos permita reinterpretar los aportes teóricos de diversos investigadores y escuelas en el marco de nuestro propio problema de investigación.

La decisión de no adoptar un *marco teórico* para la investigación tiene también efectos en cuanto a la organización de la tesis. En la instancia de su escritura se nos ofrecían dos alternativas para estructurar la exposición: a) seguir los pasos del proceso, ofreciéndole al lector las diversas alternativas del trayecto analítico de la investigación; b) partir de las conclusiones del proceso y proponerlas *desde el comienzo* como el marco de referencia en el cual cobran sentido los datos analizados. La primera opción hubiera significado prolongar aún más una tesis de por sí voluminosa. Por otra parte, creemos que la segunda permite justificar desde el comienzo de la lectura las decisiones metodológicas adoptadas. Esto, sin embargo, adolece de un defecto: presentar como *a priori* los conceptos, propiedades y proposiciones teóricas construidas *durante* el proceso de análisis. Esperamos sortear ese obstáculo con esta salvedad.

Esta decisión tiene dos tipos de consecuencias. Por un lado, en la organización general de la tesis, presentamos en el primer capítulo el modelo socio-discursivo más amplio en el cual cobran sentido las dimensiones analizadas en los capítulos siguientes. Para ello llevamos a cabo una lectura crítica de los trabajos que se han producido en torno al análisis de discursos religiosos y al problema más general del *discurso religioso*. Esta lectura, no obstante encontrarse al comienzo de nuestro texto, fue realizada durante todo el proceso de investigación, y la construcción teórica presentada allí es en realidad una consecuencia de dicho proceso y no su punto de partida. Por otro lado, en cada capítulo analizamos distintas dimensiones (el estatuto social del episcopado, su tradición y géneros discursivos, su matriz enunciativa, los modelos sintáctico-semánticos subyacentes) que son parte del repertorio teórico-metodológico canónico del análisis discursivo. También la lectura de dichos textos fue parte del proceso de análisis, no obstante lo cual presentamos

nuestras relaciones de acuerdo y desacuerdo con ellos al comienzo de cada sección, de manera que se justifiquen desde allí nuestras operaciones analíticas.

Capítulo 1: El problema del discurso religioso

Quod intelligimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati (San Agustín de Hipona, De utilit. eredendi e.11: PL 42,83)

Este primer capítulo de la tesis está destinado a delimitar el objeto de nuestro estudio. Ello implica la formulación de un modelo explicativo que señale la posibilidad de estudiar el discurso de la Conferencia Episcopal Argentina y la necesidad de construirlo como un objeto legítimo para el análisis del discurso. En ese sentido, es necesario que definamos cuál es el campo de pertinencia de nuestro objeto: en qué ámbito de las prácticas e instituciones sociales vamos a encontrar las relaciones entre superficie textual y condiciones de producción que nos permitan explicar el proceso discursivo de nuestro interés.

Esta es una operación metodológica necesaria en la medida en que el discurso episcopal, al ser construido por el punto de vista de nuestro análisis, no necesariamente tiene que ser comprendido como religioso. Es posible analizar producciones discursivas vinculadas a instituciones religiosas como un discurso mediático cuya especificidad reside en la pertenencia católica de sus productores (Vitale 2005, Zaccari 2004, 2005). También es posible analizarlo como un recurso literario destinado a introducir otras voces en un texto para producir efectos de verosimilitud o para contraponer las posiciones ideológicas de los personajes (Tedio 2003). En ambos casos, el *marco interpretativo* en el que se inserta el *corpus* de textos religiosos no es el del estudio de la religión, sino el de otros fenómenos de los cuales la religión participa sin agotar allí sus posibilidades semánticas.

En nuestro caso, intentaremos justificar la inclusión de nuestro análisis en el conjunto, todavía pequeño pero en constante crecimiento, de análisis de *discursos religiosos*. Para ello, a lo largo de este capítulo intentaremos responder dos preguntas: ¿Qué problemas teórico-metodológicos presenta la conceptualización del discurso religioso? ¿Qué objeto discursivo nos permiten construir para comprender el funcionamiento del episcopado católico argentino durante la década de 1980?

1. El discurso religioso (definiciones lexicográficas)

El objetivo de este apartado no consiste tanto en describir el estado de la cuestión como en analizar las investigaciones realizadas a la luz de los problemas más generales de los que ellas participan. Por ese motivo, nos permitiremos dejar parcialmente de lado algunas de las diferencias que ellas presentan para focalizar aquellos elementos que, en los términos de nuestro propio trabajo de investigación, resultan relevantes.

Desde este punto de vista, encontramos dos modos de aproximación al discurso religioso: en tanto *tipo de discurso* y en tanto *campo discursivo*. Esta distinción no es taxativa ni se corresponde necesariamente con las categorías explícitamente utilizadas por los autores examinados. De hecho, hay en todos ellos una concepción tipológica – explícita o no- y una localización de los materiales analizados en un campo discursivo determinado. Sin embargo, el énfasis puesto en uno u otro aspecto nos permitirá distinguir dos conjuntos de problemas en los cuales se inscriben.

1.1. El discurso religioso como tipo

El sintagma que da nombre a este capítulo se puede presentar como una categoría que designa un *tipo de discurso*. Es decir, una forma de reunir un conjunto de materiales textuales que comparten determinados rasgos y que, a partir de esos mismos rasgos, se diferencian de otros.

Esto, sin embargo, no funciona para nosotros como un dato sino como un problema. En efecto, dada la escasez de trabajos dedicados al análisis sistemático de producciones discursivas vinculadas a la religión, no es posible contar con una definición consensuada acerca de lo que designa el sintagma *discurso religioso*. Por otra parte, tampoco en el campo de la sociología y/o la antropología de la religión (o de *las religiones*, cfr. Hervieu-Léger 1993, Mallimaci, Forni y Cárdenas 2005) la diversidad y la complejidad de los fenómenos religiosos son considerados de manera unívoca. De esta manera se abre un conjunto de problemas asociados a esta categoría: ¿se puede definir el *discurso religioso* a partir de rasgos puramente textuales? ¿se lo puede describir a partir de rasgos puramente contextuales o institucionales? Si adoptamos una

posición intermedia, optando por un modelo multidimensional¹ que incluya rasgos textuales y extratextuales: ¿cuáles son las variables necesarias y suficientes para la definición de un tipo de discurso?.

En primer lugar, puesto que comprendemos al discurso como la articulación compleja entre superficie textual y condiciones sociohistóricas de producción (cfr. Maingueneau 1984, 2001), hemos decidido abandonar los criterios estrictamente lingüísticos de tipologización. En efecto, considerar la especificidad de un tipo de *discurso* desde una perspectiva centrada en sus características en tanto *texto*², implica dejar de lado aquellos aspectos que son definitorios para el análisis discursivo. Por este motivo, las tipologías discursivas que se han elaborado, desde el trabajo de E. Benveniste (1965), en base a las categorías léxico semánticas capaces de distinguir tipos de representaciones enunciativas (Weinrich 1973, Simonin-Grunbach 1975), no nos permiten posicionar al discurso religioso en relación a otros discursos sociales. Del mismo modo, tipologías específicamente textuales, como las de Adam (1992) o Werlich (1975) tampoco permiten explicar la articulación relativamente sistemática entre superficie textual, prácticas sociales y/o instituciones. Esto no significa que no consideremos útiles, e incluso necesarias, las perspectivas ofrecidas por estos autores. Por el contrario, sus investigaciones serán parte fundamental de la metodología que sostendrá nuestra tesis a la hora de describir las propiedades textuales de nuestro *corpus*. Sin embargo, no podemos agotar las propiedades de los discursos religiosos en características lingüísticas, puesto que un mismo tipo de texto puede funcionar discursivamente de maneras distintas.

Una segunda manera de aproximarse al discurso religioso en tanto *tipo* es el de considerarlo una *episteme* en el sentido que le asignaba M. Foucault (1965), es decir, los conjuntos de relaciones entre prácticas discursivas comunes a las diversas esferas de la vida humana que hacen al lenguaje de una época. En este sentido, el *discurso religioso* sería un *a priori histórico* (Foucault 1968) que *en otra época, en otro lugar*, permitió configurar lo que N. Jitrik (2005) denomina una cartografía discursiva. De esta manera,

Determinado discurso, en determinada época, ocupa un lugar central en el mapa y consigue, hasta cierto punto, en virtud de la espontánea necesidad de

¹ No consideramos aquí a los géneros discursivos como concepto capaz de responder a esta pregunta, puesto que no pueden definir un campo ellos mismos sino que, por el contrario, es éste el que les da materialidad. Los géneros serán un componente esencial, pero no el único ni el definitivo.

² Adoptamos la distinción de E. Verón (1979) entre *texto*, comprendido como la unidad de registro que se ofrece al investigador, y *discurso*, comprendido como la construcción llevada a cabo por el investigador a partir de las relaciones entre dicho texto y sus condiciones de producción y/o reconocimiento.

sobrevivencia que constituye la razón de ser de los demás, que los demás se le subordinen (...) Eso es lo que puede haber pasado con el discurso teológico o religioso: reguló toda la discursividad durante siglos, oscureció todos los demás discursos y los subordinó y, en cierto momento, tuvo que ceder su posición al discurso filosófico (Jitrik 2005: 33-34)

La especificación que Jitrik propone –implícitamente- de la teoría de Foucault, probablemente inspirada en los análisis del formalismo y post-formalismo ruso de la historia literaria como una serie de posiciones que alternan en función de rupturas, incluye una hipótesis genética: una formación discursiva³ puede convertirse en una episteme (reguladora de la discursividad) y luego volver a ocupar una posición dominada o periférica frente a la imposición de otra formación como *a priori histórico*.

En cualquier caso, más allá de las especificidades teóricas de este enfoque, no ha dado lugar a análisis de discursos religiosos. En realidad, y puesto que se lo considera un dato, suele aparecer en enumeraciones o ejemplos de trabajos más vinculados a la teoría literaria, discursiva o del derecho. Así se encuentra en los trabajos de P. Legendre (1974, 2004) sobre el orden dogmático, ubicando genéticamente al discurso religioso –específicamente el del derecho canónico y la teología escolástica- en el origen del discurso jurídico de la modernidad⁴.

Esta perspectiva descubre un aspecto fundamental del discurso religioso como objeto: no sólo se encuentra estrechamente vinculado a instituciones política y socialmente fuertes, sino que también persiste –arqueológicamente- en otras instituciones y formaciones discursivas que, aún secularizadas, responden a patrones y reglas semejantes. En términos de Foucault, es uno de esos

discursos que están en el origen de ciertos actos nuevos, de palabras que los retoman, los transforman o hablan de ellos, resumiendo, los discursos que indefinidamente, más allá de su formulación, se dicen, permanecen dichos y aún se van a decir (Foucault 1965: 24)

En los términos de nuestro análisis, esto plantea un problema central, puesto que de ello depende la comprensión que hagamos de los fenómenos que indican una fuerte continuidad a pesar de las variaciones en función de “la existencia histórica del

³ También en el sentido que le asignaba Foucault, es decir, como un conjunto de enunciados que, en su dispersión, responden a un mismo sistema de reglas determinado históricamente (Foucault 1969).

⁴ Aquí se encuentra, presente, sin duda, la obra de C. Schmitt, especialmente su *Teología política* (1922), la cual sostiene que el antecedente directo de la ciencia política como tal fue la teología y que la política es del orden de una teología de la ciudad burguesa, que se identifica en última instancia con el culto al Estado y sirve de legitimación y sanción (sacralizada) de la política dominante.

enunciado en el seno de prácticas discursivas reguladas por aparatos ideológicos⁵” (Courtine 1981). Esta perspectiva histórica respecto de un tipo de discurso nos permite comprender el discurso religioso a partir de una temporalidad de largo plazo, a partir de ciertas continuidades que darán sentido y permitirán reinterpretar las discontinuidades coyunturales. No obstante, hacemos nuestra la duda de D. Maingueneau acerca de, por un lado, la posibilidad de estudiar sistemáticamente *corpora* de enunciados concretos desde la perspectiva arqueológica foucaultiana y, por otra parte, acerca del problema de una epistemología que se considera absolutamente independiente del objeto (Maingueneau 1984: 18).

Podemos detectar un tercer modo de comprender al discurso religioso como *tipo* a partir de sus propiedades semióticas internas. En palabras de A. J. Greimas (1999):

La semiótica del discurso religioso se esmeró, desde sus primeros pasos, en revalorizarla [a la parábola] proyectando sobre ella una ingenua mirada exegetica, pero tratando al mismo tiempo, en el marco semiótico más general, de considerarla una configuración discursiva portadora, como forma, de un sentido que le es propio (Greimas 1999: 185).

Esta mirada, que intenta centrarse también en las propiedades inmanentes a los textos, tuvo gran éxito en el campo de la teología bíblica, la hermenéutica y la patrística. Existe al respecto una extensa bibliografía sobre el estudio semiótico de los comentarios bíblicos⁶ y de los textos bíblicos en sí. El marco analítico de estos estudios es el bien conocido modelo actancial que A. J. Greimas presentara en su *Semántica estructural* (Greimas 1966).

La novedad que aportó el estudio semiótico en el campo de la hermenéutica bíblica es semejante (y contemporánea) a la que aportó el análisis estructural al campo de la crítica y la teoría literarias. En efecto, fue recibido como una alternativa a la exégesis histórica dominante desde fines del siglo XIX (Marguerat 2003), permitiendo una entrada “científica” de la subjetividad religiosa en la lectura del texto bíblico. Sin embargo, los estudios recientes en esta perspectiva progresivamente han tomado distancia de sus formulaciones originales. En el caso de Marguerat, por ejemplo, se

⁵ Nosotros, por motivos que detallaremos más adelante, no utilizaremos el término “aparato ideológico” para referirnos a la Iglesia católica. En cambio, nos referiremos a ella en términos de *institución* o, más estrictamente, de *campo*.

⁶ Para un completo estado de la cuestión, cfr. Doutre 2003.

privilegia la perspectiva narratológica como un modo de “salir” de la inmanencia textual:

C'est ici, très précisément, que se séparent sémiotique et narratologie. Alors que les sciences du langage dont se nourrit l'analyse structurale se fondent sur la coupure saussurienne entre langue et parole, la narratologie chevauche ces frontières. C'est-à-dire qu'au-delà de la grammaire du récit, au-delà de sa cartographie (superficielle ou profonde), la narratologie s'intéresse à la fonctionnalité du langage. Comme la rhétorique, qui est sa sœur jumelle, l'analyse narrative veut capter les effets de la parole sur le destinataire. C'est dire qu'elle appréhende le texte comme un acte de communication dont elle cherche, par le menu, à détailler les effets pragmatiques (Marguerat 2003)

Esta (auto)crítica a la semiótica estructural intenta un análisis de los efectos pragmáticos del texto; sin embargo, reposa sobre un presupuesto –eminentemente teológico- que indica que el texto bíblico es siempre *actual*. De este modo, la interpretación semiótica de los efectos de lectura se propone exclusivamente a partir de la materialidad del texto bíblico –sin análisis empíricos de la recepción-, basándose en una concepción tradicional de *performatividad*⁷. Esta crítica se complementa con la desconfianza que la sociología tiene respecto de los enfoques estrictamente semióticos o lingüísticos; así dice el comentario a un reciente libro de esta corriente⁸:

Au fond, l'auteur se heurte à la critique, déjà faite en leur temps, aux analyses structurales, actantielles et autres, des récits : elles sont incapables de rendre compte de la singularité des narrations, de leur génie propre ; la “structure” ne rend pas compte de l’“événement” (Schlegel 2006)

Sin embargo, es importante destacar para nuestro propio estudio que los trabajos realizados en esta perspectiva aportan al estudio de los discursos religiosos, casi exclusivamente de los discursos cristianos, el interés por la construcción del lector, del destinatario de cada texto. De este modo, aunque no se analice la recepción, es posible –y necesario- analizar la *matriz implícita* de posibles lecturas del texto religioso: la propuesta que el propio enunciado hace de cómo debe (“quiere”) ser leído.

Por último, hay una cuarta forma de comprender al discurso religioso como tipo, que no se presenta como exclusivamente lingüística, semiótica ni desde la historia de las ideas. A diferencia de la perspectiva foucaultiana, la tipología que desarrolla E. Orlandi

⁷ Recordemos la crítica que hacen P. Bourdieu (1985) o E. Verón (1988) a la teoría de los actos de habla: los efectos performativos, e incluso el carácter realizativo de un acto, no dependen tanto de sus propiedades textuales como de un medio social que asigna determinados roles a los actores y sus textos.

⁸ Nos referimos a *Les machines à faire-croire*, de A. Levy (2003).

(1987) no incluye la perspectiva diacrónica, sino que sitúa al discurso religioso en un sistema de relaciones sincrónicas con otros tipos.

Su tipología incluye dos dimensiones: a) la *reversibilidad* de los roles de los interlocutores en la situación y b) la relación entre *polisemia* y *paráfrasis*. En función de estos dos criterios, distingue tres grandes tipos de discurso: 1) el *discurso lúdico*, en el cual priman la posibilidad de producción de múltiples sentidos y la reversibilidad es absoluta; 2) el *discurso polémico*, en el cual la reversibilidad de papeles enunciativos es equilibrada y se produce una tensión entre polisemia y paráfrasis; 3) el *discurso autoritario*, finalmente, en el cual los sentidos se mantienen idénticos a sí mismos en función de la operación de paráfrasis y no hay reversibilidad, sino que los roles de los interlocutores se mantienen inamovibles. Aquí es donde, junto al discurso pedagógico, se encontraría el discurso religioso.

El capítulo que Orlandi (1987) le dedica al discurso religioso parte de principios teóricos cercanos a los nuestros; por otra parte, ha tenido gran influencia en el análisis de discursos vinculados a la religión en Brasil. Esta es la razón por la que consideramos necesario exponerlo en detalle aquí y presentar aquellos aspectos en los cuales discrepamos, que nos permitirán desarrollar nuestra propia perspectiva.

En términos generales, este modelo parte de la concepción de la religión como Aparato Ideológico del Estado (Althusser 1970) cuya estructura formal está constituida por la interpelación de los *individuos* como *sujetos* justificada sólo por la postulación de un *Sujeto*. De esta manera, el sujeto religioso naturalizaría en términos de una opción libre y espontánea la relación de sometimiento que lo constituye como tal (*assujétissement*). El efecto de este proceso sería el reconocimiento y la aceptación del estado de cosas existente, logrando la reproducción del sistema de dominación capitalista. A partir de este presupuesto, que intentaremos discutir más adelante, el Locutor se identifica con el Sujeto, es decir, la divinidad⁹, dentro del plano espiritual. Los sujetos-fieles, dentro del plano temporal, quedan subordinados al papel de oyentes en una relación absolutamente asimétrica y estática. Puesto que, para Orlandi, la condición de posibilidad del discurso es la reversibilidad de los roles, debe haber en el discurso religioso una manera de crear la *ilusión de reversibilidad*; tal sería el papel reservado al sacerdote que, en tanto representante de Dios, se convierte en el sujeto en el que habla el Sujeto. Este efecto se diferenciaría de otras figuras de mediador o

⁹ Sólo funciona para el monoteísmo institucionalizado.

portavoz, como la del discurso político, a partir de dos propiedades: en primer lugar, habría una dependencia absoluta del sujeto mediador respecto del Sujeto representado y, en segundo lugar, sería imposible la identificación entre ambos sujetos¹⁰.

Siguiendo nuestra propuesta, intentaremos llevar a cabo una crítica en dos planos: desde el punto de vista sociológico, el del presupuesto althusseriano que considera a la religión como reproductora de las relaciones de dominación capitalista; desde el punto de vista discursivo, el de las propiedades enunciativas y textuales de la tipología.

La sociología especializada en el análisis de los fenómenos religiosos ha polemizado prácticamente desde sus orígenes (Weber 1905, Durkheim 1912) con la perspectiva marxista y su posterior desarrollo, que encontraba en la religión un elemento de alienación:

el gemido del oprimido, el sentimiento de un mundo sin corazón y juntamente el espíritu de una época sin espíritu. Es el opio del pueblo (...) La religión es solamente el sol ilusorio que se mueve en torno al hombre, hasta que los hombres no se muevan en torno a sí mismos (Marx 1844: 37).

Es importante destacar que no nos interesa aquí realizar una exégesis del pensamiento de Marx sobre la religión, mucho más atento a la matriz teológica del idealismo alemán que a una crítica a la religión *tout court* (Arce Martínez 2004). Tampoco es este el lugar de desarrollar las diversas teorías sociales que, a lo largo del siglo XX, disputaron con los análisis marxistas de la religión¹¹. Para nuestra exposición basta, desde el punto de vista histórico, recordar las múltiples experiencias religioso-políticas en Latinoamérica que muestran que no se puede establecer un vínculo directo y unívoco entre religión y reproducción de las relaciones de dominación. En efecto, las investigaciones de M. Löwy (1995) muestran las relaciones entre el *catolicismo liberacionista* y diversos procesos revolucionarios en Latinoamérica. En el mismo sentido, Donatello (2001, 2005), señala las vinculaciones entre diversos grupos católicos y movimientos de resistencia al neoliberalismo, desde los Montoneros hasta las Organizaciones no Gubernamentales en la década de 1990. Desde otra perspectiva, Poulat (1977, 1984) indica el anticapitalismo intransigente de lo que denomina catolicismo integral en Europa. Un análisis similar lleva a cabo Mallimaci (1988, 1992) en la Argentina.

¹⁰ En el discurso político, este es el caso del locutor que se identifica con el Pueblo.

¹¹ Un análisis de este tipo se puede encontrar en el completo manual de R. Cipriani (2005).

También P. Bourdieu, en una perspectiva sociológica no histórica, polemiza con la concepción althusseriana de *religión* como aparato ideológico del Estado. Por este motivo, al analizar al episcopado católico francés, Bourdieu y De Saint Martin (1982) afirman que:

[la conversion] s'est accompli dans chacune des consciences individuelles, à la faveur de reconversions professionnelles génératrices de nouveaux intérêts sociaux, de nouvelles représentations du monde social (...) Autrement dit, l'image naïve de l' « Appareil d'État » manipulateur (...) empêche de voir que le champ du pouvoir religieux (ce que l'on appelle l'Église) n'a pu contribuer au travail de conversion collective qui s'est accompli dans la mesure où, sous l'effet direct ou indirect des causes qui imposaient aux laïcs un travail semblable, les clercs devaient eux-mêmes opérer un travail de conversion propre à les préparer et à les disposer à précéder, à accompagner ou à suivre, en se donnant l'air de les produire, les innombrables conversions individuelles dont la somme constitue un changement social (Bourdieu y de Saint Martin 1982 : 42-43).

Desde esta perspectiva, no se puede caracterizar la relación entre episcopado católico y campo de poder sin partir de las relaciones y las posiciones dentro de cada campo que llevan a privilegiar una u otra lógica.

Pasando ahora a la conceptualización que desarrolla Orlandi, señalamos en primer lugar la necesidad de vincular los textos religiosos con las prácticas sociales y las estructuras institucionales en las que son producidos. En este sentido, el primer aspecto que debemos destacar es que, a pesar de presentar una caracterización teórica que sería aplicable a todos los discursos religiosos, el modelo subyacente de *religión* es el de la Iglesia católica. Esta es ya una limitación importante, puesto que la enorme diversidad de religiones actuales muestra sistemas de creencias, modos de organización y formas éticas de acción difícilmente comprensibles a partir de la monosemia-paráfrasis y la “ilusión de reversibilidad”. Esto no implica que no sea posible realizar una caracterización de las propiedades comunes a todos los discursos vinculados a las diversas religiones, pero consideramos que todavía no se cuenta con datos y análisis suficientes como para llevar a cabo tal empresa.

El segundo aspecto que nos resulta insatisfactorio es el de la naturaleza socio-discursiva atribuida a los sujetos y al Sujeto. La noción de reversibilidad parece sostenerse a veces en la posibilidad de alternancia de voces en la situación comunicativa (es decir, entre los participantes de la interacción) y otras veces en su caracterización según se representa en el nivel del enunciado la situación de enunciación (para la distinción entre ambos términos, cfr. Maingueneau 2001). Esta parece ser una de las

críticas de A. Doren (2005) al análisis discursivo que J. Ribeiro (2005) realizó en su tesis acerca del exorcismo en la Iglesia Universal de Reino de Dios en Brasil. En efecto, se toman como datos de la misma naturaleza las características sociales de un grupo religioso y sus representaciones discursivas:

De natureza complexa, mesmo contraditória, a realidade do individualismo do terceiro mundo captada pela Igreja Universal oferece um desafio à análise (...) Entretanto não devemos parar no plano dos locutores e concluir, a partir daí, a não-reversibilidade do discurso (...) essa escolha limita a concepção do simulacro que aparece tal qual um boneco durante o espetáculo, animado pelos dedos do manipulador da marionete (Doren 2005: 115, 119)

En efecto, la noción de *simulacro* (de *ilusión de reversibilidad*) es uno de los puntos más débiles de la teoría, puesto que se basa en la no-presencia del Sujeto, el cual se define precisamente por su ausencia en la situación comunicativa. Lo mismo sucede respecto del discurso político: el Pueblo de la situación de enunciación no es el pueblo de la situación de comunicación¹². De modo inverso, un *texto polémico* producido en el marco de las relaciones entre distintos sectores del catolicismo (como es el caso que analiza D. Maingueneau 1983) no sería un discurso religioso ¿Se trata por ello de un “simulacro de reversibilidad”? Desde nuestra perspectiva, en realidad nos encontramos en el orden de la *creencia en tanto fundamento de la identidad* (De Ípola 1997: 77). El creer no es un fenómeno exclusivamente religioso, sino una manera de acción colectiva que se manifiesta en diferentes ámbitos¹³. En ese sentido, no es posible diferenciar la reversibilidad “real” de la “simulada”, puesto que ambas se desarrollan en el plano de la creencia, la cual es indemostrable pero también irrefutable¹⁴. El simulacro exige al menos dos términos: el objeto/sujeto simulado (verdadero) y el objeto/sujeto simulante

¹² Orlandi define la situación de comunicación del discurso religioso como la “assimetria entre os planos espiritual e temporal” (es decir, la no reversibilidad). Sin embargo, como señala Doren, de esta manera seguimos considerando solamente las representaciones enunciativas de la enunciación, y no la situación de enunciación en términos sociohistóricos.

¹³ Aquí se trata de un *a priori* extendido en la actualidad: la creencia sería del plano exclusivamente religioso. Nuestra perspectiva, siguiendo a De Ípola (1997) y de Certeau (1984) será la opuesta: considerar la creencia como un modo de concebir el mundo y de actuar en él; al analizar el discurso episcopal como discurso católico intentaremos ver cuáles son las propiedades de la creencia allí, a partir de su originalidad histórica y sociológica. Para una postura más extrema, cfr. Gargani (1994), que no duda en equiparar el imaginario científico con el religioso.

¹⁴ Notemos la diferencia con la concepción que plantea Maingueneau acerca del simulacro en el discurso polémico, en el cual “ce n’es pas que le discours de l’adversaire saisi dans son fonctionnement effectif qui est cité et annulé, mais un simulacre, construit comme son propre négatif par le discours –agent» (Maingueneau 1983 : 16). El simulacro, desde esta perspectiva, no es una manipulación sino el único modo de hacer ingresar a los otros al propio discurso. En ese sentido, no es posible no *simular* en cualquier discurso polifónico.

(falso). El riesgo de la aporía es alto: ¿Es posible demostrar que la divinidad construida discursivamente es una versión falsa de la deidad verdadera? Cuando el profeta enuncia:

No temas, porque yo estoy contigo. No tengas miedo, porque yo soy tu Dios. Te fortaleceré, y también te ayudaré. También te sustentaré con la diestra de mi justicia (Is. 41, 10)

¿Cómo demostrar enunciativamente que no es la divinidad (*verdadera*) quien habla sino un sujeto humano (*falso*)?

Esta noción de *simulacro* parece contener algunos resabios de una concepción althusseriana del lenguaje y la ideología que fuera criticada por diversos autores. El mismo De Ípola (1986 a y b), desde una interpretación profundamente lacaniana (similar a la que llevarían a cabo E. Laclau y Ch. Mouffe, 1987) sostiene que la deficiencia fundamental de tal concepción de la ideología reside en la oposición real/imaginario. En efecto, el tratamiento que hace Althusser mantiene la posibilidad de un discurso no-ideológico (el de la ciencia marxista) que no estaría *distorsionado* por esa *falsa conciencia* (por ese *simulacro*) sino que sería capaz de explicitar sus condiciones sociales en orden a su transformación¹⁵. Sin embargo, el carácter constitutivamente opaco del lenguaje (Récanati 1985) no permite una supuesta relación *transparente* entre discurso y estructura social. Ahora bien, si la tomamos en un sentido estrictamente enunciativo, considerando la relación entre los locutores, hay una enorme abundancia de géneros discursivos católicos en los que la relación de reversibilidad es no sólo posible, sino exigida: el enorme conjunto de oraciones, individuales o colectivas, algunas más otras menos “espontáneas”, en los que el fiel se dirige directamente a la divinidad sin mediación alguna. Por otra parte, esta relación reversible de interlocución es uno de los rasgos que, en su momento, señalaron la especificidad del protestantismo¹⁶.

Finalmente, la ausencia de análisis de material empírico no aparece como un obstáculo para caracterizar las *marcas* del *discurso religioso*. Si bien Orlandi es

¹⁵ Aquí se encuentra el núcleo duro de la crítica de Bourdieu a las teorías de la ideología: el presupuesto lógico de la idea de *conciencia* como agente de dominación o de cambio (cfr. Bourdieu 1997).

¹⁶ Por supuesto, habrá un enorme conjunto de religiones (que, siguiendo a Troeltsch –1956–, se denominan *de tipo místico*) que existen sólo en base al presupuesto de la reversibilidad. En el caso del catolicismo y el protestantismo histórico asistimos, además, a un proceso de *privatización* de la religión que elimina –enunciativa, pero también sociológicamente– la figura de los mediadores (cfr. Mallimaci 2001, Mallimaci, Forni y Cárdenas 2005).

sumamente cuidadosa al respecto¹⁷, señala la negación, la perífrasis, la paráfrasis, la metáfora, etc. como *marcas* que, en relación a la *propiedad* de la no reversibilidad, determinarían la especificidad del discurso religioso. Brovetto y Torres (1992), que siguen explícitamente esta concepción del discurso religioso, no dudan en agregar otras marcas, que van desde el “empleo de sintagmas cristalizados, como ser el caso de las oraciones” hasta el “empleo de citas en latín” (Brovetto y Torres 1992: 224-225). Marcas que, en relación a una situación de sumisión a un sujeto que representa al Sujeto, son habituales en el discurso jurídico (Vasilachis 1992, Legendre 1974), el discurso político (Zoppi Fontana y García Negroni 1992), etc. Esto significa que, sin una teoría de la articulación entre textos vinculados a la religión y las prácticas, instituciones y creencias religiosas, una tipología de este tipo no puede ser discursiva en sentido propio, sino textual¹⁸, puesto que no plantea una teoría que justifique la articulación sociológica entre marcas y propiedades, sino que remite a estas últimas a la situación comunicativa representada en el texto (es decir, a la situación enunciativa; cfr. Maingueneau 2001).

Consideramos que es posible proponer un último modo de establecer las propiedades tipológicas del discurso religioso desde la perspectiva del análisis de los discursos sociales. Este punto de vista no implica ignorar las propiedades lingüístico/textuales del objeto sino, por el contrario, comprenderlas a partir de las relaciones que establece con sus condiciones de producción. En términos de E. Verón (1984):

Para la noción que trata el ‘tipo’ de discurso, me parece esencial asociarlo, por un lado, a las estructuras institucionales complejas que constituyen los “soportes” organizacionales, y por otro lado, a las relaciones sociales cristalizadas de ofertas/expectativas que son los correlatos de estas estructuras institucionales. Por supuesto, estas estructuras institucionales y estas configuraciones de ofertas/expectativas no pueden ser tratadas simplemente como datos sociológicos “objetivos”; unos y otros son inseparables de los sistemas de representaciones que, en producción, estructuran lo imaginario donde se construyen los rostros de los emisores y de los receptores de los discursos.

¹⁷ “os traços nao sao exclusivos de um só tipo de discurso, ao contrário, sao comuns a vários (...) A forma como os traços sao usados em relação à propriedade de um tipo de discurso é que o caracteriza” (Orlandi 1987: 260).

¹⁸ Recordemos que Orlandi se niega explícitamente a adoptar criterios sociológicos como dimensiones en su tipología por considerarlos *a priori* (cfr. Brovetto y Torres 1992:64). Sin embargo, creemos haber demostrado que ella parte también de conceptos previos que vician los alcances de su desarrollo teórico. Una conceptualización extra discursiva es, desde nuestro punto de vista, imprescindible puesto que permite explicitar los presupuestos de la investigación y recortar un objeto histórico e historizable.

De esta manera, la materialidad social de un tipo de discurso, y su funcionamiento en tanto materialidad significativa, debe ser comprendida a partir de tres términos: a) la estructura institucional¹⁹, b) su funcionamiento dentro de determinadas relaciones sociales, c) sus propiedades lingüístico/textuales en tanto productoras de sentido.

Yendo al caso específico del *discurso religioso*, encontramos una enorme variabilidad en las funciones que cumple la estructura institucional en casos como el catolicismo romano o el neo pentecostalismo o, extremando los contrastes, los cultos afroamericanos. Desde el punto de vista de las características sociológicas de los distintos ámbitos de producción de *lo religioso* (Hervieu-Léger 1993), no es posible definir un único parámetro institucional, social y simbólico capaz de cubrir el espectro de los diversos fenómenos religiosos actuales. Por este motivo, nosotros limitaremos los alcances de nuestra investigación al discurso católico, especialmente al discurso episcopal. Esto no significa que no sea posible llevar a cabo tal caracterización, sino que, en el estado actual de la cuestión, no hay investigaciones suficientes como para justificar una empresa de ese tipo. En cualquier caso, nuestro trabajo intenta ser una contribución y sus conclusiones se presentarán como un conjunto de hipótesis de trabajo que luego podrán ser contrastadas con nuevos datos.

1.2. El discurso religioso como campo discursivo

El concepto de *campo discursivo* fue introducido por D. Maingueneau (1983) en el marco de sus investigaciones sobre discurso religioso. En efecto, el libro *Sémantique de la polémique. Discours religieux et ruptures idéologiques au XVII^e siècle* es una parte de su Tesis de Estado que se complementa con el libro que publicara al año siguiente, el fundamental *Genèses du discours* (1984). La principal utilidad de este concepto proviene de su capacidad para integrar un conjunto de enunciados y un funcionamiento social que le asegura unidad discursiva en sentido propio. De este modo, un *campo discursivo* será un conjunto de formaciones discursivas o posicionamientos en relación de concurrencia que se delimitan recíprocamente en una coyuntura dada a partir de una operación analítica (Maingueneau 2002: 97). Dada la complejidad empírica del objeto, generalmente no se estudia el campo en su totalidad,

¹⁹ Compreendida como la asociación entre ciertos ámbitos de objetivación de la actividad humana habitual (cfr. Berger y Luckman 1967)

sino un sub-conjunto, un *espacio discursivo*, constituido por al menos dos posicionamientos que establecen algún tipo de relación entre sí²⁰.

Las definiciones de *campo discursivo* que ofrece Maingueneau adolecen de una carencia conceptual: para especificar la descripción, convierte a la definición intensiva en extensiva. De este modo leemos:

Dans l'ensemble de discours d'une synchronie donnée on isole un sous-ensemble de discours de même type (politique, religieux, etc.) qui se sont trouvés en concurrence au sens le plus large (Maingueneau 1983 : 15)

En el momento de definir la propiedad que reúne diversos discursos en un subconjunto, apela a una *tipología* que no se explicita sino que se describe extensivamente: discurso político, religioso, etc. Este es el punto en el cual se vuelve necesaria la discusión desarrollada en el apartado anterior: un campo discursivo se define por características sociohistóricas y no –solamente– por sus propiedades lingüístico-textuales.

Ahora bien, es necesario comprender de qué manera funciona un campo social dado, en nuestro caso, el *campo religioso*, para dar cuenta del funcionamiento social de los discursos analizados. En este trabajo tomaremos algunos elementos de la teoría de P. Bourdieu, tanto en sus trabajos clásicos (fundamentalmente *La distinction*, 1979) como en sus textos dedicados exclusivamente al campo religioso (1971 a y b) y al análisis del episcopado francés (Bourdieu y De Saint Martin 1982).

En términos generales, el concepto de *campo* designa un sistema objetivo de relaciones de fuerza entre determinados agentes que luchan entre sí por un bien específico y que, como producto de esta lucha, ocupan posiciones de dominación o subordinación. Estas posiciones no son independientes de las estructuras sociales y económicas sino que, a partir de las reglas específicas de un campo determinado, son fuertemente condicionadas por ellas (Bourdieu 1979).

Para Bourdieu, siguiendo con la propuesta de M. Weber, el modelo del campo religioso se ha configurado a partir de la división del trabajo moderna, que trae aparejada la separación en esferas autónomas de la actividad intelectual y del trabajo material. Entre estas dos esferas se da una relación de interdependencia que, en el caso del campo religioso, llevó a una racionalización progresiva del mismo, separando por un

²⁰ En 1983, Maingueneau privilegiaba el tipo de relación polémica; con el tiempo dejó de considerarlo definitorio de un espacio discursivo.

lado a los agentes que poseen el monopolio de la gestión de los bienes de salvación y, por el otro, a los laicos que no tienen acceso a dichos bienes sino a partir de esos agentes especializados.

Esta tendencia a la racionalización del campo se manifiesta en dos fenómenos. Por un lado, la sistematización de las creencias y prácticas religiosas mediante el monopolio de la gestión de bienes de salvación. Por el otro lado, la moralización de la religión, que racionaliza los mitos y creencias en normas de conducta (1971 b: 312).

Los agentes del campo religioso (*sacerdotes*, *profetas*, *laicos* y – tangencialmente- magos²¹), se disputan “el monopolio del ejercicio legítimo del poder de modificar de forma durable y profunda la práctica y la visión del mundo de los laicos” (Bourdieu 1971 a: 52). De entre ellos, aquellos que están en posición de entablar esa lucha son los *sacerdotes* y los *profetas*, “los dos protagonistas de la sistematización de la racionalización” (Weber citado en Bourdieu 1971 a: 45). La caracterización que Bourdieu ofrece de estos dos agentes se basa en un método dicotómico de categorización en el cual

El profeta se opone al cuerpo sacerdotal como lo *discontinuo* a lo *continuo*, lo extraordinario a lo ordinario (...) la acción carismática del profeta se ejerce fundamentalmente por la virtud de la palabra profética, extraordinaria y discontinua, mientras que la acción del sacerdote se ejerce por la virtud de un ‘método religioso de tipo racional’ (Bourdieu 1971 a: 52-53).

Aquí Bourdieu retoma la noción de “carisma” como el tipo de legitimidad específico del profeta. Luego retomará la autoridad “hierocrática” para hablar del sacerdote.

Son muchas las limitaciones que plantea el concepto de *campo religioso* para investigar las zonas fronterizas del campo religioso con otros campos²² (especialmente con el de la política; cfr. Löwy 1995, Donatello 2005). No obstante, para el caso de la Conferencia Episcopal Argentina y, en general, para aquellos actores que, participando de una institución que responde al modelo *Iglesia* (en el sentido de Troeltsch 1956), ocupan una posición sacerdotal, resulta sumamente útil para comprender la complejidad de las relaciones que establecen dichos agentes, a partir de su propia heterogeneidad, tanto con el conjunto –también heterogéneo- de los laicos como con el *campo de poder*.

²¹ Bourdieu (1971 b) no toma en cuenta la figura del mago, el “empresario independiente” de la religión.

²² Es justo destacar que, en *Cosas dichas* (1984), el mismo Bourdieu se hace cargo de las limitaciones de su propuesta: “cuando se está en él, se participa de la creencia inherente a la pertenencia a un campo, y, cuando no se está, se arriesga primeramente omitir inscribir la creencia en el modelo” (Bourdieu 1984: 93).

Al respecto, Bourdieu ha publicado (en colaboración con Monique de Saint Martin) sólo un trabajo sostenido explícita y extensamente en una investigación empírica del campo religioso, dedicado justamente al episcopado francés.

En él define como *principio de funcionamiento* del cuerpo sacerdotal²³ el *enjeux* entre la identidad y la diferencia; es decir, la Iglesia es concebida como lo que C. Schmitt (1921) denominaba una *complexio oppositorum*, una unidad compleja habitada por la heterogeneidad y la tensión constante:

La diversité dans l'homogénéité convient tout à fait à une institution qui doit traiter de manière aussi homogène que possible une clientèle distribuée (...) entre les classes sociales, les classes d'âge et les classes sexuelles ou traiter de manière aussi différenciée que possible des clients qui, quoique très différents sous différents rapports, ont en commun d'être catholiques. C' est parce qu'elle fonctionne en tant que champ et non tant qu'appareil orienté par une intention centrale que l'Église peut produire une offre socialement différenciée de biens et de services religieux (Bourdieu y de Saint Martin 1982 : 34).

Esta diversidad, para Bourdieu, se encuentra altamente condicionada por el capital social de los obispos y su relación con las funciones que, en tanto que obispos, ocupan en el campo. En este sentido, distingue por un lado a los *oblats*, que son aquellos obispos que le deben todo a la institución y que se identifican absolutamente con ella en tanto que conforman burocracia especializada en la preservación de la ortodoxia. Por el otro lado se encuentran los *héritiers*, que son aquellos obispos que poseen, desde antes de su entrada a la Iglesia, otro capital social heredado (cultural, escolar, económico) que les permite tomar cierta distancia respecto de la institución (Bourdieu y de Saint Martin 1982: 5-6). Por este motivo, los herederos son aquellos agentes capaces de innovar dentro de la Iglesia, representando una heterodoxia que nunca llega a violar las reglas del *juego*²⁴. Es necesario destacar que estos dos tipos de obispo no implican dos *ideologías uniformes*, puesto que se refieren a exclusivamente a las relaciones de fuerza propias del campo. Esto significa que es posible encontrar herederos enfrentados ideológicamente frente a, por ejemplo, el antisemitismo, las reformas del Concilio Vaticano II o la descolonización de Argelia. En este sentido, Bourdieu y de Saint Martin hablarán de *afinidades electivas* que nos permiten diferenciar tipos sociológicos de tipos políticos. De este modo, dos obispos pueden

²³ Cuyo sector dominante, en el caso del catolicismo, es el de los obispos.

²⁴ La función de los profetas será extremar el abuso de estas reglas de modo de encarnar la heterodoxia más radical frente a los sacerdotes. En otro lugar (Bonnin 2005 c) hemos planteado la productividad de extrapolar los conceptos de *sacerdote* y *profeta* para analizar los posicionamientos discursivos dentro del episcopado.

diferenciarse, por ejemplo, según su adhesión o rechazo al peronismo pero pertenecer al mismo grupo de los *herederos*. No obstante las diferencias políticas, la función del cuerpo sacerdotal dentro del campo llevará a hacer primar su lógica interna por sobre las diferencias de este tipo. En nuestros propios términos, esto nos llevará a afirmar que hay un conjunto de creencias y representaciones compartidas que permiten la *homogeneidad* y la continuidad institucional y un conjunto de opciones político-religiosas diferenciadas que introducen la discontinuidad y la heterogeneidad.

A partir de estos condicionamientos extradiscursivos, el *lenguaje religioso* (Bourdieu y de Saint Martin 1982: 42) se convierte en un instrumento unitario y unificador, capaz de vehiculizar las experiencias diferentes de los actores. En este sentido,

Du fait de sa polysémie, le message religieux permet de vivre et d'exprimer des expériences différents, voire antagonistes, dans des formes verbales ou gestuelles communes (...) Mais il faut, une fois encore, exorciser l'image machiavélienne (Bourdieu y de Saint Martin 1982: 42)

De este modo, el discurso de los obispos debe ser lo suficientemente polisémico como para dar cuenta de la realidad social, económica e ideológicamente heterogénea que los constituye, por un lado, a ellos como cuerpo y, por el otro, a los sacerdotes dominados y los laicos como auditorio. Una palabra monosémica, un posicionamiento *claro*²⁵, es objetivamente imposible para los agentes episcopales, puesto que ello implica dividir el campo a partir de reglas que le son externas, perdiendo su propia legitimidad para sostener el monopolio de los bienes de salvación²⁶. En este sentido, el *discurso colectivo* de la CEA, como proceso de negociación de posiciones diferentes dentro de un mismo posicionamiento episcopal, nos permitirá analizar el máximo de consenso logrado dentro del cuerpo, es decir, el discurso sacerdotal por excelencia.

1.2.1. Análisis de discursos católicos

Una vez esquematizado el campo religioso, es posible reorganizar las investigaciones de análisis de discurso religioso en torno a las posiciones y las relaciones de fuerza del campo específicamente católico. Esto nos permitirá diferenciar diversos espacios discursivos a partir de los agentes que lo constituyen.

²⁵ Esta es la exigencia de los católicos críticos como Rubén Dri (1987 a, 1997).

²⁶ En el último capítulo de esta tesis analizaremos el riesgo que significó, para el discurso episcopal, la adopción de un registro político frente al tratamiento de la ley de divorcio (1985-1987).

En primer lugar, encontramos algunas investigaciones acerca del *espacio discursivo de los laicos*²⁷ en dos grupos de la Iglesia católica norteamericana. En ambos casos se trata de explorar, discursivamente, las posibilidades de dar cuenta de la *creencia*²⁸. El texto de B. Szuchewycz (1994) tiene como objetivo explorar “how participants come to ‘feel the Spirit at work’ through the spontaneous talk of a ‘charismatic’ prayer meeting” (Szuchewycz 1994: 389). Por este motivo, la metodología utilizada es de corte etnográfico, mediante la observación participante y las entrevistas a los actores desde el punto de vista de los mecanismos lingüísticos de evidencialidad que les permiten presentar sus experiencias religiosas como legítimas para un observador no religioso. Es sorprendente, sin embargo, que no establezca una diferenciación entre el agente sacerdotal y los actores laicos. En su concepción, todos los participantes del evento comunicativo aparecen desempeñando un mismo rol en la *creación comunitaria del significado* a partir de la legitimación del propio discurso comprendido como producto de la inspiración divina. Esto, sin embargo, no hace que el discurso religioso se presente como autoevidente (*self-evident*) a partir de la autoridad instituida (Dubois 1986), sino que utiliza marcas de evidencialidad perceptiva (ver, tocar, experimentar) para indicar como válida y real la relación entre la divinidad y el fiel. Estas marcas discursivas indican una visión del mundo donde lo perceptual y lo inteligible (lo temporal y lo espiritual) no son dos esferas separadas, sino que se interrelacionan en la experiencia ritual. Dentro del campo

the evidence of personal experience, through the religious interpretation of personal events, becomes a powerful basis for the authority and legitimacy of the speaker (Szuchewicz 1994: 407).

Una interpretación similar hace V. Balaban (1996, 1999) acerca de las metáforas que utilizan los peregrinos de Conyers (EEUU) para probar la autenticidad de su experiencia religiosa. Frente al conflicto que supone *dar pruebas* a otro (el entrevistador) de una experiencia *espiritual, intangible* (propia) los laicos intentan conciliar dos sistemas de creencias: por un lado, el que es propio de la cultura local del lugar de las apariciones, donde es legítimo atribuir acciones, pensamientos y

²⁷ Como hemos señalado al comienzo de este capítulo, las categorías que nosotros utilizamos aquí no necesariamente se corresponden con las utilizadas por los diversos investigadores. Sin embargo, el poner estos trabajos a la luz de un nuevo marco interpretativo nos permitirá analizarlos desde el punto de vista del problema que a nosotros nos ocupa, más allá de sus especificidades teóricas y de sus operaciones metodológicas.

²⁸ Recordemos la pregunta que Bourdieu se hace acerca de la posibilidad de hacer una sociología de la creencia (Bourdieu 1984: 97).

sentimientos a un agente no humano; por el otro lado, el campo secular donde una creencia de este tipo puede considerarse un estado de alucinación o “loss of control” (Balaban 1996: 126). El resultado consiste, por un lado, en una apelación a categorías perceptuales del ámbito religioso para referirse a las experiencias seculares; por el otro, en utilizar *esquemas* propios del ámbito secular para explicar la experiencia religiosa.

En ambas investigaciones encontramos un mismo movimiento que parece ser característico del espacio discursivo de los laicos: la integración de la experiencia religiosa a las experiencias cotidianas seculares, con su correlato de mutua reinterpretación. El intento de gestión individual de la salvación no es posible, dentro de un campo estructurado en estos términos, sino que exige la figura sacerdotal que nuclea una comunidad. El discurso de los laicos, entonces, apuntará a sostenerse en la evidencia humana del sacerdote y de la propia experiencia religiosa como fuente de la legitimidad de su discurso.

En segundo lugar podemos encontrar algunos trabajos sobre el espacio discursivo abierto entre *el sector dominado de los sacerdotes y los laicos*. Nos referimos a los análisis de M. I. Blanco (2003) y M. A. Vitale (2003) sobre las homilías registradas en *Evangelio en Solentiname* (1975), de E. Cardenal. Aunque ambas parten de puntos de vista diferentes, sus análisis nos permiten comprender algunas de las relaciones discursivas que se establecen entre los dos agentes: el sacerdote y el laico. Blanco dedica su análisis a comprender el uso de las estrategias dialogales como medio para construir la reformulación explicativa del texto bíblico que supone toda homilía. De esta manera, encontrará en la relación dialógica entre el sacerdote y los laicos los mecanismos que permiten la cuádruple interpretación de la *Palabra de Dios*: literal, alegórica, moral y anagógica²⁹. En el análisis de Blanco, los participantes laicos del diálogo construyen distintas reformulaciones alternativas, produciendo interpretaciones diferentes, incluso enfrentadas entre sí. Cuando los hablantes no concilian una lectura que los satisfaga por igual,

Ernesto Cardenal, desde la posición doblemente jerarquizada de sacerdote y oficiante, toma la palabra (...) En la intervención del sacerdote encontramos una forma habitual de reformulación explicativa del texto evangélico; la puesta en relación del episodio comentado con otros pasajes (Blanco 2003: 657-658)

²⁹ Un dístico medieval resume la significación de los cuatro sentidos:

“Littera gesta docet, quid credas Allegoria,

Moralis quid agas, quo tendas Anagogia.

(La letra enseña los hechos/ la alegoría lo que has de creer/ el sentido moral lo que has de hacer/ y la anagogía a dónde has de tender)” *Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica*, N° 118.

De esta manera, Cardenal no fija de antemano la interpretación legítima de los textos, pero sí posee un saber específico sobre el bien que administra entre los laicos. Vitale (2003), desde un punto de vista más atento a las operaciones del sacerdote, las concibe como *control de la lectura* por parte del agente dominante. Efectivamente, las interrogaciones retóricas, las marcas adverbiales, la apelación a un conocimiento específico, etc. indican aquellos aspectos del discurso en los cuales la dominación del sacerdote sobre el laico queda puesta de relieve. El interés del análisis de las homilias dialogadas de Cardenal, a la hora de caracterizar el discurso religioso, reside en que el actor en cuestión había llevado la tensión con la institución al máximo a raíz de su enfrentamiento con la jerarquía eclesiástica nicaragüense y la autoridad católica central por su adhesión y activa participación en el Frente Sandinista de Liberación Nacional. De esta manera, la diferenciación ideológica respecto de otros actores que formaban parte del cuerpo sacerdotal se muestra claramente, *pero esto no implica una diferenciación en términos de su posición en el campo*. Por más que Cardenal se enfrentara a cierta ortodoxia político-religiosa, sigue siendo *sacerdote* y esto es lo que, en definitiva, prima sobre el conflicto ideológico. Las estrategias de control de lectura y de reformulación explicativa son parte de un *habitus*³⁰ elaborado dentro del campo que no le permite tomar el lugar de la herejía profética sino que es funcional respecto del mantenimiento del monopolio de la administración de los bienes de salvación, propio del agente sacerdotal. Por eso es que, cuando el conflicto lo obliga a optar entre su compromiso político con el sandinismo y su compromiso religioso con el campo, elige este último³¹.

En esta dirección, es interesante comparar estos análisis con el de E. Arnoux (2004) al analizar la reformulación interdiscursiva que Cardenal hace de un salmo bíblico. Esta reformulación no es producida dentro del espacio formado por la relación entre laicos y sacerdotes, sino que se presenta en otro campo:

³⁰“El *habitus* se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles -estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir” (Bourdieu, 1972: 178) En este caso, nos encontramos frente a una suerte de *habitus discursivo* que depende directamente de su posición en el campo.

³¹ Es conocida la imagen de Juan Pablo II reprendiendo en público, en el aeropuerto nicaragüense en 1983, a Ernesto Cardenal arrodillado frente a él, diciéndole “Usted tiene que resolver sus asuntos con la Iglesia” (Acereda 2006). Cardenal nunca dejó de ser sacerdote en la Iglesia Católica Apostólica Romana ni religioso trapense en la Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia, ni por su propia voluntad ni por expulsión; sí abandonó la política en 1994. En Bonnín 2005 c hemos analizado la persistencia del *habitus* sacerdotal aún en aquellos actores que reclaman una posición de *profeta*.

Nos encontramos, entonces, frente a una reformulación que ha superado el umbral institucionalmente admitido y que deja de ser un discurso religioso para integrarse al *campo político literario* (Arnoux 2004: 17)

Es decir, para que Cardenal, en tanto que actor, pueda producir un discurso que transgreda su posición como agente del campo religioso debe insertarse en otro campo, en este caso el *campo literario*. Y, aún así, su *habitus* sacerdotal deja huellas en su enunciado: el uso de los rasgos genéricos y los macroactos de habla del salmo, la actualización histórico-enunciativa del texto bíblico (rasgo del género homilético; cfr. Arnoux y Blanco 2003), las figuras de la divinidad y del enemigo, etc. Sin embargo, a pesar de estos rasgos compartidos, Arnoux destaca que este texto no puede formar parte del campo discursivo religioso, porque

opera una exclusión que la Iglesia tiene dificultades en admitir ya que su discurso cuando es crítico tiende a colectivos más amplios: los pobres, los desamparados, la Patria (*idem*).

En tercer lugar, podemos delimitar un tercer espacio dentro del campo religioso, que es el de la predicación episcopal, es decir, entre *el sector dominante del cuerpo sacerdotal y los laicos*. Las dos restricciones más importantes de la homilía, especialmente cuando es enunciada por un agente vinculado estructuralmente al campo de poder, son, según Arnoux y Blanco (2003):

Adecuación a diversos destinatarios aunque manteniendo la unidad de la grey y reformulación actualizadora del texto bíblico sin superar el “umbral de distorsión” admitido orientan y tensan la predicación cristiana (Arnoux y Blanco 2004: 1041).

Esta es la descripción discursiva más ajustada a las características que Bourdieu y De Saint Martin le asignaban a los obispos dentro del campo: un discurso capaz de contener posiciones ideológicas y políticas diferentes, desde una posición en el campo claramente definida, que “reinvente” la tradición en función de las necesidades actuales.

A partir de estas dos premisas se ha analizado algunas de las estrategias argumentativas propias del género homilético, que se caracteriza por los deslizamientos semánticos entre distintas isotopías, fundamentalmente (en los textos estudiados por Arnoux y Blanco 2003, 2004) entre la religiosa y la política.

El registro político es una posibilidad y un límite del discurso religioso producido en este espacio, porque implica “el riesgo de representar y fijar el enfrentamiento social. Para evitarlo la homilía vuelve al texto bíblico y convoca de

manera amplia a todos” (Arnoux y Blanco 2003: 1046). Al respecto es ilustrativa la explicación de M. Acebal de un episodio en el que el locutor episcopal dividió a su audiencia, transgrediendo las reglas de funcionamiento del campo:

Cabe recordar el episodio en que estuvo involucrado el por entonces obispo de Lomas de Zamora, Desiderio Collino, en mayo del año 2000. En esa ocasión el sacerdote incluyó en su homilía un deseo de “cáncer de pulmón” para aquellos periodistas que hablaban mal de la Iglesia. Luego de esto, de acuerdo con las crónicas, algunos de los fieles presentes se retiraron del templo y otros aplaudieron. Este ejemplo constituye un caso interesante para el estudio del límite en el *reconocimiento* que realizan los laicos del clero, más allá del cual el discurso autorizado pierde sus condiciones institucionales de recepción (Acebal 2005: 18, nota 20)

El fenómeno de desplazamiento entre diversas isotopías es prácticamente una propiedad genérica de la homilía. El interés de los investigadores ha estado especialmente centrado en la adopción del registro político, especialmente en la construcción de una identidad nacional (Acebal 2002). Dado el lugar que la Iglesia católica ha ocupado históricamente en la Argentina, el *ser nacional* se ha convertido en uno de los bienes cuyo monopolio pretenden detentar los agentes religiosos católicos. Por este motivo es que Arnoux y Blanco (2004) prestan especial atención a esos procedimientos, pero cambiando el punto de vista de la construcción del objeto.

En efecto, y con esto introducimos un cuarto espacio discursivo, nos encontramos aquí al episcopado, es decir, al *conjunto de los obispos, actuando como cuerpo episcopal* (sacerdotal). Las relaciones entre el obispo y el episcopado, entre el actor y el agente colectivo, presentan propiedades particulares que serán una dimensión importante del objeto de nuestra tesis.

Arnoux y Blanco (2004) analizan el espacio discursivo en el que confluyen un conjunto de homilías pronunciadas por el arzobispo de Buenos Aires, Jorge Bergoglio, y los documentos de la Conferencia Episcopal Argentina durante el período 2000-2002. El análisis muestra dos modos de persuasión complementarias a partir de la siguiente hipótesis: la argumentación homilética –en este caso, signada por una importante resonancia pública- utiliza elementos persuasivos asociados a las dimensiones emocionales y experienciales del auditorio que luego son sistematizados por el discurso doctrinal razonado de los documentos colectivos.

De esta manera, las homilías se caracterizan por la actualización enunciativa de los *significantes flotantes* presentes en el discurso colectivo. Este último, entonces, provee de una matriz discursiva que puede actualizarse de diferentes modos. En el caso

de Bergoglio, el registro adoptado con más frecuencia es el político, lo cual le va a permitir vincular las esferas religiosa y política en la construcción de una identidad nacional-católica como alternativa a la crisis política de la coyuntura 2000-2002. Esto, sin embargo, se produce en el marco de un discurso que reclama su especificidad religiosa como garantía de la legitimidad de su intervención.

Hemos analizado este espacio discursivo al comparar las reformulaciones individuales de un documento colectivo (Bonnin 2006). Allí prestamos especial atención a las diversas actualizaciones enunciativas en un corpus de discursos religiosos y políticos emitidos en ocasión de la publicación del documento episcopal. Encontramos que el texto de la CEA ofrecía un conjunto de *posiciones enunciativas flotantes* diferentes de tal manera que los obispos pudieran reformularlas de diferentes maneras: un grupo en términos políticos y otro en términos religiosos. Del mismo modo, los actores políticos utilizaron la matriz enunciativa ofrecida por el documento, siendo sorprendente que también ellos oscilaran entre uno y otro registro.

De este modo llegamos al objeto de nuestro interés. Dentro del campo discursivo religioso, específicamente católico, recortamos el espacio discursivo en el que confluyen diversos posicionamientos, tanto ideológicos como estructurales del campo, que está constituido por el conjunto del episcopado reunido en la Conferencia Episcopal Argentina. Hay dos modos de conocer ese espacio: uno *interno*, que consiste en analizar las relaciones entre los discursos de los actores, y otro *externo*, que consiste en abordar el estudio del *discurso colectivo del episcopado* tal como se presenta hacia afuera del cuerpo, bajo la apariencia de homogeneidad e identidad que asegura la firma. Este será nuestro objeto de estudio: el espacio discursivo del episcopado estructurado como dispositivo discursivo.

2. El discurso episcopal (definición operativa)

La consideración de los dos problemas que hemos descrito, a saber, el discurso religioso como *tipo* y como *campo discursivo*, nos ha permitido delimitar el objeto de nuestra tesis como un dispositivo.

No utilizamos este concepto en el sentido de *dispositivo técnico* de los discursos (Traversa 2005 a: 128), sino que lo consideramos como un modo específico de articulación de los posicionamientos que integran un espacio discursivo dentro de un campo que, en virtud de sus reglas, mantiene una continuidad en el tiempo más allá de los cambios socio-históricos producidos fuera de él.

En este sentido, se trata de un *entre deux*,

no una fusión indiferenciada entre dos componentes sino, por el contrario, la formación de un espacio irreducible a cada uno de ellos; el entre dos, de este modo, no disuelve ni disimula sus componentes sino que los pone en relación, dando origen a una entidad nueva que resulta de esa singular asociación (Traversa 2005 b: 46)

Los componentes que se asocian en nuestro dispositivo son los posicionamientos de los que participan los obispos argentinos, que forman el espacio discursivo de la CEA. Considerada de este modo, la Conferencia no funciona como un sujeto homogéneo ni responde a *un* posicionamiento, sino que es un lugar de gestión de los conflictos y las luchas del campo. En este sentido, la discontinuidad y la diferencia no son excepcionales: como hemos señalado anteriormente, el *habitus* de los obispos los unifica alrededor de un conjunto de creencias, representaciones y prácticas que, en un segundo nivel, se diversifica en opciones político-religiosas alternativas.

Siguiendo la línea de reflexión sugerida por los problemas reseñados, no es posible comprender el funcionamiento del dispositivo discursivo del episcopado a partir del concepto de *ideología*. Esto se debe a que las definiciones más sugerentes del término no nos permitirían ver aquello que es *específico* del discurso episcopal: su inscripción en el espacio del sector dominante del campo católico argentino.

En efecto, las ideologías presentes en la sociedad se encuentran igualmente, debido a su naturaleza social, entre los actores del campo. Por este motivo, dado que nos interesa el funcionamiento del dispositivo episcopal en tanto que espacio de un campo determinado, no constituyen la especificidad de las condiciones de producción específicas del discurso católico. Sólo en un segundo momento, una vez analizado esto, podríamos investigar las diferencias operadas por estas ideologías entre los obispos; es decir, analizar sus posicionamientos ideológicos diferenciales pero a partir de su posición (compartida) en el campo.

Por este motivo nos interrogaremos acerca de la dimensión de *lo ideológico* (Verón 1984) en el discurso de la CEA, es decir, acerca de las relaciones que, en tanto espacio de conflicto entre sectores dominantes del catolicismo, establece con sus condiciones de producción.

De esta manera logramos complementar el problema del discurso religioso como *tipo* y como *campo discursivo*. Al respecto, hacemos nuestra la observación de Sigal y Verón (1986) acerca del lugar que ocupa el análisis de la dimensión de *lo ideológico* en una tipología de los discursos sociales:

Los diferentes tipos de discursos se distinguen por una estructuración diferente de su dimensión ideológica, es decir, de la relación que guardan con sus condiciones de producción. Si, por ejemplo, el discurso político y el discurso científico son juegos de discurso diferentes no es porque en uno hay “ideología” y en el otro no: un discurso científico puede perfectamente vehicular “contenidos ideológicos” determinados, lo cual no afecta en nada su científicidad. Esta última se determina en el plano de la dimensión ideológica: la relación entre el discurso científico y sus condiciones de producción se estructura de modo diferente que la relación del discurso político con sus propias condiciones (Sigal y Verón 1986: 22)

Esta estructuración de la dimensión ideológica en el discurso episcopal podrá ser considerada un aporte para la comprensión tipológica del discurso católico a partir de sus condiciones sociales de posibilidad y de sus relaciones con otros discursos, religiosos o no.

Llegados a este punto, debemos interrogarnos acerca de cómo dar cuenta del funcionamiento del *dispositivo discursivo del episcopado*.

2.1. Táctica y estrategia en el discurso episcopal

La definición de “lo ideológico” como el sistema de relaciones que mantiene un discurso con sus condiciones específicas de producción no resuelve nuestro problema. En efecto ¿cómo delimitamos las condiciones de producción del discurso episcopal en democracia?

Para ello hemos recurrido a la teoría de los campos sociales de P. Bourdieu y sus trabajos sobre el campo religioso (Bourdieu 1971 a y b; Bourdieu y de Saint Martin 1982). A partir de ello podemos decir en primer lugar que, sin negar la profunda imbricación con otros campos, el campo religioso –y el campo católico en particular– tiene un sistema de reglas propio que regulan la lucha por el capital simbólico: los bienes de salvación. Las relaciones de fuerza propias de dicho campo asignan el monopolio de la “violencia doctrinal legítima” a los obispos.

Desde este punto de vista, la eficacia simbólica³² del discurso episcopal no residirá tanto en *dividir* el campo a partir de determinados “contenidos” ideológicos sino en partir de una matriz de creencias y representaciones comunes – que se construyen históricamente a partir de la dinámica conflictiva en la relación con otros

³² No usamos este término en el sentido que le diera Lévy-Strauss (1958) sino en el de Pierre Bourdieu (1985) para indicar los mecanismos por los cuales se naturaliza el poder delegado por los destinatarios en el sujeto que enuncia un discurso autorizado.

campos y actores, fundamentalmente con el sistema político y el Estado – en el marco de la cual se admitirán diversas opciones político-religiosas (cfr. Donatello 2005).

Estas opciones político-religiosas serán más o menos legítimas según la capacidad de esos sujetos de captar las reglas del campo y sus criterios de legitimidad en el largo plazo. A esa correlación la denominamos *estrategia*.

A su vez, puesto que el campo religioso interactúa con otros campos, los sujetos deberán articular esa estrategia con coyunturas socio-políticas determinadas. A esa articulación la denominamos *táctica*.

2.1.1. Estrategia y discurso episcopal

La noción de *estrategia* será fundamental para el desarrollo de esta tesis. Proveniente del ámbito de la teoría sobre la guerra, se la puede definir en este campo como el arte de conducir, en orden a un plan preestablecido, el despliegue de las fuerzas bélicas sobre un terreno determinado. En este sentido se opone a *táctica*, que responde a las acciones particulares que no se agotan en sí mismas sino conforme a dicho plan. En ajedrez, mientras que el desarrollo estratégico consiste en posicionar las distintas piezas en el tablero de tal manera que obtengan una posición con el máximo de fuerza, las tácticas están ordenadas al ataque final contra el rey contrario. Esto significa que una misma estrategia puede admitir –y necesitar– distintas tácticas según el desarrollo del juego.

En la sociología, este concepto se ha convertido, desde mediados de la década de 1960 hasta nuestros días, en una noción central para comprender las acciones sociales. Desde este punto de vista, debemos consignar que no sostenemos que la estrategia discursiva responda a una planificación, consecuencia de un acto de voluntad e inteligencia individual, sino que –a los fines de nuestro análisis– utilizaremos la noción de P. Bourdieu (1994), para quien las *estrategias* deben ser entendidas como acciones sociales regulares, identificables estadísticamente, pero que *no (necesariamente) responden al seguimiento de una regla*, de una norma más o menos formalizada. Los actores que llevan a cabo estas acciones son orientados, en cambio, por un *sentido práctico* que han internalizado por su pertenencia al campo en el que esta acción es pertinente. El *sentido práctico* les permite a los agentes sociales generar acciones creativas pero adecuadas a las restricciones objetivas (las reglas más o menos formalizadas del campo) y subjetivas (el *habitus*). En este sentido, la noción de *estrategia* permite superar, según A. Gutierrez (1995), las visiones de un subjetivismo

ingenuo y de una determinación absoluta. De este modo, la estrategia no *nace* de la planificación de los sujetos, sino que es el proceso de largo plazo que *los constituye en sujetos*.

En términos discursivos, intentamos agregar un nivel al análisis que realiza P. Charaudeau (1995: 102) al afirmar que la estructuración de un acto de lenguaje comporta dos espacios: el de las “restricciones” lingüístico pragmáticas que otorgan validez al acto y el de las “estrategias discursivas” que se corresponden con las elecciones posibles que pueden hacer los sujetos. Entre ambos espacios se encuentra el de las restricciones producidas por las relaciones de fuerza en el interior del campo, que conforman – junto a otros factores como la relación con el sistema político y el Estado, la cultura y la propia morfología institucional – lo que nosotros denominamos *estrategia*. Las opciones (político)religiosas que pueden llevar a cabo los sujetos, subordinadas a –y veces en tensión con– dichas relaciones, conformarán lo que nosotros denominamos *tácticas*³³.

El análisis de la estrategia de largo plazo se puede llevar a cabo en el marco de la reflexión sobre el *catolicismo integral* (Poulat 1979, 1984), que

es romano, intransigente, integral y social. Romano, en primer lugar: el papado está en la cabeza y el corazón. Intransigente, es decir dos cosas: primero antiliberal, la negación y la antítesis de ese liberalismo que constituye la ideología oficial de la sociedad moderna; pero también inquebrantable sobre los principios que marcan esa oposición. Integral, dicho de otra manera, rechazando dejar reducirse a prácticas culturales ya convicciones religiosas, pero preocupado por edificar una sociedad cristiana según la enseñanza bajo la conducción de la Iglesia. Social, en varios sentidos: porque, tradicionalmente, penetra toda la vida pública; porque así ha adquirido una esencial dimensión popular; en fin, porque el liberalismo económico ha citado la cuestión social donde la solución exige una amplia movilización de las fuerzas católicas (Poulat 1983, traducido y citado *apud* Mallimaci 1997: 240).

En nuestro país, F. Mallimaci (1988, 1992) ha considerado la década de 1930 como el momento de fortalecimiento de los vínculos (nunca del todo rotos) entre poder político, poder religioso y poder militar en un proceso de ofensiva que llega hasta finales de la última dictadura militar, caracterizado por una progresiva *catolización de*

³³ M. Acebal (2005), en el marco del análisis de un conjunto de homilías, establece una diferencia análoga: hay elementos que se mantienen en común entre los distintos textos (que denomina *modelo* o *macro-estrategia*) y variaciones individuales que responden a *estrategias* particulares. En nuestros términos, los primeros obedecen a la matriz estratégica y las segundas a las tácticas.

las fuerzas armadas y, correlativamente, una *militarización de la sociedad* (Mallimaci 1997). El motor sociológico de este proceso fue el catolicismo integral, que

no debe ser entendido como un proceso meramente ideológico sino como el fruto de la acción concreta del movimiento católico en su enfrentamiento con las formas seculares de modernidad. Dicho proceso significó la construcción de grupos, organizaciones e instituciones que, en una situación de pluralidad, buscaban crear su propia modernidad, una modernidad *sui generis* (Donatello 2005: 121).

Así como los partidos políticos e instituciones seculares ligadas a las distintas formas de liberalismo y de socialismo buscaban dar cauce a demandas de ascenso social y ampliación de la ciudadanía, el catolicismo haría lo propio con aquellos que quedaban marginados material y simbólicamente del consenso liberal. Por este motivo es que participaban de una misma concepción integral de la sociedad y la política los más diversos sectores sociales y políticos: el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y los Servicios de Inteligencia que los investigaban (Catoggio 2004), los católicos militantes de Montoneros y los ideólogos católicos de las Fuerzas Armadas (Donatello 2002). La lucha entre estos grupos integrales era por imponer un contenido específico a dicha concepción integral.

El episcopado argentino, como guardián del monopolio de la violencia doctrinal legítima, presenta una menor diversidad ideológica de *integralismos*; sin embargo, no constituye un grupo homogéneo, sino que también participa –aunque en menor medida y priorizando la unidad interna- de las luchas del campo católico. Los consensos básicos que definen el nivel *estratégico* del discurso episcopal son aquellos que delimitan los aspectos compartidos del integralismo católico.

2.1.2. Táctica y discurso episcopal

La noción de estrategia define un horizonte último, un límite más allá del cual no se reconocerá legitimidad al discurso dentro del campo. Dice M. De Certeau que

las estrategias tienen un lugar y se relacionan con el poder; las tácticas, en cambio, no poseen un lugar propio: vencen al tiempo, juegan sobre el otro. Por eso lo ordinario tiene su táctica: son el arte de hacer jugadas en el campo del otro, astucia de cazadores, capacidades maniobreras y polimorfismos, hallazgos jubilosos, poéticos y guerreros (De Certeau 1984: 46)

Teniendo en cuenta la diferencia fundamental entre el estudio del episcopado católico y el de las *artes de hacer* cotidianas, su caracterización resulta útil para nuestro

trabajo. En efecto las *tácticas discursivas* explotan las posibilidades y los recursos significantes del campo y pueden ir desde la subordinación hasta la trasgresión, pero siempre —en nuestro caso— dentro de los límites de lo *decible*, de lo legítimo dentro del campo católico.

Estas opciones (político)religiosas se articulan sobre coyunturas socio-históricas particulares, produciendo variaciones discursivas que, intentaremos demostrar, no superan los límites de la estrategia mayor sino que cobran sentido históricamente a partir de ella.

En este sentido, se establece una doble temporalidad que atraviesa el proceso discursivo de los documentos de la CEA. En el largo plazo, nos encontramos con la estrategia integral anti-modernista que tuvo un papel central en la conformación de la cultura política dominante entre 1930 y 1983. Como demuestra Mallimaci (1995), la década de 1980 comienza sobre el ocaso de ese doble proceso histórico de catolización de las fuerzas armadas y militarización de la sociedad, de tal manera que el poder civil alcanza a sobreponerse y, en buena medida, a subordinar al poder militar a un Estado que ya no estaba en sus manos. Pero ¿qué pasó con el episcopado católico? Más allá de los compromisos individuales de distintos obispos con sectores de las fuerzas armadas, los documentos colectivos comienzan a desvincularse del repertorio simbólico militar y, claramente a partir de *Iglesia y comunidad nacional* (1981), a apostar a la autonomía del poder político civil institucionalizado democráticamente. Y es justamente aquí donde comenzamos a ver esa doble temporalidad que es estratégica en tanto que propone una continuidad con las concepciones católicas de la sociedad y la política, pero que se articula tácticamente según las distintas etapas en las relaciones entre el episcopado, la sociedad y la política institucional (los poderes estatales). Estas tácticas son producto de los posicionamientos del episcopado respecto de los cambios producidos en el escenario político nacional que, a grandes rasgos, podemos circunscribir en tres grandes etapas: 1981-1983 (transición del gobierno *de facto* al gobierno democrático), 1984-1987 (plena legitimidad del gobierno de Alfonsín, mayor actividad e iniciativa legislativa), 1987-1990 (pérdida de legitimidad del gobierno pero no del sistema democrático).

Así, todo el corpus que analizamos aquí comporta una intervención del discurso episcopal en un espacio social que no es estrictamente religioso y que, como veremos en algunos casos, articula las verdades religiosas con el espacio público generando intervenciones políticas. Es necesario destacar que el concepto de *catolicismo integral*

que fue desarrollado por la sociología, descansa – como lo indica su nombre – en una percepción de los actores que integran indisolublemente las dimensiones política y religiosa de sus prácticas. Ahora bien, discursivamente, los obispos explotan tácticamente esta integración en función de sus características de composición social e ideológica, su rol institucional y sus intervenciones en el campo de la política y la relación con el Estado que veremos en el capítulo 2. Esto significa que son capaces de intervenir tácticamente en espacios enunciativos diferenciados y definir distintos tipos de interlocutores: a veces se dirigen a todos los argentinos, pero otras solamente a los creyentes y a veces a grupos de católicos que ocupan posiciones institucionales claramente definidas, desde la Acción Católica hasta los sacerdotes.

2.2. El corpus y el objeto de esta tesis

Después de este desarrollo, estamos en condiciones de explicar el título de esta tesis. Éste une dos realidades de niveles diferentes: la Iglesia católica, como institución que históricamente ha estado estrechamente vinculada con los procesos sociales y políticos de nuestro país, y la democracia, como sistema político que recién pudo estabilizarse e institucionalizarse en los últimos veinticinco años.

La pregunta que nos hacemos es ¿cuáles fueron las tácticas discursivas que desplegó el episcopado argentino, como conjunto de obispos y actor colectivo relevante en nuestra sociedad, frente a la transición a una democracia que muchos veían con desconfianza? ¿Qué procesos discursivos se desarrollaron para que los obispos legitimaran una concepción de la democracia y colaboraran en su institucionalización aunque luego cuestionaran la legitimidad de un gobierno elegido democráticamente?

Estos interrogantes atañen a procesos de producción de sentido por los cuales la Conferencia Episcopal Argentina ejerce una acción discursiva interviniendo *en* la democracia. De este modo, nuestro problema no es (sólo) la democracia como tema del discurso episcopal, sino como condición de producción, como contexto en un sentido amplio que resemantiza y refuncionaliza la producción discursiva de un campo que se había constituido en el marco de una sociedad y un estado militarizados, en el cual la democracia como sistema político no había podido consolidarse.

De este modo, analizaremos diacrónicamente el discurso colectivo de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) durante la primera década de democracia en la Argentina reciente. El período comprende desde el primer documento de relevancia dedicado al tema de la democracia como proyecto de sistema político legítimo para el

país (*Iglesia y Comunidad Nacional*, 1981) hasta el primer documento en el cual se considera a dicho sistema como consolidado (*Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización*, 1990).

La concepción de conjunto del discurso episcopal en democracia es la de un dispositivo discursivo que, en función de su intervención en diferentes ámbitos de la vida social y política del país, constituye un discurso múltiple y heterogéneo, que participa de distintos géneros según el ámbito en el que se desempeña.

El hecho de tomar la totalidad de la producción discursiva entre 1981 y 1990 se debe a esta misma concepción: no podemos dejar de lado ni los documentos litúrgicos ni los telegramas, porque todos ellos son incorporados como dimensiones significantes de esta discursividad.

Y esta misma discursividad democrática se inserta, no sin conflictos, en la continuidad estratégica del archivo del discurso episcopal, entendido como ese dispositivo que regula voces y silencios a través de un itinerario y un modo de lectura que construye una tradición discursiva. Pero esta construcción no se lleva a cabo en base a la mera reproducción, sino a partir de innovaciones tácticas frente a los cambios en las condiciones de producción en una época de particular inestabilidad social, económica, política y, por supuesto, discursiva.

Los procedimientos por medio de los cuales seleccionamos los documentos que conforman el “discurso episcopal en democracia” se diferencian de la concepción tradicional del corpus que, según el Análisis Automático del Discurso y la “escuela francesa de análisis del discurso”, consistiría —en las definiciones más clásicas— en

el conjunto de textos de longitud variable (o secuencias discursivas) que remiten a condiciones de producción consideradas como estables (Maingueneau 1976: 97).

Nuestro corpus consiste en el pasaje de *Iglesia y Comunidad Nacional* (1981) a *Líneas pastorales para la nueva evangelización* (1990) a través de un período cuyo interés reside justamente en no mantener condiciones de producción estables sino que muestra, por un lado, las variaciones propias de la inestabilidad política y social del proceso de institucionalización de la democracia como sistema político; por otro lado, el comienzo del papado de Juan Pablo II y una política vaticana tendiente a la centralización

administrativa y doctrinal; por último, cambios en la composición social y las relaciones de poder del episcopado a partir del último tercio de la década.

Por esta razón vamos a analizar el *corpus* del discurso episcopal en democracia en el sentido que los historiadores como J. Guilhaumou le han dado al término. El reciente diccionario de análisis del discurso de P. Charaudeau y D. Maingueneau muestra la necesidad de sostener una concepción menos “estable” del corpus; en la entrada correspondiente a este término, Charaudeau dice, respecto de un artículo reciente de J. Guilhaumou, que

Il abandonne l’homogénéisation des données en référence à des conditions de production au profit d’une pluralité de séries archivistiques (administratives, économiques, politiques, etc.) (Charaudeau 2002: 152)³⁴.

Nuestro método de análisis consistirá en delimitar determinados *corpora* que nos permitan dar cuenta de procesos discursivos específicos que operan en diversos niveles, pero siempre en función del funcionamiento de esas series en el interior del archivo.

Por este motivo nos ocupamos de todos los textos que, producidos por la CEA, fueron considerados dentro de la estrategia de recopilación en la edición de los *Documentos completos* según el procedimiento archivístico al que ya hemos hecho referencia. De esta manera, la constitución de los *corpora* es un efecto de archivo inevitable en tanto que la edición de los documentos completos se convierte en el testimonio de una tradición discursiva actualizada en el presente de la publicación.

Si queremos comprender la constitución del discurso episcopal en la democracia, no podemos dejar de lado las dimensiones que lo constituyen como objeto material, y esto incluye su carácter heterogéneo.

Como veremos en el próximo capítulo, las condiciones de producción actúan desde diferentes ámbitos, de tal manera que la producción discursiva –ya se trate de una especificación litúrgica o una crítica al gobierno de Alfonsín– es necesariamente heterogénea y, simultáneamente, posee ciertas propiedades regulares que permiten seguir identificando ese discurso como episcopal.

En el apéndice de este capítulo ofrecemos el listado de los textos que integran el corpus y las convenciones de citación que usaremos a lo largo de esta tesis.

2.3. Metodología y plan expositivo

³⁴ Este abandono estaba ya insinuado en los últimos años de Pêcheux; por ejemplo, el prefacio al número de *Langages* en que se publicó la tesis de J-J Courtine (Pêcheux 1981).

Llegados a este punto de nuestra exposición, la pregunta que nos hacemos es ¿cómo daremos cuenta de estas tácticas y estrategias en el discurso episcopal en democracia en el desarrollo de esta tesis? Hemos elegido para el análisis un conjunto de dimensiones que, sin agotar la complejidad del objeto, son particularmente sensibles a esta dinámica de continuidad y discontinuidades que caracteriza al discurso episcopal.

La primera de estas dimensiones es tratada en el capítulo 2 como el *estatuto social* del discurso episcopal. Con este nombre designamos aquellas condiciones de producción que se mantienen constantes en el mediano o el largo plazo, garantizando la estabilidad institucional y la posición específica de la CEA como productora de discursos.

Para ello hemos seleccionado tres aspectos que relevaremos a partir de estudios eclesiológicos, históricos y sociológicos realizados recientemente: a) la *dimensión institucional*, referida al lugar que ocupa dentro de la estructura de la Iglesia católica; b) la *dimensión social*, en cuanto a la composición social, ideológica y política del episcopado; c) la *dimensión política*, en términos de las intervenciones episcopales colectivas en relación al Estado argentino.

En el capítulo 3 abordaremos el *corpus* a partir del análisis del sistema de *géneros discursivos* del discurso episcopal. La elección de este nivel de análisis se fundamenta en que se trata de un concepto privilegiado para dar cuenta de la articulación sistemática entre prácticas sociales y regularidades textuales, enunciativas y pragmáticas. De esta manera, intentaremos demostrar que su carácter estable permite delimitar un sistema estratégico de denominaciones genéricas, dando cuenta de la autoconciencia discursiva de los obispos respecto de la especificidad de sus prácticas a partir de su función social. Ahora bien, también este sistema presenta modificaciones y discontinuidades durante el período estudiado, lo cual nos permitirá analizar diversas articulaciones tácticas y su impacto en el funcionamiento estratégico.

En el capítulo 4 exploraremos la conformación de la *matriz enunciativa* del discurso de la CEA a partir de sus características como discurso colectivo. De esta manera, intentaremos dar cuenta de los distintos indicios que el proceso de elaboración colectiva dejan en la configuración enunciativa del texto definitivo. Para ello, una vez que hayamos detectado las contradicciones inmanentes al texto, las compararemos con

un conjunto de discursos emitidos por los obispos individualmente. Esto nos permitirá distinguir aquellos aspectos contradictorios que se deben a las diferentes posiciones sostenidas por los obispos como parte de un conflicto interno³⁵ de aquellos que forman parte de la matriz estratégica que, aunque no sea armónica, es compartida por todo el episcopado. Para ello seleccionaremos dos casos de documentos producidos por la Asamblea Plenaria que fueron reformulados por diversos obispos: *Iglesia y comunidad nacional* (1981) y *Líneas pastorales para la nueva evangelización* (1990). Esto nos permitirá advertir cuáles son los límites institucionales para expresar el disenso a partir de un mismo documento consensuado y cuáles son los elementos de dicho documento que señalan los horizontes de esas reformulaciones.

Finalmente, en el quinto capítulo intentaremos comprender el horizonte máximo de la dimensión estratégica del discurso de la CEA dentro del magisterio católico. Éste está constituido por las producciones discursivas de las instancias institucionales de mayor jerarquía, es decir, el episcopado latinoamericano y el papa. Para ello es necesario comparar las producciones discursivas de las tres instancias. No es posible hacerlo desde el punto de vista de los géneros discursivos porque estos varían en cada nivel. Por este motivo analizaremos la configuración estratégica del lexema *reconciliación* tal como aparece en los niveles superiores y, en función de ello, los usos tácticos que la CEA lleva a cabo durante la década de 1980. La elección de dicha nominalización no es arbitraria, sino que resulta clave dada su persistencia y su variabilidad semántico-sintáctica a lo largo de nuestro período, tal como la han advertido investigaciones anteriores como las de Dri (1987, 1997), Ezcurra (1988), González (1999) o Esquivel (2002, 2004). Esta última dimensión de análisis, de nivel micro-textual, no obstante su presencia en el largo plazo y en diversos niveles institucionales, es particularmente sensible a las variaciones tácticas del discurso episcopal.

³⁵ Es decir, respondiendo a lo que Bucholtz y Hall (2005) denominan “tácticas de la intersubjetividad”.

3. Apéndices

3.1. Convenciones de citación

Para organizar las referencias de esta tesis, seguiremos las siguientes convenciones:

Siglas:

AICA: Agencia Informativa Católica Argentina

CDC: *Código de Derecho Canónico* (1983)

CEA: Conferencia Episcopal Argentina

CELAM: Concejo del Episcopado Latinoamericano

Iº CELAM: Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Río de Janeiro en 1955.

IIª CELAM: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Medellín en 1968.

IIIª CELAM: Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla de los Ángeles en 1979.

IVª CELAM: Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Santo Domingo en 1992.

CM: Catecismo Mayor (1905)

DM: Documento de San Miguel (1969)

ICN: *Iglesia y Comunidad Nacional* (1981)

JP II: Juan Pablo II

NCAT: *Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica* (1992)

NMA: *Navega mar adentro* (2003)

Referencias del corpus

Las referencias se darán sobre las ediciones que figuran en este apéndice, entre paréntesis, señalando entre corchetes el año de la primera publicación del texto y, fuera de ellos, el año del volumen en el que fue editado en libro. De este modo:

(CEA [1981] 1982: 392)

Significa: Texto publicado por la CEA en 1981, recogido en volumen en 1982 en *Documentos del Episcopado Argentino. 1965-1981. Colección completa del magisterio posconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Claretiana, Buenos Aires.

Para facilitar la identificación de los textos, en el listado del corpus agregaremos la referencia que le corresponde. De este modo, el ejemplo nos indica que el texto citado es *Iglesia y comunidad nacional* en la edición de Claretiana, página 392.

3.2. Fuentes y corpus de la CEA.

1. CEA [1981] 1982: *Documentos del episcopado argentino. 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Claretiana, Buenos Aires.

- CEA [1981] 1982: 384. 25/3/81: Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina sobre la mediación del Santo Padre en el diferendo limítrofe con la República hermana de Chile.
- CEA [1981] 1982: 385-388. 1/4/81: Carta pastoral del Episcopado Argentino con motivo del 50º aniversario de la Acción Católica Argentina.
- CEA [1981] 1982: 389-391. 8/5/81: Documento de la Conferencia Episcopal Argentina: la evangelización de la juventud.
- CEA [1981] 1982: 392-446. 8/5/81: Documento de la Conferencia Episcopal Argentina: Iglesia y comunidad nacional.
- CEA [1981] 1982: 447. 4/6/81: Carta de la comisión ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina al delegado provincial de los Padres Palotinos con motivo del 5º aniversario del asesinato de cinco religiosos de esa congregación.
- CEA [1981] 1982: 448. 7/8/81: Comunicado de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina, convocando a una jornada de plegarias junto al episcopado chileno.
- CEA [1981] 1982: 449. 7/8/81: Comunicado de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina sobre los hermanos minusválidos.
- CEA [1981] 1982: 450-457. 7/8/81: Comunicado conjunto de los tres obispos designados por la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina y la junta política convocante de la “multipartidaria”.
- CEA [1981] 1982: 451-457. 14/11/81: Exhortación pastoral sobre la caridad en ocasión de los 25 años de “Cáritas Argentina”.
- CEA [1981] 1982: 458. 14/11/81: Félix Frías: en el centenario de su fallecimiento.
- CEA [1981] 1982: 459-462. 14/11/81: Exhortación pastoral: “Reconstrucción nacional y orden moral”.

- CEA [1981] 1982: 463-466. 19/11/81: Carta del equipo episcopal de educación católica al señor ministro de Cultura y Educación de la Nación, sobre una resolución emanada del consejo de educación técnica.

2. CEA [1982] 1988: *Documentos del Episcopado Argentino. 1982-1983*, Oficina del Libro de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

- CEA [1982] 1988: 7-8. 2/4/82: El conflicto de Malvinas. Carta del Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1982] 1988: 9-12. 20/4/81: Exhortación Episcopal a la paz.
- CEA [1982] 1988: 13-16. 23/4/82: El IV Centenario de la llegada de fray Francisco de Victoria, 1º obispo diocesano con sede en el actual territorio Argentino. Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1982] 1988: 17-24. 23/4/82: Exhortación en el año de la Asamblea Mundial sobre envejecimiento.
- CEA [1982] 1988: 25-26. 26/5/82: Declaración conjunta de arzobispos Argentinos e ingleses.
- CEA [1982] 1988: 27-30. 2/6/82: La visita del Santo Padre Juan Pablo II. Mensaje de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1982] 1988: 31-32. 16/6/82: El conflicto de Malvinas. Mensaje de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1982] 1988: 33-36. 10/7/82: La unidad del país. Mensaje de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1982] 1988: 37-46. 11/8/82: Camino de reconciliación.
- CEA [1982] 1988: 47-52. 20/8/82: Actuación de la Conferencia Episcopal Argentina sobre los desaparecidos y sus familias.
- CEA [1982] 1988: 53-62. 20/10/82: Principios de orientación cívica para los cristianos.
- CEA [1982] 1988: 63-64. 29/10/82: Carta del Cardenal Juan Carlos Aramburu al Presidente de la Nación, General de División Reynaldo Bignone.
- CEA [1982] 1988: 65-68. 8/12/82: Mensaje de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina convocando a una Jornada Eucarística por la reconciliación nacional el 19 de diciembre.

- CEA [1982] 1988: 69-72. 17/12/82: Comunicado de prensa sobre los trabajos de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1982] 1988: 73-78. 26/12/82: Moralidad y medios de Comunicación. Comunicado de la Comisión Episcopal para los medios de Comunicación.
- CEA [1982] 1988: 79-81. 31/12/82: Comunicado de prensa del Secretariado General de la Conferencia Episcopal Argentina referido al informe del gobierno acerca de los desaparecidos.

3. CEA [1983] 1988. *Documentos del Episcopado Argentino. 1982-1983*, Oficina del Libro de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

- CEA [1983] 1988: 83-88. 16/3/83: Anuncio de un año de gracias.
- CEA [1983] 1988: 89-92. Jueves santo de 1983: Carta a los sacerdotes sobre el cuidado pastoral de los enfermos.
- CEA [1983] 1988: 93-96. 23/4/83: En la hora actual del país.
- CEA [1983] 1988: 97-160. 23/4/83: Dios, el hombre y la conciencia.
- CEA [1983] 1988: 161-162. 5/9/83: Diálogo y reconciliación de los argentinos. Comunicado del Equipo Episcopal de Pastoral Social.
- CEA [1983] 1988: 163-170. 17/11/83: Los cristianos y las elecciones.
- CEA [1983] 1988: 171-176. 29/11/83: Un año Eucarístico. Exhortación Pastoral de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1983] 1988: 177-180. 12/11/83: Ante la nueva etapa del país.
- CEA [1983] 1988: 181-183. 12/11/83: Entra en vigor el nuevo Código de Derecho Canónico.

4. CEA [1984] 1989: *Documentos del Episcopado Argentino. 1984*, Oficina del Libro de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

- CEA [1984] 1989: 9-78. 2/1/83: Normas para la formación sacerdotal en los seminarios de la República Argentina.
- CEA [1984] 1989: 79. 15/3/84: La indisolubilidad matrimonial. Comunicado de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina.

- CEA [1984] 1989: 80-88. 13/4/84: Democracia, responsabilidad y esperanza.
- CEA [1984] 1989: 89-112. 13/4/84: Pan para la vida del mundo.
- CEA [1984] 1989: 113-120. 13/4/84: El matrimonio indisoluble. Mensaje de los obispos Argentinos.
- CEA [1984] 1989: 121-182. 5/6/84: La Iglesia y los derechos humanos.
- CEA [1984] 1989: 183-185. 8/8/84: Emisiones televisivas inaceptables. Comunicado de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino.
- CEA [1984] 1989: 187-190. 8/8/84: El litigio austral con Chile. Comunicado de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino.
- CEA [1984] 1989: 191-204. 9/11/84: Pastoral aborígen. Documento de trabajo.
- CEA [1984] 1989: 205-214. 10/11/84: Construyamos todos la Nación.
- CEA [1984] 1989: 215- 218. 10/11/84: Declaración sobre Teología de la liberación.
- CEA [1984] 1989: 219-224. 27/12/84: Carta a los jóvenes de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino.
- CEA [1984] 1989: 225-236. 30/12/84: El pudor. Defensa de la intimidad humana.
- CEA [1984] 1989: 237-239. Diciembre de 1984: La Iglesia convoca a toda la juventud Argentina.

5. CEA [1985] 1989: *Documentos del Episcopado Argentino. 1985.*, Oficina del Libro de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

- CEA [1985] 1989: 9-44. 8/5/85: Los jóvenes y la civilización del amor en la Argentina.
- CEA [1985] 1989: 45-52. 11/5/85: Consolidar la Patria en la libertad y la justicia.
- CEA [1985] 1989: 53- 62. 11/5/85: Formulaciones catequísticas de las verdades de la Fe.
- CEA [1985] 1989: 63- 66. 21/5/85: Preocupante deterioro de la justicia y la paz. Comunicado del Equipo Episcopal de Pastoral Social.
- CEA [1985] 1989: 67- 68. 24/5/85: Acción de gracias por el éxito de la mediación Papal. Comunicado del Secretariado General del Episcopado.

- CEA [1985] 1989: 69-72. 6/6/85: Los problemas laborales actuales. Comunicado del Equipo Episcopal de Pastoral Social.
- CEA [1985] 1989: 73-74. 13/6/85: Exhortación a los dirigentes de la comunidad argentina. Comunicado de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1985] 1989: 75-76. 23/7/85: Reflexión sobre la grave situación económica-social. Comunicado del Equipo Episcopal de Pastoral Social.
- CEA [1985] 1989: 77-202. 24/7/85: Educación y proyecto de vida. Documento del Equipo Episcopal de Educación Católica.
- CEA [1985] 1989: 203-204. 24/9/85: Exhortación a la ayuda generosa para el pueblo Mexicano. Comunicado de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1985] 1989: 205- 216. 16/11/85: Bases para una labor pastoral en orden a una nueva evangelización con motivo del V Centenario del Descubrimiento de América.
- CEA [1985] 1989: 217-218. 16/11/85: ¡Je vous salue Marie!. Comunicado de prensa de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1985] 1989: 219-220. 16/11/85: En defensa del matrimonio indisoluble. Comunicado de prensa de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1985] 1989: 221- 232. 18/12/85: Temario de predicación para los domingos de Cuaresma del año 1986. Documento de la Comisión Episcopal del V Centenario del Descubrimiento de América Latina.
- CEA [1985] 1989: 233-236. 18/12/85: Al Presidente de la Nación Dr. Raúl Alfonsín. Carta del Cardenal Raúl Francisco Primatesta, Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1985] 1989: 237-238. 19/12/85: Adhesión al arzobispo de Managua Cardenal Miguel Obando Bravo. Telegrama del Cardenal Raúl Francisco Primatesta, Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina.

6. CEA [1986] 1989: *Documentos del Episcopado Argentino. 1986-1987*, Oficina del Libro de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

- CEA [1986] 1989: 9-42. 17/4/86: Convocatoria al segundo congreso catequístico nacional de 1987.

- CEA [1986] 1989: 43-56. 25/4/86: El Evangelio ante la crisis de la civilización. Documento de la Comisión de Fe y Cultura.
- CEA [1986] 1989: 57-72. 28/6/86: El Papa, Pastor y Maestro de la Fe. Esquema de homilías preparatorias de su visita.
- CEA [1986] 1989: 73- 92. 29/6/86: La visita del Papa Juan Pablo II a la República Argentina.
- CEA [1986] 1989: 93-96. 29/6/86: Texto abreviado de la carta pastoral sobre la visita del Papa Juan Pablo II para ser leída en todas las misas del domingo.
- CEA [1986] 1989: 97-98. 10/9/86: El proyecto de ley de divorcio vincular. Comunicado de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1986] 1989: 99-100. 11/9/86: Único ente autorizado para recaudar recursos para la visita del Papa. Comunicado de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1986] 1989: 101-102. 15/9/86: El proyecto de ley de divorcio vincular. Aclaración del Secretariado General del Episcopado.
- CEA [1986] 1989: 103-106. 8/11/86: Que todos sean uno para que el mundo crea. Mensaje del Episcopado al pueblo de Dios.
- CEA [1986] 1989: 107-110. 8/11/86: Normas básicas referidas a la creación, aprobación y coordinación de las asociaciones de apostolado de los laicos en el orden nacional.
- CEA [1986] 1989: 111-114. 18/12/86: En vísperas de la Navidad. Mensaje del Episcopado.
- CEA [1986] 1989: 115-121. 27/12/86: A los hombres y mujeres del trabajo en la Argentina. Mensaje del Equipo Episcopal de Pastoral Social.

7. CEA [1987] 1989: *Documentos del Episcopado Argentino. 1986-1987*, Oficina del Libro de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

- CEA [1987] 1989: 123-126. 10/1/87: A los empresarios y dirigentes de empresa. Mensaje del Equipo Episcopal de Pastoral Social.
- CEA [1987] 1989: 127-128. 16/1/87: Los relajados del Rey. Comunicado de la Comisión Episcopal para los medios de Comunicación Social.

- CEA [1987] 1989: 129- 130. 18/4/87: Los sucesos de Semana Santa. Comunicado de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1987] 1989: 131-134. 1/5/87: Año Mariano universal y centenario de la coronación de la imagen de Nuestra Señora de Luján.
- CEA [1987] 1989: 135- 142. 2/5/87: Iglesia en la Argentina ¡Levántate!.
- CEA [1987] 1989: 143-144. 4/6/87: La nueva ley de divorcio vincular. Comunicado de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal.

8. CEA [1988] 1990: *Documentos del Episcopado Argentino. 1988*, Oficina del Libro de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

- CEA [1988] 1990: 9-64. 14/4/88: Juntos para una evangelización permanente.
- CEA [1988] 1990: 65-70. 16/4/84: Camino de esperanza.
- CEA [1988] 1990: 71-72. 16/4/88: Mensaje con motivo de la finalización del Congreso Pedagógico Nacional.
- CEA [1988] 1990: 73-74. 16/4/88: Telegrama de la Conferencia Episcopal Argentina al Santo Padre.
- CEA [1988] 1990: 75-76. 8/6/88: A los fieles en la fiesta del Papa. Comunicado del Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1988] 1990: 77-80. 29/10/88: Sólo Dios es el Señor.
- CEA [1988] 1990: 81-82. 3/12/88: Llamado al diálogo y a la participación respetuosa.
- CEA [1988] 1990: 83-110. 8/12/88: Los menores confiados a nuestro cuidado. Documento de la Comisión Episcopal de Pastoral Familiar.
- CEA [1988] 1990: 111-216. 8/12/88: Guía para la preparación del expediente matrimonial. Vademécum para sacerdotes, diáconos y demás responsables.
- CEA [1988] 1990: 217-234: 21/12/88: Directorio para celebraciones dominicales en ausencia del presbítero.

9. CEA [1989] 1991: *Documentos del Episcopado Argentino. 1989*, Oficina del Libro de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires

- CEA [1989] 1991: 9-12. 15/3/89: Décimo aniversario del documento de Puebla. Comunicado de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1989] 1991: 13-54. 31/3/89: Los cristianos ante las elecciones. Enseñanzas de la Iglesia sobre la participación en la actividad política. Comisión Episcopal de Pastoral Social.
- CEA [1989] 1991: 55-56. 8/4/89: Ante las próximas elecciones. Exhortación del Episcopado Argentino.
- CEA [1989] 1991: 57-58. 8/4/89: Exhortación a favor del estudio, difusión y vivencia de "Christofideles laici"
- CEA [1989] 1990: 59-60. 16/5/89: Después de las elecciones. Comunicado del Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1989] 1990: 61- 62. 30/5/89: Necesidad extrema y violencia. Comunicado de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.
- CEA [1989] 1990: 63- 144. 15/8/89: Comentarios del nuevo ordinario de la misa. Comisión Episcopal de Liturgia.
- CEA [1989] 1990: 145- 161. Septiembre de 1989: Catequesis sobre la misa. En ocasión del nuevo ordinario de la misa en lengua española que se utilizará en la Argentina desde el 3/12/89. Comisión Episcopal de Catequesis.

10. CEA [1990] 1993: *Documentos del Episcopado Argentino. 1990-1991*, Oficina del Libro de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires

- CEA [1990] 1993: 9-14. 21/3/90: Cambiemos el corazón. Mensaje de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina.
- CEA [1990] 1993: 15-76. 25/4/90: Líneas pastorales para la nueva evangelización.
- CEA [1990] 1993: 77-80. 9/8/90: Dios, fuente y Señor de la vida. Comunicado de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino.
- CEA [1990] 1993: 81-110. Noviembre de 1990: Qué es la Catequesis Familiar. Comisión Episcopal de Catequesis. Junta Catequística Central.
- CEA [1990] 1993: 111-113. 4/12/90: Comunicado de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino, acerca del trabajoso camino hacia una verdadera democracia.

3.3. Fuentes complementarias de la CEA³⁶.

1. CEA [1970] 1982: *Documentos del episcopado argentino. 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina, Claretiana, Buenos Aires.*

- CEA [1970] 1982: 115-116. 20/5/1970: Carta del presidente de la Conferencia Episcopal Argentina al presidente de la Nación, solicitando la concesión de una radio para el episcopado.
- CEA [1970] 1982: 117-119. 10/6/70: Declaración de la comisión ejecutiva del Episcopado Argentino sobre la situación interna que vive nuestra patria.
- CEA [1970] 1982: 131-132. 17/12/70: Carta de la comisión permanente al presidente Levingston, presentando preocupaciones que aquejan a nuestra población.
- CEA [1970] 1982: 12/8/70: 141. Declaración de la comisión permanente del Episcopado Argentino a nuestros colaboradores: sacerdotes diocesanos y religiosos y a todo el pueblo de Dios.

2. CEA [1971] 1982: *Documentos del episcopado argentino. 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina, Claretiana, Buenos Aires.*

- CEA [1971] 1982: 137-140. 6/8/71: Declaración de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina sobre la situación dramática que vive el país.
- CEA [1971] 1982: 141. 6/9/71: Declaración de la comisión ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina, sobre la detención de varios sacerdotes.

³⁶ En los capítulos 4 y 5 contrastaremos los textos de nuestro período con algunos que pertenecen al período anterior porque pertenecen a géneros que desaparecieron durante la década de 1980. Esta decisión metodológica será debidamente fundamentada en los capítulos correspondientes.

3. CEA [1972] 1982: *Documentos del episcopado argentino. 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Claretiana, Buenos Aires.

- CEA [1972] 1982: 143. 16/3/72: Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina, sobre la tortura y cualquier otra forma de violencia.
- CEA [1972] 1982: 144. 29/3/72: Declaración de la comisión ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina sobre un estado de agudizada violencia como contrapartida de la represión.
- CEA [1972] 1982: 145. 11/4/72: Declaración de la comisión ejecutiva de la Conferencia Episcopal sobre los crímenes que se cometen.
- CEA [1972] 1982: 150-157. 21/10/72: Declaración del Episcopado Argentino sobre la presente situación nacional.
- CEA [1972] 1982: 164-170. 27/12/72: Primera declaración de la comisión episcopal de educación.

4. CEA [1973] 1982: *Documentos del episcopado argentino. 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Claretiana, Buenos Aires.

- CEA [1973] 1982: 171-175. 22/2/73: Segunda declaración de la comisión episcopal de educación. Conozcamos la realidad en las cuestiones y la hora en que vivimos.
- CEA [1973] 1982: 187-188. 29/3/73: Declaración de la comisión permanente sobre ataques a instituciones, a obispos y al sumo pontífice.
- CEA [1973] 1982: 203-206. 13/9/73: Declaración pastoral del Episcopado Argentino, sobre la familia y la educación.
- CEA [1973] 1982: 189-190. 11/5/73: Mensaje de la Conferencia Episcopal Argentina al pueblo argentino: al iniciar “una nueva etapa de su vida institucional”.
- CEA [1973] 1982: 196-198. 27/6/73: Mensaje de la Conferencia Episcopal Argentina al pueblo argentino, sobre el mensaje del general Perón.

- CEA [1973] 1982: 217-128. 14/12/73: Carta del presidente de la Conferencia Episcopal Argentina al presidente Perón sobre “estabilidad del docente privado”.
- CEA [1973] 1982: 119. 14/12/73: Carta del presidente de la Conferencia Episcopal Argentina al secretario del presidente de la Nación sobre “ley de prescindibilidad”.

5. CEA [1974] 1982: *Documentos del episcopado argentino. 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina, Claretiana, Buenos Aires.*

- CEA [1974] 1982: 30/4/74: 220-221. Carta del presidente de la Conferencia Episcopal Argentina al presidente Perón sobre la situación de nuestro país en estos momentos.
- CEA [1974] 1982: 232-238. 9/8/74: Carta del presidente de la Conferencia Episcopal Argentina a la señora de Perón, presidente de la Nación, sobre el proyecto de ley nacional de radiodifusión.
- CEA [1974] 1982: 244- 247. 30/11/74: Mensaje de la Conferencia Episcopal Argentina al pueblo argentino, en el año santo.
- CEA [1974] 1982: 248-250. 30/11/74: Declaración del Episcopado Argentino sobre “el movimiento familiar cristiano”.

6. CEA [1975] 1982: *Documentos del episcopado argentino. 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina, Claretiana, Buenos Aires.*

- CEA [1975] 1982: 251-252. 11/3/75: Declaración de la comisión permanente del Episcopado Argentino sobre la “Iglesia Apostólica Ortodoxa Argentina”.
- CEA [1975] 1982: 258. 10/10/75: Carta del presidente de la Conferencia Episcopal Argentina al señor ministro del Interior, sobre los que se hallan privados de la libertad.
- CEA [1975] 1982: 259. 21/11/75: Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina, acerca del sacramento de la reconciliación.

- CEA [1975] 1982: 262-264. 21/11/75: Mensaje al pueblo argentino, sobre la crisis que sufre el país.
- CEA [1975] 1982: 272. 14/12/75: Carta a la señora de Perón, solicitando indulto por ciertos detenidos, con motivo de la clausura del año santo.
- CEA [1975] 1982: 273. 14/12/75: Carta al Comandante en Jefe del Ejército Argentino, solicitando, con motivo del año santo, cierta dulcificación de las penas a los detenidos.

7. CEA [1976] 1982: *Documentos del episcopado argentino. 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Claretiana, Buenos Aires.

- CEA [1976] 1982: 275. 4/3/76: Declaración de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina sobre el hábito eclesiástico.
- CEA [1976] 1982: 276-278. 19/3/76: Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina, sobre el culto de los santos y las almas del purgatorio.
- CEA [1976] 1982: 290-291. 7/7/76: Carta de la comisión ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina a la Junta Militar sobre el incalificable asesinato de una comunidad religiosa.
- CEA [1976] 1982: 301-303. 30/10/76: Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina, sobre la llamada Biblia latinoamericana.
- CEA [1976] 1982: 305-306. 3/12/76: Carta de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina al presidente Videla sobre la “situación de los detenidos” con motivo de la próxima Navidad.

8. CEA [1977] 1982: *Documentos del episcopado argentino. 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Claretiana, Buenos Aires.

- CEA [1977] 1982: 307-310. 17/3/77: Carta de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina a los miembros de la Junta Militar, sobre inquietudes del pueblo cristiano por detenidos, desaparecidos, etc.

9. CEA [1978] 1982: *Documentos del episcopado argentino. 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Claretiana, Buenos Aires.

- CEA [1978] 1982: 316-317. 14/3/78: Carta del presidente de la Conferencia Episcopal Argentina al presidente Videla, sobre las personas desaparecidas.
- CEA [1978] 1982 (2º edición): 316-323. Documento pro-memoria.
- CEA [1978] 1982: 328. 17/5/78: Carta de la Conferencia Episcopal Argentina al presidente Videla, sobre feriados en festividades patronales.
- CEA [1978] 1982: 329-331. 12/9/78: Mensaje de los obispos de Argentina y Chile sobre la paz.

10. CEA [1979] 1982: *Documentos del episcopado argentino. 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Claretiana, Buenos Aires.

- CEA [1979] 1982: 345-346. 5/5/79: Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina sobre los derechos de la Iglesia en materia de enseñanza.
- CEA [1979] 1982: 357. 14/12/79: Declaración de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina sobre la ley de asociaciones gremiales de trabajadores.
- CEA [1979] 1982: 358-361. 14/12/79: Declaración de la comisión permanente: llamado a una mayor reconciliación.

11. CEA [1980] 1982: *Documentos del episcopado argentino. 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Claretiana, Buenos Aires.

- CEA [1980] 1982: 362. 17/1/80: Carta del presidente de la Conferencia Episcopal Argentina al ministro de Bienestar Social, sobre el problema de los desalojos.
- CEA [1979] 1982: 363-371. 26/3/80: Carta de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina al presidente Videla, sobre el anteproyecto de la ley de radiodifusión. (Cartas idénticas a cada uno de

los miembros de la Junta Militar y al presidente de la Comisión de Asesoramiento Legislativo).

3.4. Fuentes de los discursos individuales de los obispos³⁷

Boletín de la Agencia Informativa Católica Argentina (AICA):

Nº 1271, 30 de abril de 1981.
Nº 1273, 14 de mayo de 1981.
Nº 1278, 18 de junio de 1981.
Nº 1282, 16 de julio de 1981.
Nº 1282, 16 de julio de 1981.
Nº 1283, 23 de julio de 1981.
Nº 1285, 6 de agosto de 1981.
Nº 1285, 6 de agosto de 1981.
Nº 1287, 20 de agosto de 1981.
Nº 1288, 3 de septiembre de 1981.
Nº 1290, 10 de agosto de 1981.
Nº 1291, 17 de septiembre de 1981.
Nº 1292, 24 de septiembre de 1981.
Nº 1296, 22 de octubre de 1981.
Nº 1296, 22 de octubre de 1981.
Nº 1297, 29 de octubre de 1981.
Nº 1298, 12 de noviembre de 1981.
Nº 1300, 19 de noviembre de 1981.
Nº 1303, 10 de diciembre de 1981.
Nº 1740, 26 de abril de 1990.
Nº 1741, 3 de mayo de 1990.
Nº 1742, 10 de mayo de 1990.
Nº 1745, 31 de mayo de 1990.
Nº 1750, 5 de julio de 1990.
Nº 1751, 12 de julio de 1990.
Nº 1752, 19 de julio de 1990.
Nº 1754, 2 de agosto de 1990.
Nº 1756, 16 de agosto de 1990.
Nº 1765, 18 de octubre de 1990.
Nº 1768, 8 de noviembre de 1990.
Nº 1769, 15 de noviembre de 1990.

Suplementos de AICA:

AICA-DOC Nº 95, correspondiente a AICA Nº 1291
AICA-DOC Nº 93, correspondiente a AICA Nº 1283
AICA-DOC Nº 94, correspondiente a AICA Nº 1285
AICA-DOC Nº 96, correspondiente a AICA Nº 1292
AICA-DOC Nº 101, correspondiente a AICA Nº 1303
AICA-DOC Nº 227, correspondiente a AICA Nº 1769
AICA-DOC Nº 220, correspondiente a AICA Nº 1742

“V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América”, Nº 9, correspondiente al Nº 1745.

“V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América”, Nº 11, correspondiente al Nº 1765.

³⁷ Estos materiales son analizados en el capítulo 4.

3.5. Otras fuentes complementarias utilizadas

- **CEA (1969)** *Declaración del Episcopado Argentino. Documento de San Miguel* (DM), San Pablo, Buenos Aires, 1972.
- **CEA (2004)** *Navega mar adentro* (NMA), Oficina del Libro de la CEA, Buenos Aires. También disponible en http://www.cea.org.ar/06-voz/documencea/navega_mar_adentro0.htm
- **I CELAM (1955)** *Documento de Rio*, en “Documentos completos de Doctrina Social de la Iglesia”, CD-ROM, Buenos Aires, 1994. Disponible en <http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-pec/esp/docs-celam/pdf/rio.pdf>.
- **II CELAM (1968)** *Documentos finales de Medellín*, Paulinas, Buenos Aires. Disponible en <http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-pec/esp/docs-celam/pdf/medellin.pdf>.
- **III CELAM (1979)** *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla*, Oficina del libro de la CEA, Buenos Aires. Disponible en <http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-pec/esp/docs-celam/pdf/puebla.pdf>.
- **IV CELAM (1992)** *Mensaje a los pueblos de América Latina y el Caribe. Documento de Santo Domingo*, en “Documentos completos de Doctrina Social de la Iglesia”, CD-ROM, Buenos Aires, 1994. Disponible en <http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-pec/esp/docs-celam/pdf/santo-dom.pdf>.
- **Juan Pablo II (1982)** *Juan Pablo II en la Argentina*, Paulinas, Buenos Aires.
- **Juan Pablo II (1983)** *Código de Derecho Canónico* http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM
- **Juan Pablo II (1987)** *Vino y enseñó. Todos los discursos completos del Papa en la Argentina con índice analítico*, Oficina del Libro de la CEA, Buenos Aires.
- **Juan Pablo II (1992)** *Catecismo de la Iglesia Católica*. http://www.vatican.va/archive/ESL0022/_INDEX.HTM.
- **Pío X (1905)** *Catecismo Mayor*. [http://www.statveritas.com.ar/Libros/CATECISMO_MAYOR\[San Pío X\].zip](http://www.statveritas.com.ar/Libros/CATECISMO_MAYOR[San Pío X].zip)
- **Biblia Latinoamericana (1972)**, Paulinas, Buenos Aires, 1997.
- **Biblia de Jerusalén (1966)**, Descleé de Brouwer, Bilbao, 1997.
- **Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio (1979)**, http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html

Capítulo 2: El estatuto del discurso episcopal en democracia

Esta es la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica, la que nuestro Salvador entregó después de su resurrección a Pedro para que la apacentara (*Jn.*, 24,17), confiándole a él y a los demás apóstoles su difusión y gobierno (cf. *Mt.*, 28,18), y la erigió para siempre como "columna y fundamento de la verdad" (*1Tim.*, 3,15). Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, permanece en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él (*Constitución dogmática Lumen Gentium sobre la Iglesia*, capítulo 1, 8)

En este capítulo intentaremos delimitar aquellos aspectos que definen las *condiciones específicas de producción* del discurso colectivo del episcopado, es decir, el espacio extra-lingüístico en el cual no sólo se inscribe todo discurso, sino que también se constituye como tal.

El término "condiciones de producción" designaba a la vez el efecto de las relaciones de lugar en las cuales se encuentra inscripto el sujeto y, simultáneamente, "la situación" en el sentido concreto y empírico del término, es decir, el entorno material e institucional, los papeles más o menos conscientemente puestos en juego, etc. (Pêcheux 1978: 240-241)

Para este trabajo, el análisis del discurso se sitúa en los límites de la lingüística, analizando justamente ese lugar de encuentro y mutuo condicionamiento entre las tensiones de la lengua y las que son propias de los procesos históricos. Por supuesto, no se trata de adoptar una visión determinista del discurso como producto de relaciones mecánicas, sino de reconocer la naturaleza compleja de un objeto lingüístico que no tiene sentido más que en referencia a los procesos y relaciones extra-lingüísticos (cfr. Guilhaumou, Maldidier y Robin 1994: 194-195).

El objeto de esta tesis es el episcopado católico argentino en tanto cuerpo colectivo dotado de un doble poder: tanto como conjunto de jefes de diócesis con poder eclesiástico como en su carácter de representantes de una institución que, ya desde los años '30, se concibe a sí misma –y es concebida por otros sectores- como dadora de identidad y fundadora de la Nación (cfr. Mallimaci 1989, 1992; Zanatta 1996). Esta doble competencia, religiosa y civil, hace que en el discurso de este cuerpo, reunido en la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), se produzca una tensión entre su estructura externa (cfr. Soneira 1989: 13-15) y en su estructura interna (*idem* 9-13). Hablamos aquí

de *tensión* para señalar que se trata de dimensiones constitutivas de un mismo objeto y no de compartimentos estancos y separados.

En este capítulo intentaremos comprender algunos de los factores discursivo-políticos puestos en juego en la llamada *transición democrática* de la década de 1980. Puesto que el catolicismo como conjunto –generalmente identificado con la jerarquía episcopal o ciertas élites católicas- había ocupado el lugar de garante y fundador de la Nación Católica durante cincuenta años de golpes militares¹ (lugar que compartía con el ejército; cfr. Zanatta 1996; Rouquié 1994), un gobierno democrático presentaba el desafío de modificar la estructura externa para relacionarse de otro modo –en tanto que institución- con el Estado. En este sentido resultaba profético un editorial de la revista *Criterio*, en el cual se diagnosticaba:

Todo intento de ejercer vetos o conseguir ventajas por vías administrativas y al margen del consenso democrático debilitan el estado de derecho. Para ello habrá que modificar algunas costumbres pues, en vez de pedir favores (nunca gratuitos) a funcionarios adictos, habrá que influir en la opinión pública (*Criterio* 1983: 471).

También desde el punto de vista de la estructura interna nos encontramos con una serie de cambios dentro de la Iglesia que, superando los límites nacionales, se corresponden con los efectos y las repercusiones (y también las reacciones) despertados por el Concilio Vaticano II, el proceso de Romanización y consolidación de una nueva ortodoxia que Juan Pablo II (papa desde 1978) reafirmó y la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) de Puebla de los Ángeles que, en 1979, sentó posiciones frente a cuestiones sociales, económicas, culturales y políticas. Estas posiciones incluían, junto a las tradicionales críticas al marxismo y al liberalismo, cuestionamientos a fenómenos políticos relativamente novedosos y específicamente latinoamericanos como la Doctrina de la Seguridad Nacional:

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. (III CELAM N° 49; cfr. también 314, 547, 549 y 1262)

En tanto que objeto del análisis del discurso, nos encontramos con un corpus que, por un lado, tiene características propias que lo definen como *discurso religioso* y, más específicamente, como *discurso católico*. Estas propiedades distintivas llevan a

¹ Gran parte de los cuales fueron cívico-religioso-militares; cfr. Mallimaci 1992.

ubicar sus fronteras en zonas limítrofes con el discurso político², el discurso jurídico³, etc. Por otro lado, y como consecuencia de su naturaleza histórica, el discurso colectivo de la CEA nos permite comprender el orden simbólico en el cual se inscriben los procesos político-civiles y político-religiosos desde el punto de vista de la producción de sentido por parte de un colectivo de enunciación atravesado por los conflictos y las relaciones sociales de su época. En términos de E. Verón y S. Sigal,

estudiar la producción discursiva asociada a un campo determinado de relaciones sociales es describir los mecanismos significantes sin cuya identificación la conceptualización de la acción social y, sobre todo, la determinación de la especificidad de los procesos estudiados son imposibles (Verón y Sigal 1986: 15).

Para describir las relaciones sociales que le asignan un lugar, un estatuto social al discurso de la CEA, hemos distinguido tres dimensiones según observemos su inscripción en la estructura de la Iglesia católica (en lo que denominaremos la *dimensión institucional*), su estructura interna en tanto que cuerpo colectivo (su *dimensión social*) y sus posiciones públicas frente al Estado democrático y el gobierno de Alfonsín (su *dimensión política*). Es necesario señalar que no realizamos aquí un análisis sociológico, histórico ni jurídico del episcopado argentino, sino que solamente caracterizamos aquellos elementos que consideramos necesarios para comprender la dinámica de continuidades y discontinuidades que caracterizan al discurso episcopal⁴ según la evidencia surgida en la propia investigación.

Las tres dimensiones del estatuto social del discurso de la CEA consideradas aquí indican tres criterios para la determinación de las condiciones de producción específicas del discurso colectivo del episcopado argentino. En primer lugar nos ocuparemos del lugar jurídico inestable que ocupa la Conferencia Episcopal como institución dentro de la Iglesia católica universal. Siendo una institución reciente, y el actor más legítimo y representativo del episcopado de un país, sus propiedades y atribuciones –en definitiva, el aspecto jurídico de su poder real- han sufrido numerosos vaivenes dentro de la legislación católica. Para esto es necesario considerar a la Iglesia católica como una unidad política transnacional con su propia estructura formal y

² Estos aspectos han sido destacados en Arnoux y Blanco 2003 a y b, en Blanco 2003, Arnoux 2004 y Vitale 2004.

³ Fundamentalmente gracias a P. Legendre; cfr. AAVV 1982 y 1986.

⁴ De los pocos estudios sociológicos con una metodología científica rigurosa sobre el episcopado argentino se destaca el de J. C. Esquivel (2001, 2004). De corte politológico, pero no menos riguroso, cfr. Ezcurra (1988) y Fernández (1990).

características organizacionales específicas. El primer apartado, entonces, estará dedicado a realizar este análisis, cuyas conclusiones nos permitirán especificar el estatuto de la CEA como institución y el *valor* de su discurso en la situación de su contexto institucional más amplio.

En segundo lugar, vamos a considerar el problema de una institución que está integrada por grupos y clases sociales heterogéneos, cuyas demandas son a menudo contradictorias y cuyos dirigentes deben integrar y armonizar, en beneficio de la solidaridad corporativa. En una perspectiva gramsciana, es lo que sostiene A. Fernández al decir que la Iglesia católica tiene

un discurso social y político ambiguo que trata de contener las demandas y aspiraciones contradictorias de los grupos y clases sociales que la integran (...) representa necesariamente intereses sociales opuestos, a los cuales trata de sintetizar y muy raramente de apoyar o condenar (Fernández 1990: 36⁵).

Sin embargo, debemos tomar distancia de una concepción del episcopado como sujeto de una manipulación colectiva, lo que sería una representación instrumentalista del discurso colectivo de los obispos. En realidad, también el episcopado está atravesado por tendencias divergentes y contradictorias, con lo cual no podemos caracterizar, sin más, el discurso de la CEA como fruto de una planificación consciente, una *manipulación*, sino que tendremos que considerar la heterogeneidad en la composición de dicho cuerpo. En este sentido, diremos que el estatuto del discurso colectivo de los obispos, desde el punto de vista de su estructura interna, será índice del máximo de consenso alcanzado en el interior mismo de la CEA.

En tercer y último lugar, debemos caracterizar el lugar que ocupan los documentos, comunicados, cartas pastorales (“lo que dicen los obispos”) en tanto que *discurso público* producido por una instancia relativamente homogénea de la Iglesia católica (los obispos hablan en tanto que jefes y representantes de los católicos) en orden a una estrategia institucional (cfr. Soneira 1989) frente a lo que, un poco ambiguamente, llamamos el Estado y la política⁶. Ya hemos visto cómo desde algunos

⁵ Al hablar de un discurso “ambiguo” nos referimos a que no establece referencias extra-discursivas unívocas, sino que, en mayor o menor grado, “Serán grandes principios orientadores que, como sucede y sucedió en otros casos, podrían ser releídos desde otras perspectivas” (Mallimaci 2005: IV). Cfr. también Bourdieu y de Saint Martín 1982.

⁶ Esta ambigüedad se debe, fundamentalmente, al hecho de no tener una relación estrecha con el Estado democrático; por otro lado, la fragmentación del campo político —fundamentalmente el peronismo, escindido en dos fracciones que recién pueden negociar una unificación hacia fines de 1987— hace entrar en escena a otros actores, entre los que se destaca el sindicalismo. El sindicalismo cumplió el papel de verdadero frente opositor al gobierno hasta 1987; quizás a eso se debió el acercamiento de la Iglesia, que

sectores de la *intelligentzia* católica —agrupados en la revista *Criterio*— se advertía la necesidad de un cambio en la estrategia político-civil del catolicismo. Por otro lado, el proceso de modernización estatal y legal llevado a cabo por el gobierno radical, que suponía una mayor independencia de los criterios de moral social religiosa, produjo muchas tensiones que, ya sea involucrando a los obispos como individuos o a los obispos como cuerpo, fueron causa de conflicto tanto entre los obispos y las instituciones políticas como entre los mismos prelados. El lugar de resistencia moral y nacional frente al “laicismo”, “liberalismo”, etc. del Estado fue uno de los tópicos que no sólo comprometieron seriamente el lugar de la Iglesia católica en la sociedad, sino que también produjeron una serie de importantes conflictos y divisiones que recién hacia mediados de 1987 comenzaron a resolverse. *Casualmente*, junto con la recomposición del peronismo y el comienzo del final del gobierno de Alfonsín.

Nota bene:

Las tres dimensiones que definimos aquí se refieren a tres aspectos del estatuto social del discurso colectivo de los obispos argentinos. Esto quiere decir que, desde el punto de vista de las tácticas enunciativas, los textos se adscriben alternativa o simultáneamente a una o más de estas posiciones. El objetivo de esta separación consiste, simplemente, en ofrecer un esquema por medio del cual desarrollar la exposición. De esta manera, algunos obispos pueden reclamar, para un documento destinado a intervenir en la dimensión político-civil, un valor jurídico-religioso que le será negado a la hora de negociar dentro de la CEA con los demás obispos. Este es el ejemplo de los documentos emitidos durante la polémica por la “ley de divorcio”, en los cuales las tres dimensiones actúan simultáneamente, asignándole a los textos un estatuto ambiguo en tanto que condenan el proyecto de ley pero no sancionan compulsivamente a los diputados que la votaron, sino que dejan librada a la autoridad de cada obispo en su diócesis la libertad de actuar como le parezca. Este ejemplo señala cómo estas dimensiones cumplen un rol muchas veces fundamental en los procesos discursivos del episcopado. No obstante, el discurso episcopal puede poner de relieve coyunturalmente una u otra en función tanto de sus objetivos como de las negociaciones producidas entre los propios obispos y entre (todos o algunos de) los obispos y otros actores sociales.

cesó en cuanto se recompuso el justicialismo. Para las relaciones entre Iglesia y sindicalismo, cfr. Fernández 1990 y Ezcurra 1988: 129-143.

Estas tres variables, además de (auto)asignar un *locus* social a las producciones discursivas de la CEA, son utilizadas tácticamente en el nivel de las representaciones construidas en ellas. La polémica por la *Biblia latinoamericana* (“Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina sobre la llamada Biblia Latinoamericana”, 30/10/76) mostró cómo los obispos podían utilizar, en función de distintos objetivos, distintas representaciones de estas tres dimensiones que intervienen en su discurso. De esta manera, frente a una edición de la Biblia calificada de “subversiva” por representantes del Estado militar (en la dimensión política), los obispos deciden abandonar ese campo para refugiarse discursivamente en la dimensión institucional, por la cual la Biblia había sido aceptada sin restricciones por el episcopado chileno y aceptada con reservas por la Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano (cfr. Catoggio 2005). De esta manera, aunque había sido cuestionada su autoridad doctrinal y pastoral en lo referente a la edición y administración del texto bíblico, los obispos producen una representación táctica del episcopado como ajeno a los problemas políticos y como dotado de una plena autoridad sobre su propio campo. Esto no impide que unifique, desde una estrategia integral, las tres dimensiones al solicitar al presidente Perón que modifique por decreto una ley aprobada por el Congreso de la Nación relativa a la asociación gremial de los docentes privados (14/12/81). Ambos casos serán tratados con más detalle en el desarrollo de esta tesis.

1. La dimensión institucional

1.1. Algunos elementos de la estructura jerárquica de la Iglesia Católica

No es nuestra intención exponer aquí la vasta y complicada red de rangos y cargos que van desde una capilla atendida por laicos hasta la curia romana y el papa. Sin embargo, hay algunas características de esta estructura sobre las que queremos llamar la atención.

En primer lugar, y dado que la CEA es, según su estatuto, la asamblea de los obispos de la República Argentina que ejercen conjuntamente algunas funciones pastorales, en comunión con el Romano Pontífice, en espíritu de colegialidad, para el servicio de Dios (AICA 1988: 23),

deberíamos describir qué significa ser *obispo* y qué significa el *espíritu de colegialidad* como una forma de ejercer la autoridad episcopal.

El obispo tiene en su diócesis plena autoridad espiritual y temporal sobre el personal eclesiástico y los fieles. Su nombramiento es precedido por una investigación efectuada por el consistorio de la curia romana y la decisión depende, en última instancia, del papa. Las relaciones entre los obispos y los gobiernos bajo los cuales se encuentran las diócesis están generalmente determinadas por acuerdos o concordatos; aun cuando no los hubiere, los gobiernos civiles, especialmente en los países con grandes masas de la población católicas, intervienen *de facto* en el nombramiento de obispos. Si bien canónicamente dependen directamente del papa y nadie que no sea el Pontífice puede intervenir en su diócesis en los aspectos de su competencia, veremos más adelante que las Conferencias Episcopales pueden cumplir roles de mediación tanto entre los obispos individuales y el papa como entre los obispos y el Estado.

Tiene dos tipos de poderes:

- a) Poderes de orden: son esencialmente espirituales y religiosos, inherentes al carácter episcopal mismo y se relacionan con la administración de sacramentos;
- b) Poderes de gobierno: el obispo es el jefe directo del clero diocesano que controla, nombra y desplaza. Su autoridad está limitada por las instituciones canónicas y las decisiones del Sumo Pontífice (...) es especialmente encargado de la administración temporal de los bienes y rentas de la diócesis” (Soneira 1986: 21).

Este doble poder es ejercido mediante su residencia en la diócesis de la que es titular, visitando y controlando regularmente las parroquias que la integran e informando del estado de sus diócesis en la visita *ad limina* que, cada cinco años, los obispos de un país hacen al Sumo Pontífice.

Sin embargo, es importante destacar que los obispos tienen una autonomía de gobierno importante:

los Obispos tiene el sagrado derecho, y ante Dios el deber, de legislar sobre sus súbditos, de juzgarlos y de regular todo (...) no deben considerarse como vicarios de los Romanos Pontífices, ya que ejercen potestad propia y son, en verdad, jueces⁷ de los pueblos que gobiernan (*Lumen Gentium* 27).

Existen diversos tipos de obispos: los *diocesanos*, que tienen a su cargo el gobierno de una diócesis o arquidiócesis⁸; los obispos *adjuntos* o auxiliares, que secundan al obispo diocesano en sus funciones, ya sea con derecho a sucesión

⁷ “Juez” debe entenderse aquí en el sentido bíblico de “gobernante”; más adelante veremos que esto no necesariamente tiene implicaciones jurídicas.

⁸ También pueden estar a cargo de alguna de las jurisdicciones personales (no territoriales): Obispado castrense (ex -ordinariato castrense), Ordinariato Oriental, Eparquía Ucraniana, Eparquía Armenia, Eparquía Maronita y Prelatura del Opus Dei.

(*coadjutores*) o sin él; los *titulares*, que son nombrados obispos pero que no ejercen el gobierno de ninguna diócesis.

Todos los obispos católicos integran, *de jure*, el Colegio Episcopal, reunido bajo la autoridad (presencial o espiritual) del papa. La acción *estrictamente colegial*, tiene estatuto jurídico y puede reclamar la prerrogativa de la infalibilidad. La constitución *Lumen Gentium* reconoce sólo dos formas de esta acción: ejercida de modo solemne en el Concilio Ecuménico y ejercida por los obispos *dispersos por el orbe*. De la escasa observabilidad de este segundo caso, el teólogo A. Anton dice

La constitución [*Lumen Gentium*] reconoce este *consensus* del papa en una doble hipótesis: cuando la cabeza del colegio invita a los obispos a una acción colegial o cuando acepta libremente la acción unida de los obispos dispersos por el mundo. No es fácil, sin embargo, precisar más en concreto, el paso de la simple posibilidad de un acto estrictamente colegial a su reconocimiento en un determinado caso” (Anton 1989: 30).

El problema consiste en cómo verificar la existencia y la universalidad de esa acción colectiva de todos los obispos, aun en el caso de un Sínodo general, en el que se plantea el problema netamente político de la representatividad de *todos* los obispos por parte de los obispos presentes. Lo mismo sucede respecto del Concilio Ecuménico; en el Vaticano II, los padres conciliares cumplieron con funciones de representación de las Iglesias locales (las respectivas *Conferencias episcopales*) en el aula conciliar, casi como si fueran diputados.

Más allá del problema práctico de la verificación de este consenso universal en la realización de la acción colegial, el problema que se plantea para teólogos y canonistas consiste en las llamadas *realizaciones parciales* de la colegialidad episcopal, acciones y decisiones emprendidas por obispos o grupos de obispos⁹. Estas pueden ser consideradas como acciones colegiales sólo de modo analógico y teológicamente impropio (Ratzinger y Messori 1985) o como acciones que realizan parcial, pero efectiva y *verdaderamente*, la autoridad dada por Cristo a su Iglesia (Feliziani 1974, Antón 1989).

Esta discusión aparentemente bizantina es fundamental para comprender el sustento jurídico de las relaciones de poder que se producen en la Iglesia como institución que supera los límites nacionales (siempre desde el punto de vista del episcopado). El problema político de fondo es, “hacia arriba”, si los obispos, sin la

⁹ Terminológicamente, se habla de “colegialidad efectiva” para referirse a la acción colegial estricta y de “colegialidad afectiva” o “afecto colegial” para las realizaciones parciales (cfr. Anton 1989: 30 y *Lumen Gentium*, III, 23).

conurrencia y el control directo del papa, pueden innovar en materia teológica, jurídica y dogmática¹⁰; “hacia abajo”, si el bloque dominante de obispos de una región puede influir sobre el gobierno de las diócesis de los demás prelados¹¹. El Sínodo extraordinario de obispos de 1969 concedía un amplio margen jurídico a las Conferencias Episcopales a partir de tres principios :

1º. Las conferencias episcopales son expresión de la colegialidad y tienen, por esto, una sólida base teológica; 2º. Ellas están provistas de una potestad magisterial; 3º. El principio de subsidiariedad tiene aplicación en la Iglesia” (Anton 1989: 11).

De esta manera, las conferencias episcopales cumplían el papel de instancias intermedias entre las diócesis de una región y el papa. El Sínodo de 1985, en cambio, como parte de la política centralista de Juan Pablo II,

1ª. Atribuye a éstas una finalidad meramente pastoral y pragmática; 2ª. Se cierra a una concepción dinámica de la colegialidad; 3ª. Niega a la conferencia todo *munus magisterii* (*ídem*: 12).

Tras la crisis del *conciliarismo* y de la Reforma, el papado va centralizando funciones y reforzando su poder frente a las limitaciones que los incipientes Estados nacionales van imponiendo a los fuertes episcopados locales (Anton 1986: 97-126). A este proceso se lo ha denominado “romanización” y consistió en un progresivo desplazamiento del centro de gravedad en la relación *papa-obispos* a favor del primero; esto tuvo consecuencias teóricas y prácticas muy evidentes en el campo del gobierno de la Iglesia (Anton 1986: 97-133 y Anton 1989: 38-39). En primer lugar, se produce una apropiación progresiva por parte del papa y la curia romana de la facultad de formular y difundir el derecho eclesiástico, que culminó en la imposición del *Código de Derecho Canónico* único para toda la Iglesia, ordenado por Pío X y promulgado en 1917; fue parcialmente reformado en 1983. En segundo lugar, la actividad sinodal de los obispos

¹⁰ Un ejemplo de este control papal se puede ver claramente en el discurso inaugural de Juan Pablo II a la IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en la cual dice “Esta III Conferencia (...) deberá, pues, tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición”; en la homilía del 27/1/1979: “[en Medellín] se han hecho interpretaciones, a veces contradictorias, no siempre correctas, no siempre beneficiosas para la Iglesia”. Se trata, claramente, de una impugnación del carácter magisterial (*munus magisterii*) de los documentos producidos por la CELAM; nunca se podría encontrar una afirmación de esta naturaleza respecto de un documento papal o conciliar, donde cada nueva intervención se suma y no anula las precedentes.

¹¹ La resistencia a perder autonomía en el gobierno de las diócesis hizo que no se pudiera generalizar, en el año 1986, el pedido de suspensión de los sacramentos para los diputados que votaron a favor de la llamada “ley de divorcio”, y cada obispo se reservó el derecho de hacerlo.

en las iglesias particulares y las provincias y regiones eclesiásticas es legislada y monitoreada desde Roma; también se produce un mayor control del clero regular, hasta entonces relativamente autónomo.

Por otro lado, el surgimiento de los Estados Nacionales produjo una reconfiguración de la relación Iglesia-Estado en los distintos países, lo cual obligó, por un lado, a considerar obsoletas las instituciones como los Concilios regionales, no sólo por su impracticabilidad sino también por los inconvenientes políticos que esto traía, dado que muchas regiones, e incluso muchas diócesis, se vieron atravesadas por nuevas fronteras internacionales.

La entidad de estos *coetus episcoporum*¹², todavía sin estatuto jurídico, se cimenta fundamentalmente en la realidad histórico-geográfica del territorio en el que se encuentra, incluso reclamando el carácter de Iglesia Nacional. Este proceso tuvo como consecuencia la centralización administrativa de las distintas regiones, de tal manera que se presentara una única instancia de mediación entre estas incipientes Iglesias nacionales y Roma.

Por esto es que, en el origen de casi todas las conferencias episcopales, juega un rol fundamental la necesidad de mejorar las relaciones entre la Iglesia universal (central) y los Estados nacionales. Se trataba de problemas de dimensiones supradiocesanas, de tal manera que, *hacia abajo*, la conferencia aseguraba una acción colectiva que sostuviera el accionar de los obispos individualmente; *hacia arriba*, permitía responder por la totalidad de los obispos de una Nación a las directivas vaticanas.

Este es el lugar que creemos fundamental para comprender el lugar de la CEA: una instancia de mediación que, para muchos obispos argentinos en el período que nos ocupa, consistía en la última trinchera contra el laicismo liberal del Estado y que se encontraba en la posición de negociar con él.

A diferencia de los episcopados europeos, la institución de las conferencias episcopales en Latinoamérica fue impuesta por uno de los decretos del 1º Concilio plenario iberoamericano celebrado en Roma en 1899. Es significativo el hecho, no sólo por la imposición de esta institución en el ámbito de las Iglesias nacionales, sino también porque, en esa misma imposición, se institucionalizaba la unidad territorial de Latinoamérica como una región relativamente homogénea capaz de reunirse en Concilio

¹² Usamos este término genérico puesto que aun no se había establecido el concepto de "Conferencia Episcopal"; se trata de un concepto teológico que alude a la unión espiritual (una suerte de consenso) de los obispos de una región en la que se realiza el *afecto colegial* (cfr. Anton 1989, Feliziani 1974).

a pedido del papa y de legislar sobre su propia organización político-religiosa, antes inexistente (cfr. Feliziani 1974: 36; CELAM 1983: 393-396).

El Concejo del Episcopado Latinoamericano (CELAM) constituye el primer *conventus episcoporum* que incorpora a los episcopados nacionales de todo un continente. Teniendo en cuenta el escaso cumplimiento de las prescripciones romanas acerca de las reuniones de los episcopados nacionales –y como fruto de la mayor centralización del poder político-religioso en la Santa Sede– Pío XII convoca a la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Río de Janeiro, del 25 de julio al 4 de agosto de 1955. De ella sale la petición al papa de crear el Concejo Episcopal Latinoamericano (CELAM¹³) con un presidente y su concejo de presidencia, un secretario y algunos secretariados que se formarían en función de las necesidades diagnosticadas en la reunión de Río de Janeiro. El 2 de noviembre de 1955, la Santa Sede aprobó la institución del CELAM.

El control del papa sobre esta nueva institución es estricto y está enunciado ya en sus estatutos: la agenda de las reuniones deben enviarse con anticipación al papa; el representante pontificio tiene pleno derecho a intervenir en las sesiones; el papa debe dar la aprobación última de las decisiones para ser consideradas definitivas, etc. Más aun, el Secretariado Permanente del CELAM es designado por la Santa Sede, según Anton (1989: 84) para evitar la sensación de “conciliaridad permanente”, esto es, para quitar independencia, valor jurídico y valor magisterial a sus decisiones¹⁴.

Estrictamente, el CELAM no es una conferencia episcopal continental; sus estatutos indican que una de sus funciones consiste en

ocuparse de la preparación de Conferencias del Episcopado Latinoamericano, cuando la Santa Sede decida convocarlas (art. 2 n° 4).

Sin embargo, la novedad de esta institución consiste en que *funciona* como una conferencia episcopal continental, permanente, destinada a ser “el órgano de contacto y de colaboración de las conferencias episcopales” (art. 1). Así como el Concilio plenario de 1899 no había logrado la institución de las conferencias episcopales nacionales, a comienzos de 1959 ya todas las Iglesias nacionales se habían organizado en conferencias episcopales y la gran mayoría tenía sus estatutos aprobados por la Santa Sede. El CELAM no sólo sentó precedentes a nivel internacional, sino que también

¹³ Aunque las siglas son idénticas, *el CELAM* designa al Concejo y *las CELAM* se usará para designar las cuatro Conferencias.

¹⁴ Estas y otras medidas de control se encuentran en Feliziani 1974: 326-330 y 387-388.

cumplió con la función de centralización de la Iglesia latinoamericana, *no en términos de legislación y adopción de políticas conjuntas*, pero sí en términos administrativos e identitarios. Además, impulsó la implementación de las conferencias nacionales allí donde no existían y la consolidación en aquellas que ya habían sido creadas. Por último, las llamadas Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano¹⁵, no poseen las características de consulta permanente y toma de decisiones pastorales y prácticas de una conferencia episcopal que se desarrollara a nivel internacional. Sus reuniones se llevan a cabo por pedido expreso del papa y sus decisiones no tienen valor jurídico ni magisterial. Esto es, la política de romanización que contribuyó al declive de los Concilios regionales (cuyas decisiones sí tenían ese doble valor) y a la centralización del poder y la autoridad magisterial en el papa, cuya infalibilidad se decretó en el Concilio Vaticano I como una forma de controlar las corrientes episcopalistas del siglo XIX, había logrado que las Conferencias Generales tuvieran la escasa periodicidad de un Concilio regional pero sin su poder¹⁶. De esta manera, y si bien la importancia de las Conferencias de Medellín y de Puebla no puede ser soslayada, no colaboraron directamente en la consolidación de las conferencias episcopales, al menos, no en la medida en que sí lo hizo el CELAM¹⁷.

1.2. Fundamentos de la autoridad en el discurso episcopal

Más allá de las citas evangélicas y de los Padres de la Iglesia, las bases de la eclesiología dominante en el campo católico hacia la década de 1980 se encontraban (y aun hoy se encuentran) ligadas a la autoridad de la jerarquía eclesiástica, *cuya materialidad está dada por el magisterio*.

¹⁵ Río de Janeiro, 1955; Medellín, 1968; Puebla, 1979; Santo Domingo, 1992.

¹⁶ En los términos bien intencionados pero realistas de A. Anton: "Las conferencias episcopales no nacieron, ni se desarrollaron, en la intención de los episcopados nacionales y de los papas, *con una finalidad supletoria de los concilios particulares*. [Sin embargo] Sus orígenes coincidieron ciertamente con el momento histórico de una tal decadencia de los concilios que hasta en los dos únicos países – Alemania y Francia– en que había deseos de que se celebrasen, fracasa el plan *–paradójicamente– por la oposición de la Santa Sede*. Aun después de promulgado el CIC [Código de Derecho Canónico] de 1917/1918, los concilios plenarios –sin fijación de intervalos para su celebración– y los provinciales –al menos cada veinte años– nacieron muertos y no han tenido un influjo decisivo en la vida de la Iglesia" (Anton 1989: 85; las cursivas me pertenecen). Notemos la ironía del "paradójicamente", aplicado a dos Iglesias episcopalistas con fuerte identidad nacional y deseos de independencia de Roma, y la subordinación de la "coincidencia" histórica a la suposición de una intención no supletoria de los episcopados; ambas concesiones forman parte del oficio del teólogo.

¹⁷ Esto no implica que no hubiera relación entre las Conferencias Generales y la CEA. Los documentos de Medellín y Puebla tuvieron sus contrapartidas nacionales en dos textos muy importantes: el *Documento de San Miguel* (1969) e *Iglesia y comunidad nacional* (1981). Esta relación será trabajada en el capítulo 5.

Esta autoridad *sostenida* discursivamente determina el valor normativo del magisterio de la Iglesia.

“La naturaleza del magisterio de la Iglesia suele expresarse con las palabras ‘auténtico’ o ‘autoritativo’, que significa que el magisterio se ejerce por mandato de Cristo, actuando con su autoridad y en su persona (Laje 1989: 18).

De aquí se desprenden las características de la autoridad papal (el papa es el “sucesor de Pedro”) y de los obispos, que son la institucionalización del Colegio apostólico¹⁸.

De este modo, la jerarquía —entendida como parte de la misión divina encargada a los hombres y como componente central del derecho natural— determina quiénes tienen el poder de actuar *in persona Christi*, esto es, según el carácter autoritativo del magisterio. Por esto es que se diferencia entre el “sacerdocio universal de los fieles” (al que se accede por el bautismo y del que participan todos los católicos) y el “sacerdocio ministerial”, el cual

forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo (*Lumen gentium* 10).

Esta proposición del Concilio Vaticano II se articula con aquella del Vaticano I, según la cual se justifica la jurisdicción universal del papa, no solo como “maestro en la fe”, sino también como gobernante:

La Iglesia Romana, por disposición del Señor, posee el principado de potestad ordinaria sobre las otras (...) esta potestad de jurisdicción del Romano Pontífice, que es verdaderamente episcopal, es inmediata. A esta potestad están obligados por el deber de subordinación jerárquica y de verdadera obediencia los pastores y fieles de cualquier rito y dignidad (*Pastor aeternus*, cap. 3, Denz 1827).

En segundo lugar, los Obispos son gobernantes de jurisdicciones locales, desde una provincia eclesiástica hasta una diócesis; a ellos también

pertenece por institución divina enseñar a los fieles auténticamente, es decir, con la autoridad de Cristo (...) al interpretar y explicar la Palabra de Dios escrita o transmitida, puede prevenir tal consentimiento y hasta exigirlo (Ibid., Denz 1828).

En este sentido, aquellos católicos que no pertenecen al sacerdocio ministerial, los llamados *laicos*, *fieles* o, en su conjunto, *pueblo de Dios*, tienen una función secundaria, de obediencia y puesta en obra del magisterio.¹⁹

¹⁸ “Los obispos son los sucesores de los apóstoles y, por institución divina, son los comisionados en Iglesias particulares que dirigen con un poder ordinario bajo la autoridad del Pontífice Romano” (*Código de derecho canónico*, canon 329)

A partir de la importancia que tiene la jerarquía y los distintos niveles de autoridad que de ella se desprenden, se atribuyen distintas modalidades a los textos producidos y distintos tipos de obediencia de los fieles, correlacionados con las modalidades.

El papa puede ejercer su magisterio según dos modalidades distintas. Una se llama *ex cathedra*, o magisterio solemne o extraordinario; la otra se llama magisterio ordinario.

La primera de ellas es definida por primera vez en el Concilio Vaticano I:

el Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra* esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica una doctrina sobre la fe y las costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal (...) goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia (...) por lo tanto, las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia (*Pastor aeternus*, cap. IV, Denz 1839-1840).

Este tipo de autoridad discursiva se basa exclusivamente en el carácter de maestro supremo de la Iglesia del papa, y no en sus características como individuo; por esto es que es infalible, y no está atado a condicionamientos históricos o situaciones individuales²⁰.

El ejercicio del magisterio solemne exige del creyente el *assensus fidei*, una aceptación de fe “que obliga de manera indiscutible a la conciencia de los miembros de la Iglesia” (CIOS 1982: 227).

En una institución en extremo burocratizada y apuntalada por límites jurídicos, las definiciones dogmáticas son sumamente escasas: el último pronunciamiento *ex cathedra* del Pontífice fue la declaración del dogma de la Asunción de la Virgen María en cuerpo y alma a los cielos, hecha en 1950 por Pío XII (Farrell 1984: 35).

Además del *magisterio solemne*, el papa ejerce el *magisterio ordinario* en su calidad de “maestro de la fe” sin la intención de definir. Los fieles no deben *assensus fidei* a estos pronunciamientos, sino que

¹⁹ La teología del Concilio Vaticano II no modificó esta relación de los laicos con la autoridad eclesiástica, aunque ha permitido (y, en buena medida, exigido) un mayor protagonismo de los primeros (cfr. Soneira 1986 b).

²⁰ No debemos, sin embargo, pensar que esta infalibilidad puede ser usada discrecionalmente. J. Collantes (1984: 481, nota 156; cfr. Laje 1989: 23) afirma que: “la definición de la infalibilidad pontificia encierra toda una serie de limitaciones: en primer lugar, no es impecabilidad; en segundo lugar, no se trata de una cuestión inherente al Romano Pontífice, sino de una *asistencia* en muy determinados actos. Pero la asistencia no es inspiración ni revelación” (destacado en el original).

exigen nuestra aceptación religiosa e interna, pero en un asentimiento que podemos llamar prudencial ('assensus prudentialis'). Se trata de un asentimiento personal diferente del "aceptamiento de fe" (*ibid.*).

Frente a este tipo de pronunciamientos cabe la posibilidad de la no aceptación o incluso de la discusión de las proposiciones magisteriales; como decíamos antes, la importancia del estatuto que el magisterio ordinario tiene en la Iglesia católica reside en su sometimiento a normas jurídicas, en la limitación legal de la autoridad del Supremo Pontífice.

El magisterio ejercido por los obispos también puede clasificarse en ordinario y extraordinario pero, a diferencia de lo que ocurre con el magisterio del papa, la distinción no implica la infalibilidad, sino el carácter universal de la afirmación según se trate de la reunión del Colegio episcopal en un Concilio ecuménico, o de las afirmaciones de los obispos "dispersos por el mundo". Tanto el magisterio ordinario como el extraordinario de los obispos puede ser infalible, aunque de hecho sólo en contadas ocasiones y en Concilio ecuménico se ha ejercido de esa manera.

Tampoco la reunión en Concilio es necesariamente infalible,

puede ser meramente auténtico como el magisterio Ordinario del papa. Esto sucede, como en el caso del Concilio Vaticano II, cuando los Obispos proponen a la Iglesia una doctrina como maestros y jueces de la fe y de las costumbres, pero sin manifestar la intención de definirla (Laje 1989: 28).

La infalibilidad exige, según *Lumen gentium* 25, 2, que se mantenga el vínculo de comunión entre los obispos y con el papa ("comunión" significa "consenso", aunque en la práctica pueda funcionar como mayoría²¹), en torno al ejercicio de una definición doctrinal sobre fe y costumbres dirigida a la Iglesia Universal. Sin embargo, está llena de limitaciones prácticas de la posibilidad (y, en realidad, la mera *necesidad* teórica) de un magisterio ordinario infalible ejercido por el Colegio episcopal²². Respecto del magisterio episcopal infalible, caben las mismas observaciones que hemos hecho sobre el papal.

²¹ E. Laje expone esta curiosa concepción del consenso: "La unanimidad del consenso no debe entenderse en un sentido numérico, sino moral. Para esto es suficiente que el papa y la mayor parte de los miembros del Colegio Episcopal estén de acuerdo en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva. Pero, una vez conocido este acuerdo, el consenso será también numéricamente unánime, porque no se trata de una mayoría parlamentaria, sino de la comunión en la misma fe, cuya expresión infalible es el consenso colegial" (Laje 1989. 28)

²² Es importante notar la disimetría que se da entre el magisterio infalible del papa y el del colegio episcopal, mucho más difícil de conseguir –por razones organizativas– y que, en definitiva, sigue sometido a la aprobación final de "la cabeza" del colegio, es decir, el propio Sumo Pontífice. Todo este proceso es fruto de la romanización y la derrota político-religiosa de las corrientes episcopalistas, conciliaristas y nacionalistas (como el galicanismo francés).

Ahora podemos pasar a considerar el magisterio ordinario, ejercido por los obispos “dispersos por el mundo”.

Hemos explicado más arriba la función territorial de los obispos, cuya dirección de las diócesis permite la integración administrativa y doctrinal de la Iglesia universal. Esta integración, a su vez, permite la segmentación de unidades intermedias entre la diócesis y el Colegio episcopal en pleno, como son los consejos regionales y las conferencias nacionales. Similar al ejercido ordinariamente por el papa, se trata de un magisterio fundamentalmente pastoral, que no define infaliblemente sino que admite la posibilidad del error, exigiendo de los fieles el *assensus prudentialis* al que nos referíamos más arriba.

En razón del mismo [el magisterio pastoral], quien o quienes lo encarnan pueden dar orientaciones a los cristianos para ayudarlos a diagnosticar, ante las nuevas circunstancias históricas, el camino seguro para alcanzar a Dios (CIOS 1982: 227).

Notemos dos elementos centrales en esta cita: por un lado, la concepción de una “encarnación” del magisterio por parte de los obispos; esto nos permite ir delimitando algunas características, en este caso, la trascendencia supraindividual, de la concepción católica del discurso; por otro lado, la referencia a las “nuevas circunstancias históricas” es solidaria con la función territorial de los obispos en sus diócesis, los Consejos regionales (como el CELAM) y las Conferencias nacionales. Esto es fundamental para la autoconciencia que los actores eclesiales tienen de su propio ejercicio de la autoridad –inseparable del ejercicio magisterial de la palabra–.

Por último, el Obispo –como “vicario de Cristo en su diócesis”– ejerce su magisterio auténtico o autoritativo, aunque no tiene la prerrogativa de la infalibilidad²³.

El problema del estatuto magisterial del discurso de las conferencias episcopales, como realizaciones parciales de la colegialidad, ha sido tema de fuertes controversias y, justamente en la década que analizamos, fue revisado y ampliamente debatido en el Sínodo extraordinario de 1985. No podemos presentar aquí todo el desarrollo de esta polémica, pero sí los puntos sobresalientes de las posiciones enfrentadas para

²³ Dice *Lumen gentium* (25, 1): los Obispos, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, deben ser respetados por todos como testigos de la verdad divina y católica; los fieles, por su parte, en materia de fe y costumbres, deben aceptar el juicio de su Obispo, dado en nombre de Cristo, y deben adherirse a él con religioso respeto.

comprender qué lugar inestable ocupan los documentos de la Conferencia Episcopal Argentina, tanto hacia fuera como hacia dentro mismo de la institución.

A. Anton hace notar que

mientras en los primeros tres lustros del Vaticano II apenas si se registran posiciones contrarias a la autoridad doctrinal de las conferencias episcopales y éstas ejercieron frecuentemente su función docente, en el despuntar de los años ochenta en el contexto de los trabajos de revisión del CIC [*Código de derecho canónico*] muchos pastores y canonistas se han hecho portavoces de ciertos recelos y desconfianzas que se han difundido ampliamente en los ambientes del gobierno central y periférico de la Iglesia (Anton 1989: 308).

La limitación del *poder* efectivo de las conferencias episcopales para *producir* discursos que se ubiquen en el *magisterio auténtico* surge con Juan Pablo II, cuya intervención en la Conferencia de Puebla (deslegitimando la de Medellín) hemos reseñado en una nota más arriba.

El documento de trabajo enviado por la Congregación de los obispos y la Congregación para la doctrina de la fe en 1988 formula categóricamente que hablando con propiedad, las conferencias episcopales, en cuanto tales, no gozan de un *munus magisterii*. Estas, por su misma naturaleza, se fijan metas operativas, pastorales y sociales y no directamente doctrinales” (*Draft Statement on Episcopal Conferences*, 1988, citado y traducido en Anton 1989: 308).

Anton, que defiende extensamente la tesis contraria, se ve obligado a largos rodeos argumentativos para no contradecir a los canonistas que integran la propia curia romana. La impugnación al *munus magisterii* (capacidad de producir un *magisterio auténtico*) de la conferencia episcopal se debe a que es una institución sin fines doctrinales, sin función docente y sin poder coercitivo sobre sus integrantes.

Del lado de quienes sostienen que las conferencias episcopales ejercen el magisterio auténtico, los argumentos son diametralmente opuestos. Al parecer, tal sería la posición de la mayoría de los teólogos y canonistas que estuvieron presentes en el coloquio internacional sobre la naturaleza y el futuro de las conferencias episcopales, celebrado en Salamanca en enero de 1988:

La conferencia episcopal legítimamente constituida en cuanto unidad y actuando a tenor de sus estatutos, tiene capacidad para ejercer el llamado magisterio auténtico y dispone de la necesaria determinación jurídica para ejercerlo de hecho (...) el valor doctrinal que pueda corresponder a un documento determinado de la conferencia no depende sólo del sujeto que lo publica (Manzanares 1988: 321).

El problema respecto del cual no se logra el consenso –y que tiene consecuencias discursivas inmediatas, como veremos a lo largo de esta tesis– es el del *sujeto* del magisterio colectivo de los obispos en una región. Algunas posiciones no pueden aceptar que sea la suma de magisterios individuales, porque entonces tendría un valor vinculante, una autoridad doctrinal y un poder jurídico análogos al de cada obispo en su diócesis, y la conferencia se convertiría en instancias verdaderamente intermedias, como los modernos parlamentos. Otras tampoco pueden aceptar que el sujeto del magisterio de la conferencia episcopal sea el Colegio episcopal, puesto que esto le daría un rol, ya no de institución intermedia, sino de competencia directa con el papa, puesto que su palabra tendría la misma autoridad y el mismo valor jurídico y doctrinal. Por el otro lado, las corrientes reformadoras, fuertemente influidas por la teología episcopal del Concilio Vaticano II, sostienen los argumentos contrarios por estas dos mismas razones. En ambos grupos se juega el problema del episcopado como cuerpo que no puede ser una suma de individualidades (precaución teológica) pero tampoco un sujeto homogéneo (precaución política).

El lugar que ocupa el sujeto del magisterio de las conferencias episcopales (y, en particular, de la CEA) es un lugar inestable de lucha política interna que no sólo se produce entre teólogos y canonistas, sino que atraviesa la misma conferencia y su modo de relacionarse con la Iglesia local, por un lado, y la Iglesia universal, por el otro. Las posturas a favor de la tesis que le atribuye *munus magisterii* (facultad de producir magisterio auténtico), *munus docet* (capacidad de ejercer una función docente) y carácter vinculante al *munus pastoralis* (derecho a planificar pastoralmente) de la conferencia episcopal son las que permiten que algunos obispos exijan la excomunión automática de todos los diputados que votaron a favor de la “ley de divorcio” (1987). Y la postura adversa es la que permitió que la decisión de excomulgar o la asistencia a las marchas de repudio a la ley tuviera, en palabras de Ratzinger, “el valor del consenso que le es atribuido por cada obispo” (Ratzinger-Messori 1985: 68). Esto muestra la complejidad de articular las relaciones entre política civil y política religiosa, al menos, desde el punto de vista de los obispos. Aquellos que, en términos civiles, tendían a una valoración positiva del proceso de modernización social que parecía encarnar el presidente Alfonsín y las reformas democráticas, tuvieron que apelar a los fundamentos anti-modernos de la “monarquía del obispo en su diócesis” para no verse obligados a movilizar su influencia político-religiosa en contra de la legislación modernizadora. A la inversa, cuando no se logró un pronunciamiento de la CEA sobre el documento final de

la Junta militar ni sobre los juicios a las juntas de 1985, fueron los “modernos” quienes fracasaron en el intento de hacer de la CEA un organismo democrático cuyas decisiones fueran vinculantes²⁴.

2. La dimensión social

La CEA reúne a la máxima jerarquía eclesiástica de la Argentina. Esto da lugar a conflictos y negociaciones entre los obispos que, sin ser un grupo homogéneo, tampoco son un conjunto de individuos aislados. De este modo, los documentos muestran un consenso máximo entre relaciones de fuerza que pueden representarse a partir de cuatro dinámicas o tendencias.

En base a las investigaciones sociológicas e históricas disponibles (fundamentalmente: Ezcurra 1988, Fernández 1990, Dri 1997, González 1999 y Esquivel 2001 y 2005), hemos elaborado una tipificación de estas tendencias poniendo el énfasis en la actuación y la participación de los grupos de obispos en organizaciones, acciones e instituciones relativamente diferenciadas.

Esta suerte de “tipología” no constituye una clasificación de obispos, sino que permite esquematizar los límites de la fragmentación interna del episcopado durante la década que nos ocupa. La exposición que sigue es una representación escalar, gradual, de dicha fragmentación. Los polos “militarista” y “reformista”, minoritarios y claramente militantes por una u otra corriente social que atravesaba el episcopado, señalan dos extremos entre los cuales se encuentran los dos grupos intermedios, “institucionalistas” y “democráticos”, con fronteras permeables, especialmente los sectores reunidos alrededor del cardenal Primatesta, que representaba a los institucionalistas moderados y que se consolidó a partir de la visita de Juan Pablo II en 1987 en su relación con los democráticos. Al describir las distintas tendencias incluiremos algunos nombres que servirán como ilustración. Sin embargo, debemos tener en cuenta que el objetivo de este apartado no es caracterizar a tal o cual obispo sino señalar dinámicas dentro del episcopado cuyas relaciones de fuerza se cristalizan en el discurso colectivo.

Esto parte del presupuesto de que hay una identidad común a todos los obispos, que los cohesiona como cuerpo episcopal. Más allá de las diferencias, es necesario tener

²⁴ Este mismo problema es enfocado en un editorial de la Revista del CIAS, en la que se discute justamente la capacidad del órgano colegiado para tomar una decisión vinculante respecto de sus integrantes; más allá de considerar “excesiva” la medida de la excomunión, el problema de fondo es el de si puede obligarse a tomar esta medida desde la CEA hacia “abajo” (cfr. CIAS 1986: 449-462).

en cuenta el carácter que las diversas dinámicas del discurso episcopal y las fuerzas encontradas entre los obispos, se articulan tácticamente en función de una misma estrategia de relación con la sociedad civil²⁵ y el Estado. En definitiva, el proceso de despolitización del discurso de los obispos que se produce en el último tercio de la década desplaza el campo de intervención discursiva de los obispos del Estado y la influencia directa sobre la acción política a la sociedad y la cultura. Lo cual no es otra cosa que la adaptación táctica al sistema democrático de la misma estrategia *integral* de la que hemos hablado en el capítulo anterior.

Una última aclaración: entre las variables que influyen en la caracterización que estamos presentando, las actitudes frente a las violaciones de derechos humanos, al gobierno *de facto* y a la transición democrática son fundamentales, dado que gran parte del episcopado que comienza el gobierno de Alfonsín había tenido participación en la historia inmediata anterior. Recién a mediados y fines de la década comienza a haber un recambio de obispos, no sólo por nuevas consagraciones, sino también porque, a partir de 1987, los cargos de poder político-religioso comienzan a ser ocupados por representantes de sectores renovados. Por esta razón, consideraremos el año 1975 como el límite inferior.

2.1. Corriente militarista

Estos obispos, formados en el ideal de la nación católica pre-peronista, fueron ordenados sacerdotes durante los años '30: Octavio Nicolás Derisi (1930), Adolfo Servando Tortolo (1934), Antonio José Plaza (1934), Victorio Manuel Bonamín (1935), José Miguel Medina (1939) son una muestra cabal de este grupo.

No se trata de un grupo muy numeroso (alrededor de 10 sobre un total de 70) y, debido a su avanzada edad, fueron falleciendo o retirándose hacia mediados de la década de 1980, de tal manera que, para los comienzos de la siguiente, ya no quedaban, prácticamente, exponentes de este grupo. Sin embargo, ocuparon lugares claves de la articulación interna de la Iglesia católica: Derisi, arzobispo, fue, durante muchos años, el mentor de cientos de universitarios formados en el tomismo a través de su figura intelectual como rector de la Universidad Católica Argentina y como Consultor de la Sagrada Congregación para la Educación Católica en la Santa Sede. Tortolo, también arzobispo, fue Presidente de la CEA hasta 1976. E. Mignone, en su pionero *Iglesia y*

²⁵ Esto no significa que la Iglesia no forme parte de la sociedad, sino que se representa a sí misma como ajena a ella.

dictadura (Mignone 1986), le dedica un capítulo aparte en el que se pueden examinar sus íntimas relaciones con el gobierno militar. Bonamín fue obispo del vicariato castrense durante la dictadura y obispo auxiliar durante la democracia. Su prontuario también se encuentra en el libro de Mignone ya citado. Por último, monseñor Medina fue el obispo ordinario del vicariato castrense durante la década de 1980, y es conocido el incidente con el presidente Alfonsín en una misa de FAMUS²⁶ en la que, tras oír las repetidas denuncias de “corrupción”, “patotería”, “injusticia” del gobierno, el presidente pidió la palabra y solicitó a los presentes que le formularan estas denuncias concretamente²⁷.

La visión antiliberal / anticomunista característica del integralismo católico condujo a una concepción de la democracia como vía al comunismo; en palabras del entonces arzobispo de La Plata, monseñor Plaza,

el juicio que se sigue a los comandantes es una revancha de la subversión (...) [donde] los criminales están juzgando a los que vencieron al terrorismo (citado en Giussani 1986: 121).

La importancia de este grupo radica en su gravitación pre-democrática y en el hecho de haber sido figuras públicas de gran importancia, de tal manera que fácilmente se podían arrogar el derecho a hablar en nombre de “la Iglesia”. Sin embargo, el surgimiento de nuevos sectores en el episcopado provocó la polémica con este grupo, polémica que, incluso, adquirió notoriedad pública, y que recién se serenaría después de la visita de Juan Pablo II en 1987²⁸.

Para una síntesis, un poco apresurada, de esta postura podemos citar a Fernández (1990: 38):

Este conjunto de obispos ultramontanos apoyó la ‘auto-amnistía’ militar y, luego del triunfo de R. R. Alfonsín, se dedicó a hostigar a la democracia. Su discurso actual [1987] coincide sospechosamente con el de la ultraderecha, expresada por grupos cívico-militares como FAMUS.

2.2. Corriente institucionalista

En términos generales, así como el grupo anterior se centraba en la relación entre Iglesia y Ejército, este grupo está absolutamente centrado en la Iglesia como

²⁶ Familiares de Muertos por la Subversión; fundada como una alternativa militar a la CONADEP, este grupo del nacionalismo católico de ultraderecha se disolvió después de los indultos de Carlos Menem en 1990.

²⁷ AICA, 7 de mayo de 1987. La misa se llevó a cabo el 2 de abril de ese año, con motivo del aniversario del desembarco argentino en Malvinas.

²⁸ No es un detalle macabro, pero Tortolo y Plaza fallecieron en 1986 y 1987, respectivamente. Bonamín se retiró en 1982.

institución. Por esto es que no hay una orientación política única y no puede generalizarse una postura democrática o autoritaria. Dado que la Iglesia como institución corporativa independiente es su prioridad, se caracteriza por cierto pragmatismo político.

Parte de los obispos [de este grupo] tenían (*sic*) vagas ideas políticas y sólo les preocupaba contar con el respaldo del Estado para salvaguardar y ampliar el poder de la Iglesia. Otros prelados de este grupo simpatizaban con las formas autoritarias de un Estado que se declarase católico o que estuviese dirigido por católicos que permitiesen a la Jerarquía compartir o conducir ciertas regiones del poder estatal (Fernández 1990: 39).

Como se ve, este fue el bloque mayoritario (alrededor de 40 sobre un total de 70 obispos) de la CEA y el que logró encauzar las estrategias de presión corporativa que atacaron directamente al gobierno de Alfonsín. Ahora bien, los ataques ya no se concebían como parte de una lucha entre católicos y comunistas –típico del grupo anterior- sino como una persecución del *laicismo* y el *secularismo* a la Iglesia y la moral cristianas.

Un importante paso en la consolidación de este grupo lo constituyó la elección de monseñor Primatesta para reemplazar a Tortolo en la Presidencia de la CEA en 1976, moderando notablemente las posiciones explícitamente pro-militares. En este sector se encontraban figuras con mucho poder dentro de la Iglesia local: Pío Laghi (nuncio papal), Juan Carlos Aramburu (arzobispo de Buenos Aires), Jorge López (obispo de Corrientes); además de otros que en el futuro conseguirían posiciones de poder, como Antonio Quarracino o Ítalo Di Stéfano (cfr. Fernández 1990: 39).

El pragmatismo político del que hablábamos más arriba fue la marca distintiva de su actividad durante la dictadura:

A veces hacían críticas públicas a la acción estatal, que no tenían poder de convocatoria y no entorpecían políticamente al gobierno dictatorial. Al mismo tiempo, negociaban con las autoridades militares la libertad de algunos presos y desaparecidos vinculados a la institución eclesial (Fernández 1990: 40).²⁹

²⁹ En Bonnin (2004a) hicimos una observación similar a partir de una referencia en el boletín de la Agencia Informativa Católica (AICA) correspondiente al 10/5/79: “El viernes 4, el presidente de la CEA, cardenal Raúl F. Primatesta, realizó una visita al presidente de la Nación, teniente general (RE) Jorge Rafael Videla, y en nombre de la Asamblea Plenaria del Episcopado le entregó una carta en la que los obispos expresan su preocupación por los gremialistas recientemente detenidos; por los desaparecidos; por la situación económica de los más necesitados y por los colegios católicos, cuya situación consideró en otro documento” Es fácil adivinar el porqué de una enumeración tan heterogénea: sirve para presionar con la denuncia para lograr la concesión de los pedidos.

El año 1982 los halló formando bloque alrededor de *Iglesia y comunidad nacional*, documento típicamente de transición (cfr. Bonnin 2005) y en el cual los obispos realizaban una defensa de la democracia como sistema de gobierno, del cual no participó más que marginalmente el pequeño grupo, ahora en retroceso, de los militaristas. El grupo institucionalista se consolidó alrededor de las directivas neoconservadoras de la Iglesia universal (cfr. Ezcurra 1988: 186 y ss.) y fue la “cara visible” del episcopado durante los conflictos más sobresalientes del período: Collino, Ogñenovich y su grupo “Familia argentina”, Quarracino, lideraron las manifestaciones antidivorcistas y convocaron a una cruzada “antipornográfica” (Fernández 1990: 40; Ezcurra 1988: 111-125; Dri 1997: 51-72); Primatesta y la fundación “*Laborem Exercens*” conformaron un frente de oposición al gobierno a partir de contactos con el sindicalismo que incluyeron desde la CGT y las “62 organizaciones” hasta el “grupo de los 15” (cfr. Fernández 1990, Ezcurra 1988: 129-143); Di Stéfano, Quarracino, Bianchi di Cárcano, movilizaron sus bases para “copar” el Congreso Pedagógico (Krotsch 1988; Dri 1997: 85-99).

Sin embargo, el hecho de ser el grupo hegemónico no implicó homogeneidad ni unanimidad en su interior y respecto del resto del episcopado. Hacia 1986

el neoconservadurismo³⁰ comenzó a dividirse respecto del uso de presiones corporativas y, en general, acerca de la persistencia de los embates antigubernamentales (...) El antilaicismo perduraba pero, en algunos casos, retiraba su blanco de la administración pública (Ezcurra 1988: 104).

De esta manera, y ya preparando el ambiente institucional para recibir al papa en 1987, la 53ª asamblea plenaria se disculpó ante los cristianos por no “saber dar la imagen de una unidad que ciertamente existe en nuestro corazón de pastores” (CEA [1986] 1989: 104)³¹.

Juan Pablo II se ocupó de reforzar este proceso, consolidando a los institucionalistas moderados (reunidos alrededor de Primatesta) y dejando en el vacío a los más beligerantes (Ogñenovich, Collino, Quarracino). En efecto, el discurso del papa

³⁰ Es la categoría que usa Ezcurra para referirse a lo que nosotros llamamos “institucionalistas”.

³¹ En efecto, las manifestaciones antidivorcistas organizadas en 1986 por Ogñenovich y Collino incluyeron la imagen de la Virgen de Luján que por segunda vez en la historia salía de su santuario –la primera había sido en el Congreso Eucarístico de 1934– a pesar de lo cual no lograron la cantidad de manifestantes que esperaban (las cifras hablan, no obstante, de 30.000 personas, por ejemplo Ezcurra 1988). Esta actividad fue desaprobada por Primatesta –el cual, sin embargo, no impidió el acto por el problema jurídico-institucional de las conferencias episcopales– y no tuvo mucha adhesión en otras diócesis (cfr. Ezcurra 1988: 111-124; Dri 1997: 51-70). El presidente de la CEA se mantuvo asimismo a distancia tanto de las reacciones de los obispos frente a la “ley de divorcio” (finalmente sancionada en 1987) como frente a las leyes “de punto final” (1986) “de obediencia debida” (1987).

morigeró el sentimiento de *legítima defensa* de los ataques episcopales y excluyó el patrón de cruzada antiliberal y antilaicista del sector militante de los institucionalistas. Ejemplo de este cambio en las relaciones de fuerza se ve en las acciones corporativas llevadas a cabo en 1986 para detener la media sanción de la ley de divorcio en la cámara de diputados y la casi absoluta falta de trascendencia que se le dio a su sanción efectiva, en 1987.

Como saldo de esta segunda mitad de la década,

se acercó el discurso episcopal a los sectores más moderados del episcopado. Por ende, era esperable que dichas fracciones se hubieran fortalecido, en virtud de esa aproximación ideológica y, además, debido al claro éxito de las concentraciones centrales ligadas a la Jornada Internacional de la Juventud (Ezcurra 1988: 154).

Estas Jornadas fueron organizadas por la Comisión Prioridad Juventud, cuyo presidente era monseñor Alcides Jorge Casaretto, exponente de la tercera corriente del episcopado.

2.3. Corriente democrática

Esta corriente fue una auténtica emergente democrática dentro del episcopado, en el sentido de haberse consolidado como grupo durante esta década de transición democrática y de haberse convertido en grupo hegemónico recién hacia 1995, con la elección de Estanislao Karlic al frente de la CEA; quizás pueda establecerse una línea de continuidad con la gestión de Mirás en cuanto a una construcción de la democracia como único sistema de gobierno legítimo para la Argentina³².

Durante el período que nos ocupa, esta corriente estuvo integrada por pocos obispos (unos 15 sobre el total de 70) pero jóvenes y relativamente ajenos a la tradición integrista nacional. Se destaca de este grupo el hecho de haber sido “hijos” del Concilio Vaticano II, con una adhesión explícita a la democracia como sistema político, un reconocimiento de la necesidad de pluralismo socio-cultural e ideológico y una mayor aceptación (y, en realidad, una valoración positiva) de la autonomía de las realidades temporales, especialmente la política³³.

Son obispos de unos cincuenta años de edad, consagrados después del “Documento de San Miguel” y la experiencia de los Sacerdotes para el Tercer Mundo,

³² El conflicto se produce aquí entre distintos conceptos de democracia, que pueden llegar a oponerse, pero se la reconoce (dentro de su definición) como sistema de gobierno legítimo y necesario para el país.

³³ Poco antes de las elecciones de 1983, monseñor Laguna había declarado: “tienen que acabarse los obispos que digan por quién hay que votar”, aludiendo al apoyo del militarista monseñor Plaza a Herminio Iglesias (cfr. Fernández 1990: 48).

hacia el final de la etapa de los gobiernos *de facto* o en los comienzos del gobierno democrático de Alfonsín. Algunos de los representantes de este grupo son Justo Oscar Laguna (1975), Alcides Jorge Casaretto (1977), Estanislao Esteban Karlic (1977), Rodolfo Bufano (1978), Domingo Salvador Castagna (1978), Gerardo Eusebio Sueldo (1982) y Fabriciano Sigampa (1985).

Los bastiones del sector democrático fueron la Comisión Nacional Prioridad Juventud (presidida por Casaretto), la Comisión para el apostolado de los laicos (que era presidida por Casaretto, pero luego fue desplazado por monseñor López) y el Equipo de Pastoral Social (en el que monseñor Laguna desplazó a Ítalo Di Stéfano).

La pastoral juvenil, por dar sólo un ejemplo, dio muestras de una fuerza que no era imaginable en otros sectores del episcopado. En 1984, con ocasión del cincuentenario del Congreso Eucarístico Internacional³⁴, la revista *Criterio* publicaba un editorial en el que comparaba la celebración oficial ("un revival que no tuvo éxito. A la creatividad se prefirió la repetición, a lo nuevo, lo antiguo" *Criterio* 1984: 580 col. 2) con las actividades de la pastoral juvenil en la peregrinación a Luján y en el mismo Congreso:

El medio siglo que hemos cerrado marca el apogeo de la Iglesia establecida, estrechamente ligada al Estado. Un Estado autoritario, carente de legitimidad y consenso. Ahora debe comenzar para ella un nuevo período. Debe liberarse de las tutelas y favores oficiales e insertarse, consciente de su propia identidad y misión, en una sociedad pluralista que busca nuevas formas de convivencia (...) Hay una nueva juventud en la Iglesia con ganas de crear, imaginar y construir; que vive sin complejos un cristianismo posconciliar y que en poco tiempo más (...) será factor determinante en la elaboración de un nuevo modelo pastoral (*Criterio* 1984: 581, col. 2).

Esta "época de oro" de la pastoral juvenil tuvo uno de sus hitos más importantes en 1985. La ONU lo había declarado "Año internacional de la juventud". En Argentina, la comisión de Casaretto organizó el "Encuentro Nacional de la Juventud", celebrado en Córdoba entre el 12 y el 15 de septiembre. Hubo eventos masivos, que contaron con una importante asistencia³⁵ y que superó los 70.000 inscriptos³⁶; además, se contó con mensajes y adhesiones de Juan Pablo II, el presidente Alfonsín y la Confederación General del Trabajo. El encuentro había sido precedido por la carta pastoral *Los jóvenes y la civilización del amor en la Argentina* (CEA 1985) y su importancia fue confirmada

³⁴ Para una referencia acerca de la importancia del Congreso Eucarístico Internacional de 1934, cfr. Mallimaci 1992; Zanatta 1996; Zanatta y Di Stéfano 2001.

³⁵ *Clarín* habló de 100.000 asistentes (*Clarín*, 13/9/1985).

³⁶ Según *Clarín*, 14/9/1985.

por el hecho de que la Santa Sede eligiera a la Argentina para celebrar la Jornada Mundial de la Juventud durante la visita de Juan Pablo II en 1987³⁷.

En definitiva, entre las concesiones de Alfonsín (Leyes “de punto final” y “de obediencia debida”), el pragmatismo político de la línea Primatesta y el *aggiornamento* latinoamericano post-Puebla, el sector democrático consolidó su posición dentro del episcopado.

Fernández concluye que

la mayoría conservadora [vgr. Institucionalista] de la Jerarquía ha cesado de hostigar abiertamente al gobierno electo por el pueblo durante 1987. Ello ha sido en parte un logro del sector modernista [vgr. Democrático] (Fernández 1990: 51; una interpretación similar sostiene Ezcurra, aunque con mayor pesimismo).

2.4. Corriente reformista

Un grupo siempre minoritario de obispos (alrededor de 5 sobre 70) cuya actividad representaba a las tendencias de cambio social que bullían a fines de la década de 1960 y que se materializó claramente en el Movimientos de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Este grupo combativo sufrió la represión en carne propia, con el asesinato por parte del gobierno militar de los obispos Enrique Angelelli (1976) y Carlos Ponce de León (1977). De esta manera, a la crítica social y las actividades políticas –creación de cooperativas, organización de trabajadores, etc.- sumaron el problema de los derechos humanos, que definió la posición de este grupo durante la dictadura y la primera mitad del gobierno democrático de Alfonsín.

Otra característica del grupo de los obispo reformistas es que han buscado, en sus diócesis, la articulación con organizaciones sociales no confesionales o no católicas: Jorge Novak con las organizaciones de derechos humanos y el MEDH (Movimiento Ecuuménico de Derechos Humanos), Miguel Esteban Hesayne (Asamblea Permanente por los Derechos Humanos -APDH) y Jaime Francisco de Nevares (APDH e integrante de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas -CONADEP), ambos activos colaboradores de las organizaciones de Pueblos originarios que, a través del Equipo nacional de pastoral aborígen y el Equipo de pastoral rural, dieron a ambas diócesis patagónicas una fisonomía absolutamente original. Sin embargo, ninguno ocupó, en este período, la presidencia de ninguna comisión episcopal; por esta razón se vieron en la necesidad de recurrir a organizaciones (religiosas o no) ajenas a las

³⁷ Dice Ezcurra al respecto que "la selección obedeció en parte a una sugerencia del cardenal Eduardo Pironio, quien participó activamente en la preparación del evento" (Ezcurra 1988: 128).

instituciones oficiales del catolicismo argentino. No obstante, y por esto los llamamos reformistas, se interesaron en mostrar “otra Iglesia”, pero parte de “la misma Iglesia” universal.

Aquí se encuentra la clave del aislamiento de este grupo³⁸ porque, a diferencia del sector mayoritario de los institucionalistas (y a semejanza de los militaristas), tomaron partido por algunos de los actores que luchaban social y políticamente pero, y esto los aisló, desde dentro mismo de la Iglesia. Las contradicciones, presentes en la sociedad civil, entre grupos y tendencias de distintas orientaciones hicieron que en la Iglesia, como en el resto de la sociedad, la represión –no siempre violenta, pero casi siempre efectiva– dirimiera el conflicto a favor de las segundas. Ya en democracia, el hecho de “tomar partido” hizo que estos puntos de vista quedaran relativamente relegados en la producción discursiva de un episcopado que reestructuraba su estrategia.

Esta “opción” por un sector social es lo que impidió que los obispos reformistas ocuparan un lugar hegemónico, puesto que la lógica interna de la Iglesia católica (en su carácter de “universal”) apunta justamente a la ‘reconciliación’ de todos los sectores en su seno. En un trabajo anterior hemos visto esta misma lógica respecto de *Iglesia y comunidad nacional*:

por un lado, se deslegitima la democracia, por el otro, se muestra la argentinidad atacada; el único fundamento que queda indemne de la nación es el cristianismo (catolicismo). Aquí la Iglesia se presenta como ajena a esas disputas y se convierte en garantía de democracia y argentinidad (...) el sentido último de *reconciliación* [es] reclutar a civiles y militares que, como hijos pródigos, reconocen sus pecados políticos y vuelven al seno de la Iglesia, de quien nunca se tendrían que haber alejado” (Bonnin 2004 a).

El discurso colectivo del episcopado, como hemos afirmado al comienzo, apunta a “suturar” simbólicamente las fracturas políticas dentro de la CEA en función de una imagen de cohesión interna que es imprescindible para la definición de “Iglesia”: única, universal y misionera (*unam, catholicam et apostolicam*). Su carácter colectivo hace que no represente a una u otra corriente, sino que se postule como una entidad distinta en la que confluyen, con distinta intensidad en distintos momentos, posturas militaristas, representaciones de una autonomía institucional ajena a las “contingencias” de la vida política, argumentaciones en favor de la democracia como único sistema político

³⁸ Con esta idea de “aislamiento” nos referimos al carácter excepcional de sus intervenciones; la bibliografía sobre historia de la Iglesia en esta época suele incluirlos como “voces solitarias” enfrentadas al resto del episcopado. Nuestra intención, al ubicarlos en esta escala de posturas episcopales, es la de incluirlos en una institución de la que no dejaron de formar parte.

legítimo y propuestas de innovación y defensa de los derechos humanos. Sin embargo, el aspecto estratégicamente *integral* del discurso de la CEA incluye y reformula estos diversos puntos de vista en tácticas concretas en función de coyunturas históricas específicas.

Las diferentes corrientes y posturas dentro del episcopado no deben hacernos perder de vista que, en definitiva, los obispos se mantienen dentro de los límites de la institución y las reglas del campo. El discurso colectivo es un dispositivo que permite el disenso porque previamente existe un consenso, que se cristaliza en él, y que traza los límites de la fragmentación.

3. La dimensión política

El Estado sostenido por el mito de la *Nación Católica* obtuvo de la Iglesia el marco moral integrador necesario para legitimar el poder concentrado en el mismo Estado (cuyo fundamento ideológico-político era religioso-militar) y un número de normas organizadoras del *consenso* general -más o menos precario- a nivel civil. Esta doble función integradora y normativa de la Iglesia como forma de mediación entre la Sociedad Civil y el Estado le permitió diferenciarse -al menos discursivamente- de la lucha política inmediata -pero sabiendo que en ella muchas veces se jugaba su sostenimiento material y su posición pretendidamente monopólica en el campo religioso.

Si analizamos desde el punto de vista del sistema de normas que representa el llamado magisterio de la Iglesia, encontramos que su relación con el mundo de las luchas políticas -doctrinalmente “lo temporal”, antes que simplemente “el Estado”- está señalada por una contradicción argumental que se puede subsanar argumentativamente en cada articulación específica del poder religioso y el poder político. El argumento en cuestión sostiene que, por una parte, la Iglesia -por su naturaleza divina y sus objetivos escatológicos- es autónoma de las instituciones temporales, de lo cual se infiere la independencia respecto del Estado y otros grupos no religiosos:

La Iglesia reconoce la debida autonomía de lo temporal (GS 36), lo que vale para los gobiernos, partidos, sindicatos y demás grupos en el campo social y político. El fin que el Señor asignó a su Iglesia es de orden religioso y, por lo tanto, al intervenir en este campo no la anima ninguna intención de orden político, económico o social (CELAM 1979 n° 519)

Por otra parte, también sostiene el magisterio latinoamericano que

la Iglesia (...) siente como su deber y derecho estar presente en este campo de la realidad [el campo político] porque el cristianismo debe evangelizar a la totalidad de la existencia humana, incluida la dimensión política. Critica por esto a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político (CELAM 1979 n° 514)

De esta manera, y siempre según el Documento de Puebla, el carácter integral de la fe hace que la Iglesia tenga el “deber y derecho” de intervenir en las distintas esferas de la actividad humana. Así, la Iglesia fundamenta teológicamente su dependencia económica e institucional del Estado u otros grupos. La forma en que tradicionalmente se sostuvo esto en Argentina fue la postulación del catolicismo como fundamento de lo nacional, de tal manera que la Iglesia –jurídica y económicamente- depende del Estado: “El Gobierno Federal sostiene el culto católico apostólico romano” (Constitución nacional, cap. 1, art. 2).

En cualquier caso, esta “coincidencia” entre los dos principios doctrinales nunca es absoluta, al menos por dos razones: a) la extrema heterogeneidad en la composición interna de la Iglesia (tanto en lo referente a su estructura institucional como a su sistema formal de creencias; cfr. Soneira 1989: 14); b) la debilidad estructural de la Iglesia para intervenir en el campo público (cfr. Vallier 1971: 62). Ya hemos hablado extensamente de la primera razón. Respecto de la segunda, Vallier afirma que la tendencia de la Iglesia tradicional a apoyarse en “centros externos”³⁹ de poder sociopolítico para mantener su apariencia de monopolio religioso la somete a las fluctuaciones e inestabilidades de la palestra política. Es necesario matizar esta hipótesis, básicamente porque Vallier tenía en miras un proceso de eventual autonomización eclesial que no se produjo totalmente, razón que nos obliga a revisar el problema del “apoyo externo” de la Iglesia. La supuesta “debilidad”⁴⁰ de la Iglesia no se debe tanto a esas fluctuaciones

³⁹ Preferimos poner entre comillas esta expresión debido a que no siempre se trata de un “apoyo externo”; la dimensión religiosa, por ejemplo el aspecto de la ética católica, atraviesa muchos de los ámbitos “externos” a la Iglesia: cuando un grupo de nacionalistas católicos formados en los cursillos de cristiandad está en el poder, o hay funcionarios estatales militantes de organizaciones como la Acción Católica en la primera mitad del siglo XX o el Opus Dei ¿conciben su actividad como “externa” a la Iglesia o ajena a su accionar militante?.

⁴⁰ No se trata de una pérdida de poder político, sino de una disminución relativa de la capacidad de veto de los obispos sobre temas legislativos. Por supuesto, esto debe ser entendido en el marco de una Iglesia que administraba políticas sociales (por ejemplo, mediante las cajas P.A.N., el Plan Alimentario Nacional), que podía movilizar sus bases en el nivel de la sociedad (como en el Congreso Pedagógico), y con la cual se sentaron a dialogar gran parte de los partidos políticos en las campañas electorales, si no para lograr su apoyo, al menos para evitar su crítica. Asimismo, las prebendas legales logradas durante la dictadura son mantenidas: “leyes o decretos donde el cuerpo eclesial pasa a ser tenido en cuenta como funcionarios públicos. Nos referimos a las leyes 21540 del 25/02/77 por la cual se otorga el 70% del salario de un juez de la Nación a los obispos cesantes; la ley 21950 del 7/3/79 que otorga un salario del

como a la invariabilidad del corpus doctrinal católico, que no siempre le permite reaccionar con rapidez frente a las distintas coyunturas históricas, dado que obliga a la reelaboración –actualización– de ese corpus en cada sistema ideológico histórico cuyo exponente más acabado quizás sea el magisterio local. Esta invariabilidad relativa pone en juego un esquema de organización insuficiente para manejar la enorme y heterogénea estructura interna de la Iglesia, que –a nivel local– va desde el cardenal primado y la Conferencia Episcopal, hasta el conjunto de creyentes que sólo tangencialmente está integrado al sistema formal –ritual/sacramental– católico. Se produce entonces cierto “desfasaje” constitutivo de una forma histórica del catolicismo cuya consecuencia es esta invariabilidad en el mediano plazo. Al no traducir en una organización política –por ejemplo, un partido confesional– sus amplias bases sociales (de carácter formal, “los bautizados”, con alguna participación en la vida sacramental), que podrían darle cierta autonomía política y que le dan la heterogeneidad “universal” de su composición, la Iglesia entra en relaciones de dependencia que no son concebidas como tales. Por eso es que puede sobrevivir a distintos gobiernos de distintas orientaciones, con lo cual puede resultar menos influyente en lo político coyuntural (y no puede impedir la sanción de la ley de divorcio, por ejemplo) pero más fuerte en lo institucional estratégico⁴¹. De hecho, si analizamos el último siglo, podemos ver que un eje fundamental de la estrategia católicas está centrado en las relaciones entre Estado e Iglesia, más que estrictamente entre Iglesia y partido o sector social; quizás su alianza más duradera fue con las Fuerzas Armadas, pero esto se produjo, en buena medida⁴², por su relación estrecha con el Estado; abandona esta modalidad –al menos en los discursos colectivos– con la consolidación de la democracia.

3.1. Los años '80: Iglesia y modernización

El documento *Iglesia y Comunidad Nacional*⁴³ (1981) responde, en un nivel institucional, a las exigencias de la III^o Conferencia Episcopal Latinoamericana, reunida

80% de un juez a los obispos en actividad; la ley 22950 que otorga un salario de funcionario público para los seminaristas y los superiores de órdenes religiosas; la ordenanza 39732 del 7/12/83 de la ciudad de Buenos Aires (tres días antes de la llegada del gobierno democrático) donando un edificio para el cardenal de Buenos Aires; la ley 22262 de 1980, dando subsidios para parroquias de frontera” (Mallimaci 1997: 250-251).

⁴¹ A esto lo llamaremos, en los capítulos 3 y 4, una estrategia invariable en el mediano plazo concomitante con una variabilidad táctica en función de coyunturas de corto plazo.

⁴² Pero no exclusivamente; Mallimaci (1997) habla de las afinidades entre dos grupos de “ascéticos y virtuosos”.

⁴³ Hemos analizado las estrategias materializadas en *Iglesia y comunidad nacional*, puede consultarse Bonnin 2005.

en Puebla (México) en 1979 y, en el nivel nacional, a la realidad socioeconómica más dura del período de gobierno militar, donde las medidas adoptadas hacían temblar la escasa gobernabilidad de la dictadura, ligadas a la eliminación de trabas impositivas y la liberalización del mercado interno y externo, el decidido apoyo al cada vez mayor sector financiero-especulativo, el aumento de la desocupación, la pobreza y el descenso del salario real a casi un 40% menos que en 1975 (entre otros efectos de la cada vez mayor inflación). A esta situación socioeconómica, generalizada en muchos países de América Latina, se suma la cuestión de la crítica que Puebla hace a la Doctrina de la Seguridad Nacional, sumada a las ya tradicionales críticas al liberalismo y el comunismo.

Iglesia y Comunidad Nacional, entonces, se propone como un punto de relanzamiento de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI)⁴⁴ en la Argentina, a partir de lo que A. M. Ezcurra llama el “neoconservadurismo reformador”: una ideología política (en cuanto que propone modos concretos de distribución de poder en la sociedad) en clave moral, antiliberal, antimarxista y resacralizante de los aspectos más laicos de la sociedad. Su baluarte más fuerte y conservador (por invariable en el tiempo) es el que tiene que ver con los problemas de *moral social, sexual y familiar*. A la vez, se muestra “progresista” a partir de sus posturas reformadoras y distribucionistas, opuestas a la concepción neoliberal de achique del Estado y sus funciones. Sin embargo, también critica un modelo de Estado que legisle sobre aquellos temas que el episcopado considera de su competencia (fundamentalmente el ámbito de la educación, en el cual se exige que el Estado sostenga económicamente la enseñanza privada pero no dicte los contenidos curriculares).

El año 1982 señaló el momento más álgido de la crisis de gobernabilidad de la Dictadura. Según O. Landi (1988), confluyeron al menos cuatro factores en la crisis política: a) el esquema de poder que tenía centro en el Estado fue subordinado a una multiplicidad de lógicas diferentes, dependientes de instancias institucionales muy heterogéneas y cuyo núcleo militar estaba en constante disputa; b) una política económica que “traicionó” a las fuerzas sociales que, en principio, habían apoyado el golpe de Estado, canalizando los efectos devastadores de la política económica neoliberal hacia el mercado financiero y los grupos económicos compuestos por capitales extranjeros; c) una postura nunca del todo clara frente al sindicalismo; d) un

⁴⁴ Hemos analizado las relaciones entre *Iglesia y comunidad nacional* y la DSI en Bonnin 2004.

discurso vacío de proyectos, cuya articulación interna estaba basada en la referencia a la crisis del gobierno de María Estela Martínez de Perón y la “lucha contra la subversión”.

La última estrategia político-discursiva de la dictadura fue la invasión a las islas Malvinas. A pesar de los diálogos cada vez más frecuentes (y exhibidos) del entonces presidente Galtieri con funcionarios de segunda línea del gobierno de Reagan, Estados Unidos retiró su apoyo a la Argentina en la cuestión de las Malvinas (a pesar de los acuerdos regionales de defensa, como el Tratado Interamericano de Ayuda Recíproca). Galtieri se quedó, entonces, solo con el aparato de propaganda local y sus propias apariciones públicas (como un recuerdo distorsionado de lo que solían ser los actores políticos, se asomó al balcón frente a la multitud en la Plaza de Mayo). La apelación a la Patria, la Soberanía y demás estaba destinada a sostener un poder que se caía, dado que no bastó para sostener la figura del Ejecutivo. Fue la última “aparición pública” de la Dictadura; a partir de aquí se abocó a borrar huellas y redactar el famoso Documento Final.

En este último tramo del gobierno militar, la política volvió a ser tema de circulación pública en diferentes grupos y sectores de la sociedad. Entre ellos, y en consonancia con la línea señalada por los obispos en Latinoamérica, la Iglesia sale a la palestra pública a disputarse el consenso, básicamente, con el Estado (mejor dicho, con los futuros gobernantes), negándose a ser considerada como una institución más de la Sociedad Civil y sabiendo que nunca más volvería a estar unida al Estado de la misma manera; en cualquier caso, se presenta a sí misma como ajena a la lógica de la política, como una instancia superior y englobadora de las demás instituciones y esferas de la vida social.

En este sentido va a definir su estrategia institucional: representarse como un espacio de autonomía política e ideológica capaz de ejercer grandes presiones en tanto que corporación, con una cada vez menor capacidad de movilización pública (si bien hubo 100.000 jóvenes en el Encuentro Nacional de la Juventud de 1985, no olvidemos que sumaron 30.000 las personas que manifestaron en Capital Federal contra la ley de divorcio vincular en 1986) para competir por espacios de poder en la sociedad civil (básicamente: moral social, sexual y familiar y educación: la Iglesia es Madre y Maestra (*Mater et Magistra*)).

Podemos usar, un poco laxamente, el término “cristiandad” para denominar las tendencias del sector institucionalista mayoritario en el episcopado a intervenir en el espacio de lo público (y la década del '80 fue especialmente propicia para esas

intervenciones); es en función de este razonamiento que A. M. Ezcurra sostiene la permanencia de una *neocristiandad* en medio de las reformas del *aggiornamento* socialcristiano, entendido como la alternativa teológica y pastoral que la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) planteó desde principios de la década del '70 para responder, por un lado, a las exigencias del Concilio Ecuménico Vaticano II y, por otro, a los planteos "radicales" de la IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín y la Teología de la Liberación. Especialmente en este último punto es donde se explica el impulso que Juan Pablo II dio a la reforma de la Iglesia Latinoamericana, "moderando" las posturas de Medellín y condenando, casi sin concesiones, a un modo de hacer teología y de orientar las actividades pastorales que resultaba demasiado heterodoxo.

Siguiendo el razonamiento de Ezcurra, el *aggiornamento* no busca la unión de Estado e Iglesia, por lo cual la neocristiandad encontraría su campo específico

en la identificación entre fe y cultura y además en la no aceptación de las diversidades (Ezcurra 1988: 61).

En este punto volvemos a ver las consecuencias de la contradicción doctrinal porque, si abandona el poder estatal como fuente de poder público, pierde la capacidad política y legal para regular los aspectos morales y culturales que son objeto de su discurso y sus acciones corporativas (para ilustrar este aspecto, podemos observar los vaivenes de las leyes sobre educación laica o religiosa en distintos gobiernos). Por otro lado, y esto es especialmente importante, si no puede recurrir directamente al Estado para consolidarse como un poder público, entonces empieza a diseñar diversas estrategias de presión corporativa sobre el Estado para medir fuerzas y lograr objetivos políticos con resultados disímiles, generalmente desfavorables (recordemos la aprobación de la llamada "ley de divorcio" o la modificación en la legislación de los organismos de "calificación moral" —censura- etc.).

En definitiva, la Iglesia católica no se separa del Estado como fruto de una renovación de raigambre a medias conservadora, a medias reformista (representada por la Conferencia de Puebla), sino fundamentalmente por la tendencia modernizadora⁴⁵ del radicalismo en el gobierno⁴⁶.

⁴⁵ Este adjetivo es problemático; lo utilizamos con un valor meramente descriptivo, para señalar que propulsó una serie de medidas tendientes a cierta independencia de las instituciones civiles respecto de las religiosas. Al respecto decía la revista *Criterio*, en un editorial: "La intelligentia que interviene en el gobierno de Alfonsín tiene un machacón discurso sobre Galileo, Bruno y el oscurantismo; el

Siendo que el ámbito de la cultura se convertirá ahora en el campo específico de acción de la tarea evangelizadora de la Iglesia, y siendo que la cultura abarca casi la totalidad de las actividades humanas, podemos preguntarnos cuáles fueron las tácticas concretas desarrolladas en función de esta tarea.

3.2. Temas y problemas en el reposicionamiento del catolicismo en democracia

En el catolicismo hay una progresiva conciencia de pérdida del monopolio del campo religioso. Esto se suma a una pérdida *relativa* de poder, visible en dos tipos de ámbitos: por un lado, la polémica por la ley de divorcio expuso al episcopado como un cuerpo que ya no podía traducir en leyes sus demandas⁴⁷; por otro lado, ya no es un discurso legitimador: progresivamente pierde presencia simbólica y no es invocado (de hecho, sigue siendo un factor organizador del discurso militar, pero esto no legitima al ejército y deslegitima a la Iglesia)

¿Cuáles son las causas de esta pérdida de capacidad de veto sobre la legislación?. En términos generales, se trata de elementos que podríamos asociar a la “modernización” de la sociedad y la cultura política argentinas. Se produjo, en la década de 1980, una serie de procesos de secularización asociados a la institucionalización de la democracia que, en países como Uruguay, por ejemplo, habían tenido lugar a principios de siglo. Algunas de las transformaciones ya habían tenido una breve existencia, como la ley de divorcio vincular del segundo gobierno peronista; pero no había habido, hasta el gobierno de Alfonsín, un proyecto de modernización más o menos orgánico y que se sostuviera en el tiempo, llevado adelante por un Estado que, por añadidura, fuera democrático.

De esta manera, podemos delimitar cinco zonas, de fronteras móviles pero más o menos reconocibles, en las que el episcopado desarrolló sus tácticas de presión sobre el

anticlericalismo de tono volteriano apunta a un proceso de modernización que más parece prepararnos para el siglo XVIII que para el XXI” (*Criterio* 1986: 112, col. 2)

⁴⁶ Una editorial de la revista *Criterio* mostraba una lúcida conciencia de estos cambios: “Desde que se inició el gobierno constitucional se la ve [a la Iglesia] un tanto desconcertada, buscando insertarse en una realidad que todavía no acaba de comprender”. En el mismo artículo se sostiene la esperanza de que “pudiera estar ocurriendo que una menor presencia corporativa esté acompañada de una madura presencia laical que no necesita recibir órdenes” (*Criterio* 1985: 327). En una editorial anterior, que hemos citado más arriba, se decía claramente que “Todo intento de ejercer vetos o conseguir ventajas por vías administrativas y al margen del consenso democrático debilitan el estado de derecho. Para ello habrá que modificar algunas costumbres pues, en vez de pedir favores (nunca gratuitos) a funcionarios adictos, habrá que influir en la opinión pública” (*Criterio* 1983: 471)

⁴⁷ Esto no significa una pérdida de poder político, como hemos explicado más arriba.

Estado a partir de su intervención en la opinión pública; esto es, el intento de disputarse en el terreno civil la capacidad política del Estado. Estas cinco zonas serán: los derechos humanos y la justicia –en el sentido jurídico del término–, la educación formal, la libertad de expresión, la legislación familiar y la organización política.

3.2.1. Justicia y Derechos Humanos⁴⁸

Esta zona de conflicto es sumamente problemática por varias razones. En primer lugar, y en el nivel de los obispos como individuos, nos encontramos con posiciones muy dispares, que van desde el apoyo a la CONADEP (e incluso la participación en ella, como era el caso de J. De Nevares) hasta su condena 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).

En el nivel de la Conferencia episcopal como cuerpo, nuevamente, no se puede identificar “una postura”, sino que se sostiene la necesidad de *reconciliación*, palabra que no admite una interpretación unívoca sino que sirve, justamente, para justificar diversas interpretaciones acerca de “qué hacer”⁴⁹.

En primer lugar, es necesario recordar que el concepto de “reconciliación” en sentido político ya está presente en los documentos episcopales desde 1973⁵⁰, donde se esperaba que el Congreso eucarístico nacional de 1974 fuera

una contribución solidaria a la comunidad argentina en esta hora crucial, grávida de urgente necesidad de convivencia fraterna y de reconciliación nacional” (CEA 1982: 192).

Como vemos en esta cita, la acción eclesial es una contribución a la *reconciliación nacional* entendida como un proceso ajeno, un problema civil al cual la religión sostiene moralmente. Avanzando en el tiempo, y llegando a la década que nos ocupa, el

⁴⁸ No incluimos aquí la relación entre obispos y derechos humanos durante la dictadura; para una visión sumamente crítica y bien documentada se puede leer Mignone 1986; en una lectura contemporánea a la de Mignone, más atenta a las declaraciones colectivas del episcopado, Soneira 1986; finalmente, desde una perspectiva distinta y también atenta a los discursos colectivos, Obregón 2003 y 2004. También se puede consultar Pérez Esquivel 1992, Mallimaci 1997, Ripa Alsina 1997 a y b. Desde una perspectiva menos cuidadosa, pero rica en documentos inéditos, cfr. Verbitsky 2005 y, especialmente, 2006.

⁴⁹ Esta nominalización será objeto de análisis en el capítulo 5.

⁵⁰ Mayo de 1973: *Pastoral colectiva del Episcopado Argentino con ocasión del VII congreso eucarístico nacional (Salta)*. Lema: “Reconciliación en Cristo” (En CEA 1982: 191 y ss.). El dato es importante porque no se trata de una justificación “inventada” para responder a las críticas que el episcopado recibía por su papel durante la dictadura de 1976 (esto es lo que sostiene Dri 1987: 161 y ss.) sino que ya estaba presente en el discurso episcopal como alternativa a la violencia política; en el capítulo 4 desarrollaremos un análisis del sentido que tiene el término en el discurso episcopal, incluyendo *Iglesia y comunidad nacional* (1981).

problema de la reconciliación se vuelve más recurrente en los documentos colectivos y, a la vez, se vuelve más ambiguo. Esto es una consecuencia lógica si tenemos en cuenta que la CEA como cuerpo debe señalar un posicionamiento corporativo respecto de un tema sobre el cual los propios obispos no estaban de acuerdo y que, por referirse a un proceso político, no exigía una postura unívoca, sino que entraba en el terreno de lo opinable (otras fueron las exigencias de la ley de divorcio, como veremos más adelante).

El *Documento final* de la junta militar no tuvo ninguna acogida en el discurso colectivo del episcopado, aunque sí la tuvo en los discursos individuales. D. Quarracino declaró que el documento “es valiente y está bien hecho”; C. Rubiolo lo consideró “positivo para la reconciliación de los argentinos” (ambas citas en Dri 1987: 167). Sin embargo, no hubo una postura compartida por todos los obispos, sino que estas declaraciones fueron hechas a título personal.

Es sabido que, si bien en un primer momento las Fuerzas Armadas procedieron a juzgarse a sí mismas, su autoindulgencia hizo que el 22 de abril de 1985 comenzara el juicio oral y público a las tres juntas militares.

Antes de ello, el 13 de abril de 1984, con el documento *Democracia, responsabilidad y esperanza*, el episcopado se había pronunciado a favor de que las asociaciones intermedias, como los sindicatos, las empresas y las Fuerzas Armadas, fueran respetadas en sus derechos y funciones, ya que

“tienen una misión propia en la vida de la Nación” (CEA 1984: 84). Y se aclaraba que “la verdadera reconciliación no está solamente en la verdad y la justicia, sino también en el amor y el perdón” (CEA 1984: 86-87).

Ahora bien, esto no significa, como afirma Esquivel (2001: 264) que

en el contexto en que fueron vertidos esos conceptos, resultó elocuente la toma de posición de la Iglesia acompañando los pedidos de amnistía.⁵¹

El párrafo siguiente del documento episcopal dice, respecto del perdón, que

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: 87).

⁵¹ Una interpretación similar hace Dri (1997: 100) al comentar, en ese mismo pasaje: “De esa manera se continuaba la complicidad de la jerarquía eclesial con los militares. En momentos en los que la sociedad estaba exigiendo esclarecimiento y justicia, la Iglesia exigía respeto”.

Esta larga cita nos muestra cómo el discurso episcopal es mucho más complejo de lo que se suele ver. En efecto, no hay pedido de amnistía –en cualquier caso, no resulta “elocuente”– sino que se intenta mostrar que los obispos como cuerpo no avalan la amnistía – en sus propias palabras, la “impunidad”. Nuevamente, el discurso colectivo ha sido vehículo de una posición compleja que, en cualquier caso, permite que la CEA como cuerpo quede fuera de las luchas entre grupos.

Distinta fue la actitud del episcopado frente a los alzamientos armados de 1987 (alzamiento de “Semana Santa”) y 1988 (de “Monte Caseros”). También aquí suele presentarse una interpretación simplista de las relaciones entre el episcopado y la política, en concreto, con la democracia. En efecto, la condena de los alzamientos por atentar contra el sistema democrático (cfr. CEA 1987: 130) no suponía automáticamente el rechazo por las leyes “de punto final” y “de obediencia debida”. Esquivel dice que:

la mayoría del cuerpo episcopal apoyó dichas legislaciones ya que consideraba que los aires de ‘revancha’ no eran saludables para la convivencia social” (Esquivel 2001: 268)

En nota al pie aclara:

más allá del respaldo que buena parte de los prelados demostraron con las leyes mencionadas, los alzamientos militares presentados como los ‘Sucesos de Semana Santa’ fueron reprobados por la Comisión Ejecutiva de la CEA a través de un comunicado que además, reiteraba el apoyo del organismo al “*orden constitucional del país, dentro del cual deben buscarse las soluciones para las distintas situaciones que afecta la vida de grupos, sean grandes o pequeños*” (DEA, Tomo XIV, 1986/1987: 130)” (*idem*).

De hecho, un obispo como Primatesta se presentó como negociador en el Regimiento de Infantería Aerotransportada 14 de Córdoba y recibió el agradecimiento oficial (Grecco y González 1988: 145) y el obispo del vicariato castrense, M. Medina, intervino a pedido del gobierno en Campo de Mayo⁵². El mismo arzobispo de Buenos Aires, J. C. Aramburu, pidió en la homilía del sábado de Pascua que

Jesús bendiga a nuestro país y nos conceda el retorno pleno a la vigencia del orden, de la legalidad, de la justa y serena medida para poder consolidar la existencia y el desarrollo democrático de nuestras instituciones (Grecco y González 1988: 147⁵³).

⁵² Esto ocurrió 15 días después del incidente en la misa de FAMUS al que hemos hecho referencia anteriormente.

⁵³ Los autores dedican un pequeño capítulo (págs. 144-148) a las opiniones de los obispos en ese sábado de Pascua. La conclusión es sorprendente: “El discurso de la Iglesia se había uniformado (*sic*)”. *Nota bene*: participio no se refiere a que tuviese rasgos militares, sino a que se había vuelto homogéneo. Esta observación muestra hasta qué punto se percibían en la opinión pública las fricciones y roces dentro de la CEA.

Así, vemos que no es excepcional ni un forzamiento corporativo el que llevó a publicar el comunicado, sino que parece mostrar un cierto consenso en el interior del episcopado que prácticamente no fue desmentido por los obispos de forma individual. Ahora bien, las consecuencias del alzamiento –fundamentalmente la ley “de obediencia debida” y el indulto de 1990- no tuvieron una reacción análoga en el episcopado.

Como en el caso de la “Ley de autoamnistía”, ningún documento de la CEA sentó una posición colectiva. De hecho, esta ley fue aprobada simultáneamente con la llamada “Ley de divorcio vincular”, que sí fue objeto de un comunicado. Esto indica, en primer lugar, que no hay ningún impedimento para producir documentos acerca de leyes, esto es, que hubiera sido perfectamente legítimo pronunciarse colectivamente acerca de la ley de obediencia debida o punto final. En segundo lugar, indica nuevamente que no hubo consenso en el interior del episcopado como para emitir una opinión acerca del hecho. Es difícil pensar que no se publicó nada por miedo a la opinión pública, especialmente porque ese mismo día escribían un comunicado que iba en contra de esa misma opinión.

Tiene razón Esquivel (2001: 279-280) al indicar lo álgido de “la cuestión militar” y el problema interno que esto le planteó al episcopado. Aquí se encuentra un conjunto de ideas y conductas que ponen en evidencia –quizás como ningún otro proceso en el período- la heterogeneidad de la composición del episcopado y, especialmente, la dificultad de consensuar un discurso común.

3.2.2. La legislación familiar

Este es uno de los campos de conflicto más inestables, puesto que la orientación “neoculturalista” adoptada por el episcopado, fundamentalmente a partir de la III^o CELAM en Puebla (1979) llevó a fundir en el campo de la doctrina social de la Iglesia temas de moral sexual, legislación familiar, educación, libertad de expresión⁵⁴, etc. De este modo, la educación confesional era considerada un derecho familiar ejercido por los padres y que debía ser garantizado por el Estado⁵⁵; la pornografía, inmoral, atenta contra la familia, al igual que el divorcio, y –con esto- llevan al camino de la

⁵⁴ Es muy interesante la observación que hace Ezcurra, cuando dice que, para argumentar en contra de la “ley de divorcio”, “se acudía a símbolos populares, como Eva Perón o Hipólito Yrigoyen (...) Con ello se reforzaba la estrategia discursiva por la cual los obispos intentaban identificar el divorcio con los privilegiados, distanciándolo de los intereses populares” (Ezcurra 1988: 116)

⁵⁵ En Bonnin 2004 c hemos trabajado más extensamente el problema de “lo familiar” en el magisterio católico.

“disolución nacional”. Sin embargo, si bien las enumeraciones conjuntas de todos estos “males” suelen producir el efecto de una caótica unidad, los ámbitos en los cuales se desarrollaron los conflictos pueden ser relativamente bien delimitados.

El caso del divorcio vincular es interesante para analizar uno de los momentos de mayor unidad interna en el episcopado que, paradójicamente, profundizó notablemente algunas diferencias. Ya en 1984 los obispos habían comenzado a participar de una discusión pública alrededor de la posibilidad de sancionar una ley de divorcio vincular. Luego de diversas declaraciones individuales de obispos que van desde E. Ogñenovich hasta J. Novak (Ezcurra 1988: 112), la CEA emitió dos documentos sentando su posición respecto de la “indisolubilidad matrimonial” (15 de marzo y 15 de abril de 1984). En julio de ese mismo año se creó la “Coordinadora Nacional en Defensa de la Familia”, presidida por mons. Desiderio Elso Collino. En 1985, y estando de por medio el Juicio a las Juntas, ya se planteaba la posibilidad de manifestaciones callejeras contra la Ley de divorcio, terminando el año con un comunicado de la Asamblea Plenaria de la CEA en el que volvía sobre el problema de la insolubilidad del vínculo matrimonial.

En el año 1986 la “combatividad” episcopal acerca del tema de la “ley de divorcio” se mostró en toda su virulencia, no sólo en términos discursivos, sino también en acontecimientos como la movilización a Plaza de Mayo encolumnados tras la Virgen de Luján, sacada por segunda vez en su historia de su santuario.

Interpretando la ley como un daño ocasionado al pueblo argentino en su conjunto, en tanto violaba la insolubilidad ‘natural’ del matrimonio, con las perturbaciones a la moral pública y a la familia, se estipulaba que el destino de la patria estaba unido al de la institución familiar. Cualquier atentado contra ese pilar de la sociedad suponía una grave agresión a la nación.

En la práctica, la Comisión Episcopal para la Familia⁵⁶ encaró con frontalidad la ‘cruzada divorcista’, sin contemplar instancias intermedias de negociación. El resguardo de los “derechos fundamentales de la persona” (*sic*) no podía estar sujeto a componendas de ninguna clase. Se acusó de desestabilizadores del sistema democrático a los legisladores que propiciaban una ley no incluida en las plataformas electorales, como respuesta a la idéntica imputación que el radicalismo le adjudicaba a la Iglesia. El punto más álgido de la confrontación estuvo relacionado con la ‘Marcha de la Familia’

⁵⁶ La 52ª Asamblea Plenaria de la CEA resolvió jerarquizar el Secretariado para la Familia, transformándolo en Comisión Episcopal (Clarín, 18/4/1986 *apud* Esquivel 2001).

realizada en Plaza de Mayo el 5 de julio de 1986. Emilio Ogñénovich, titular de la diócesis en la que se encuentra la Basílica de Luján, decidió trasladar una imagen de la Virgen hasta el lugar de concentración para que presidiera la ceremonia. Como dato anecdótico pero indicador de la diversidad episcopal, Justo Laguna, obispo de Morón, señaló que el evento no era organizado por la Iglesia en su conjunto (cfr. Esquivel 2001: 245). El mismo autor señala que

La jurisdicción que preside, a mitad de camino entre Buenos Aires y Luján, es transitada obligatoriamente para quien va en uno u otro sentido. Sin embargo, el itinerario seguido por monseñor Ogñénovich el día de la marcha eludió con un recorrido zigzagante el territorio de Laguna (La Nación, 4/7/1986) (*idem*).

Las presiones a los legisladores fueron, en verdad, muy duras; así encontramos un documento del Secretariado Permanente para la Familia destinado a los Senadores que trataban la sanción definitiva de la ley, en el que se refería al Senado como

Cámara tradicionalmente moderadora y expresión auténtica de nuestra conciencia federal, con sus destacados representantes de la cátedra universitaria, la jurisprudencia y la experiencia política, que no dejará de ver los errores que cometió Diputados (Clarín, 11/2/1987).

La definición parlamentaria fue particularmente lenta, especialmente si se tiene en cuenta que se trataba de una ley que tenía amplio apoyo en la población; ese fue uno de los resultados de la presión católica, que incluso logró posponer la sanción definitiva hasta después de la visita papal (tal es la opinión de Dri y de Ezcurra). En este sentido, es clara la observación que hace Esquivel:

Adviértase la propensión de la dirigencia política a monitorear el ánimo de la entidad religiosa ante diversas temáticas, independientemente que las resoluciones posteriores se sintonicen o no con el dictamen eclesiástico. (Esquivel 2001: 246).

Finalmente, cuando la Ley de Divorcio fue sancionada -el 3 de junio de 1987-, algunos obispos intentaron “excomulgar”⁵⁷ de sus diócesis a los diputados que habían dado su voto a favor. Desiderio Collino en Lomas de Zamora, Horacio Bózzoli en Tucumán, Juan Laise en San Luis y Raúl Casado en Jujuy, “aplicaron la pena de excomunión a los diputados que votaron a favor de la ley de divorcio” (Dri, 1997: 64). El primero de ellos explicaba las razones:

⁵⁷ No se trata de una *excomunión* en sentido jurídico canónico, sino de negarle la comunión. Pese a lo que afirman Dri 1997 y Esquivel 2001, no se abrió ningún proceso de excomunión. Puede consultarse, contemporáneo a estos acontecimientos, CIAS 1986 a, donde hay una clara exposición de los problemas jurídicos y teológicos que estamos considerando.

por haber dado su voto positivo a la ley de divorcio vincular, ha cometido una falta grave; por ser pública y notoria ha dañado gravemente a la comunidad eclesial. Esta falta grave lo excluye de la recepción de los sacramentos de la Iglesia y no podrá ser admitido como padrino de bautismo o confirmación. Pública y notoria deberá ser su retractación a fin de poder acceder a los sacramentos (AICA N° 1559).

En cambio, Jaime de Nevares, obispo de Neuquén aclaró que “la sugerencia no es obligatoria” pues “no fue adoptada por las dos terceras partes de la Asamblea, ni refrendada por Juan Pablo II” (La Razón, 22/9/1986, citado por Dri, 1997: 67). El presidente de la CEA, Raúl Primatesta, con espíritu mediador, sintetizaba la postura oficial: “cada obispo tiene la autonomía para tomar decisiones y responder por ellas ante la Santa Sede” (La Razón, 22/8/1986 citado en Esquivel 2001: 247). Recordemos el problema jurídico al que hicimos referencia respecto del carácter vinculante o no de las decisiones de la CEA. En cualquier caso, aquí nos encontramos con un acontecimiento que, por un lado, obliga a un discurso uniforme –ningún obispo podía manifestarse a favor de la ley de divorcio vincular- y, en esa misma uniformidad, contiene latente una serie de conflictos que se dirimen políticamente y que no tienen manifestaciones discursivas explícitas⁵⁸. Hay que rastrear estas tensiones a partir de los indicios, de huellas discursivas que no se encuentran en el nivel de lo dicho, lo enunciado, sino en el nivel de la enunciación⁵⁹.

No podemos coincidir, sin embargo, con Dri (1997) o Esquivel (2001) acerca de la actitud del papa respecto de la ley de divorcio y las relaciones, por demás tensas, entre el episcopado en general y el gobierno nacional. En efecto, Juan Pablo II fue muy cuidadoso en unas declaraciones que incluyeron, como era de esperarse, las condenas habituales al “secularismo”, pero que no hizo especial énfasis ni en el problema del divorcio ni de la relación Iglesia-Estado. En palabras de A. M. Ezcurra,

⁵⁸ De hecho, en un editorial de la *Revista del CIAS*, donde se analiza la capacidad de cada obispo para optar por negar la comunión o no a los diputados que hubieran votado a favor de la ley de divorcio (que es distinto de “excomulgar”, aunque Dri 1997 no parece notarlo), se vuelve sobre el problema de la unidad y la divergencia: “estábamos muy acostumbrados a la uniformidad externa del magisterio episcopal, lo que nos distraía de la unidad interna en la comunión eclesial” (CIAS 1986 a: 455). Y antes sostenía que “lo que no se debe pensar es que, quienes sostengan la 2° posición [y no nieguen la comunión a los diputados divorcistas] sean de algún modo favorables al divorcio” (*idem*: 454).

⁵⁹ Por ejemplo en la siguiente declaración de la Comisión Permanente de la CEA, no compilada en la edición de los Documentos Completos: “Se sugiere a los señores obispos en cuya jurisdicción residan diputados nacionales de religión católica que hayan votado afirmativamente por la sanción de la ley de divorcio vincular, quieran hacer presente de palabra, personalmente, o por escrito, a dichos señores diputados que han dado grave escándalo y que para participar de la Sagrada Eucaristía en adelante, deberán previamente hacer retractación pública del pecado cometido. De ningún modo la medida episcopal significa una excomunión mitigada. Se trata de recordar una obligación de conciencia de reparar” (AICA N° 1557).

El Papa no vio a esta transición democrática como un riesgo y, por ende, se aminoró la impronta de cruzada defensiva que había recrudecido, durante 1986, en una buena porción del episcopado (Ezcurra 1988: 190-191).

3.2.3. La educación formal

En octubre de 1984, la Ley 23.114 convocó a un Congreso Pedagógico Nacional para debatir acerca de una reforma educacional en el país. Concebido como una reedición del Congreso Pedagógico de 1882, a través del cual la Generación del '80, había conseguido sancionar la Ley 1420 que establecía la obligatoriedad, gratuidad y laicidad de la enseñanza escolar, desde el primer momento atrajo la atención de distintos sectores del catolicismo⁶⁰.

Aunque en un primer momento rechazaron la convocatoria, algunos sectores del catolicismo cambiaron de estrategia y decidieron 'copar' el congreso. El contenido de la educación, el lugar otorgado al estudio de la fe y de la trascendencia, la función subsidiaria del Estado y la libertad de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, conformaban un paquete de cuestiones sobre las cuales grandes sectores del catolicismo tenían una postura asumida y estaban dispuestos a defenderla. Debemos, sin embargo, ser muy cuidadosos. No podemos hablar sencillamente de "la Iglesia", puesto que las distintas estrategias de participación en el congreso no fueron objeto de ninguna directiva pública ni documento colectivo, sino que se desarrolló una suerte de estrategia celular en la cual, desde los colegios parroquiales hasta los obispos, definían sus propias líneas de acción. Ya sea que haya habido una suerte de planificación secreta (como parecen sugerir Esquivel y Dri) o no, lo cierto es que en todos los niveles del catolicismo se promovió y se logró —en distinto grado según la región y la diócesis⁶¹— la participación activa en las diversas instancias de desarrollo del congreso.

Esquivel formula, al respecto, la siguiente observación:

Dando muestra del aceitado andamiaje institucional, parroquias, colegios, sacerdotes, religiosas y laicos participaron activamente de las comisiones de discusión y de las asambleas de base, consiguiendo neutralizar la política laicista promovida por el gobierno. Cuando el gobierno advirtió el 'copamiento' católico del Congreso y decidió suspender las asambleas de base, ya era demasiado tarde. (Esquivel 2001: 248).

⁶⁰ Hay muy poco material sobre el Congreso Pedagógico y su relación con los obispos católicos; se destaca, fundamentalmente, el largo artículo de P. Krotsch (1988).

⁶¹ Esto merece un estudio aparte porque el panorama es extremadamente complejo. Por dar un ejemplo, podía producirse cierto "abstencionismo" por parte del obispo y el personal eclesiástico—por ejemplo, en la diócesis de Mar del Plata— a pesar de lo cual una organización intermedia podía participar activamente en esa región (por ejemplo los salesianos en la propia Mar del Plata; esta observación me la hizo un sacerdote salesiano en una comunicación personal).

Es importante notar que esta victoria católica –victoria a medias, puesto que el Congreso quedó, finalmente, sin efectos legislativos- se logró a partir de la participación y la acción civil; no hubo aquí prebendas ni presiones entre los sectores católicos y gubernamentales. La desvinculación fue tal que ni siquiera se solicitó, como era tradicional, la opinión de los obispos en la designación de los ministros de educación Julio Rajneri y Jorge Sábato (cfr. Dri 1997).

En definitiva, nos encontramos en este ámbito con una fuerte contradicción entre los documentos doctrinarios de la Iglesia, que se leen en clave pluralista y democrática, y las reacciones y comportamientos institucionales de la jerarquía⁶² frente a fenómenos políticos coyunturales en los que se manifiesta el talante integrista que predomina en ese nivel (Krotsch 1988: 247).

3.2.4. La libertad de expresión y la censura

El problema de los medios de comunicación ha estado presente, desde el *Decreto sobre los medios de comunicación social Inter Mirifica* del Concilio Vaticano II, en todo el magisterio social latinoamericano y, con menos énfasis, en el argentino.

Ya en diciembre de 1982, ante la inminencia de la modificación de la ley que regulaba el funcionamiento del “ente de calificación moral” de cine y televisión, la Comisión episcopal para los medios de comunicación había adelantado la publicación de un documento titulado *Moralidad y medios de comunicación*.

En términos generales, el problema que se ve respecto de la libertad de expresión no es el de la política sino el del sexo y los modelos de familia. Nuevamente, como señalábamos en los apartados anteriores, los diversos campos de conflicto se entrecruzan.

Frente al Programa Nacional de Democratización de la Cultura, la re-programación televisiva, controlada por el Estado, era impugnada por la difusión generalizada de ‘obscenidades’ que atentaban contra la moral pública en el marco del llamado “destape”. Un comunicado de la Comisión Permanente de la CEA del 8 de agosto de 1984, reflejaba tempranamente la disputa en este plano. Bajo el título ‘Emisiones Televisivas Inaceptables’, el texto repudiaba

el avance intencionado y progresivo de la inmoralidad en el campo de los Medios de Comunicación Social (...) que irrumpen contra los patrones morales vigentes en la sociedad argentina” (CEA 1984: 183).

⁶² Aquí habría que señalar, una vez más, la diferencia entre los discursos colectivos y los individuales; por otro lado, no consideramos que haya un predominio militarista, por las razones expuestas anteriormente.

No es este el lugar para analizar en profundidad los discursos episcopales respecto de la libertad de expresión en los medios de comunicación. Alcanza con señalar que la orientación de las políticas públicas en materia comunicativa, sumada al levantamiento de las audiciones católicas en la radio estatal, crearon en el episcopado una sensación de hostilidad que llegó a conceptualizarse como “persecución” a la Iglesia y “disolución” de los valores fundamentales de la Nación. Los años 1985-1986, en que se libró las grandes batallas por el Juicio a las Juntas, la ley de divorcio, la ley de Obediencia Debida y el Congreso Pedagógico fueron también testigo de conflictos en el área de la comunicación social. El libro *Los días de Alfonsín*, de P. Giussani (1986) recoge numerosas referencias a estos conflictos. Sólo citaremos una para ilustrar en qué medida se trataba de un campo inestable dentro del catolicismo. En septiembre de 1985, a pocos días del estreno de *La cruz invertida*, película de Mario David en base a la novela homónima de Marcos Aguinis, el cine Premier era escenario, primero, de una protesta pacífica que consistía en el rezo del rosario durante la proyección y, luego, de un atentado que, si bien no fue reivindicado por ningún grupo, se atribuyó a sectores católicos de ultra-derecha. Ese mismo año hubo otros atentados y amenazas en cines y teatros por razones de “sensibilidad religiosa”⁶³ que llegaron a poner una bomba durante la emisión del programa “A decir verdad”, en ATC, durante un especial dedicado a tratar el papel de la Iglesia católica durante los gobiernos anteriores, incluida la dictadura. En este contexto inestable, la publicación de un comunicado en el que se demandaba que no se exhibiera el film *Je vous salue Marie*, de Jean Luc Godard, sonaba a amenaza, especialmente cuando “de no producirse una acción como la reclamada, el cuerpo episcopal se verá en la obligación de tomar severas medidas de acuerdo con las normas jurídicas de la Iglesia” (citado en Giussani 1986: 383⁶⁴). La conclusión de Giussani es contundente:

Los obispos pueden ejercitar esta libertad de expresión repudiando la película y hasta promoviendo entre los fieles una campaña de pacífico boicot que apunte a

⁶³ Dice Giussani, frente a la advertencia de la Comisión Asesora de Exhibiciones Cinematográficas de que “el contenido de este film puede perturbar a espectadores con sensibilidad religiosa”, que “A ninguna comisión le pasó por la cabeza la idea de adosar a las versiones cinematográficas de *La pasión* que se exhiben en Semana Santa la advertencia de que el espectáculo puede perturbar la ‘sensibilidad religiosa’ de los judíos” (Giussani 1986: 293)

⁶⁴ El comunicado reproducido en la colección de los Documentos Completos es ligera pero significativamente diferente: en primer lugar no formula la demanda de impedir la proyección del film; en segundo lugar, no utiliza la construcción condicional negativa “de no producirse una acción como la demandada”, sino que conjuga el verbo: “[la proyección de la película] *obligaría* a los Obispos a tomar muy severas medidas” (CEA 1985: 217, cursivas en el original).

dejarla sin auditorio. Es decir, actuando desde la sociedad y en uso de los derechos a que son acreedores todos sus componentes. El camino elegido por los prelados católicos, en cambio, presenta a la Iglesia que pretende actuar desde el Estado y como virtual componente de éste (Giussani 1986: 384)⁶⁵.

En 1987, después de la visita de Juan Pablo II, y como estrategia de pacificación en las relaciones excesivamente conflictivas con los distintos representantes del gobierno, un comunicado de la Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social sobre la película *Los relajados del rey* circunscribió la crítica a

una minoría, con importante poder de manejo en la comunicación social, que insiste en hacer de la Iglesia Católica Apostólica y Romana, con exclusividad, el blanco de sus burlas y agravios (CEA 1987: 127)⁶⁶.

3.2.5. La organización política

En este apartado hemos querido incluir dos tipos de procesos o campos de acción y conflicto del episcopado que refieren a fenómenos específicamente democráticos: por un lado, la discusión acerca de una eventual reforma constitucional, que tuvo lugar entre 1986 y 1987; por el otro lado, las relaciones entre el episcopado y el sindicalismo, que pueden circunscribirse –en el período que nos ocupa- a 1975-1987.

La discusión ante una eventual reforma de la Carta Magna, impulsada por el Consejo para la Consolidación de la Democracia que funcionaba como órgano asesor de Alfonsín, tuvo amplios ecos en distintos sectores del catolicismo, sobre todo ante la posibilidad de perder la invocación a Dios (“fuente de toda razón y justicia”) en el Preámbulo⁶⁷, la promesa según la cual “El Estado argentino sostiene el culto católico, apostólico y romano” (artículo 2) y la exigencia de ser católico apostólico romano para poder ser elegido presidente de la Nación (artículo 76). La Comisión Nacional de Justicia y Paz del episcopado

se pronunció a favor de una independencia entre la Iglesia y el Estado y en contra de la discriminación religiosa para los candidatos a la presidencia (Esquivel 2001: 249).

⁶⁵ Esta discusión se trasladó al interior del campo católico; en una editorial de la revista *Criterio* podía leerse: “El absurdo debate en torno al film de Godard (que nadie había visto) arrastró a algunos hombres de Iglesia mal asesorados, suministrando una inmejorable ocasión a los interesados en difamar al catolicismo. El ruidoso y mal planteado debate que se prepara en torno del divorcio, las acusaciones de complicidad con el Proceso, la antinomia ‘ciencia vs. religión’ como tantos otros lugares comunes sólo contribuyeron a la confusión” (Criterio 1986 a: 113 col. 1).

⁶⁶ Para un análisis un poco más pormenorizado puede consultarse Dri 1997, cap. 5.

⁶⁷ Notoria omisión la de Alfonsín en su campaña presidencial, que recitaba el preámbulo de la Constitución en todos sus discursos excepto esta invocación a Dios.

Muchos otros hicieron hincapié en el “peligro” que significaba modificar este artículo. La reforma de la Constitución de la provincia de Jujuy hizo que el Estado provincial ya no tuviera la obligación de sostener el culto católico, de tal manera que se intuía una orientación similar en el caso de una reforma de la Carta Magna. Nuevamente, el conflicto se encontró atomizado en función de las diferentes posturas dentro del episcopado. No hubo, a decir verdad, ningún documento colectivo que tematizara el problema de la reforma constitucional, pero esto no le quita importancia a un proceso donde nuevos conflictos se desarrollaron entre sectores del episcopado y el gobierno y entre los propios obispos. El cardenal Primatesta, presidente de la CEA en aquel entonces, se sostenía en la dimensión histórica para afirmar que la Carta Magna

no puede ser atea (...) ni negar o prescindir de Dios (...). Nosotros somos históricamente católicos, mucho antes de ser propiamente argentinos (La Razón, 27/1/1987; citado en Esquivel 2001: 249).

Algo similar se argumentaba desde la *Revista del CIAS*, uno de cuyos editoriales proponía mantener la invocación divina en el Preámbulo por razones histórico-culturales: “conservarla muestra una voluntad de continuidad con los orígenes de la Nación Argentina” (CIAS 1986: 515); por lo demás, el mismo editorial proponía que se modificara el artículo 2, ampliando al sostenimiento de otros cultos, de manera proporcional a los creyentes en diversas religiones⁶⁸, y que se eliminara la exigencia de ser católico para el presidente de la Nación. También proponía que se eliminara el artículo 86 n° 8 y 9, donde se enumeran las prerrogativas del Presidente de la Nación en virtud de los derechos del patronato nacional (a nombrar obispos elegidos en terna en el Senado y a conceder el pase o retener directivas y documentos vaticanos en el país), dado que desde 1966 rige el concordato con la Santa Sede. Esta es una de las razones por las cuales no hubo una oposición lisa y llana a la proyectada reforma constitucional: muchos sectores del episcopado querían eliminar estas atribuciones del presidente de la Nación manteniendo los privilegios del sostenimiento del culto. Pocos obispos se manifestaron a favor del catolicismo presidencial.

La segunda zona de conflicto entre el episcopado y el gobierno en lo referente a la organización política tuvo lugar en las relaciones entre catolicismo y sindicalismo. Ya

⁶⁸ Una nota de color: en el caso de los no-creyentes, el dinero se destinaría “a alguna obra de bien público” (*idem*: 520).

desde la encíclica *Rerum Novarum* la Iglesia le otorga a las asociaciones profesionales un importante rol en el enfrentamiento con el liberalismo y el socialismo que caracteriza al catolicismo integral. De este modo, las considera como formas organizativas intermedias capaces de canalizar socialmente iniciativas eclesiales en la competencia con los partidos y movimientos obreros, especialmente el anarquismo y el socialismo (cfr. las experiencias de la JOC y sus repercusiones en la Argentina en Mallimaci 1992, Soneira 2001). Durante la década que nos ocupa, el episcopado se vinculó, por medio del Equipo Episcopal de Pastoral Social (EEPS), con la Multipartidaria a principios de la década del '80; por medio de esta experiencia política, con el sindicalismo cegetista a medida que avanzaba la década. Cuando, en 1981, Mñor. Laguna reemplaza a Ítalo Di Stéfano al frente del EEPS, el acercamiento al sindicalismo se tradujo en acontecimientos como la marcha consensuada al santuario de San Cayetano (diciembre de 1981), o la Semana Social (Mar del Plata, 6-9 de julio de 1984), con la presencia de S. Ubaldini (por ese entonces, co-secretario de la CGT), José Rodríguez (secretario general de SMATA) y Aldo Serrano (Luz y Fuerza), entre otros representantes de la dirigencia sindical. En 1987, el acercamiento a los sectores sindicales había llegado a la co-dirigencia de la Fundación episcopal Laborem Exercens (cfr. Ezcurra 1988: 129-143). También, en este año, se organizó —con la visita de Juan Pablo II— el acto del papa con los trabajadores en el Mercado Central, uno de los más numerosos, con 100.000 asistentes (cfr. Dri 1997: 121) en el cual participó también S. Ubaldini.

Hubo, entre algunos sectores sindicales y algunos sectores episcopales, un mutuo entendimiento que, aunque no podemos detallar aquí, parece indicar, por un lado, afinidades estructurales que variaron históricamente (Fernández reconoce dos períodos, 1978-1982 y 1983-1987; cfr. Fernández 1990: 87-98)⁶⁹ y, por otro, una doble funcionalidad: mientras que podemos decir que la Doctrina Social de la Iglesia daba un fundamento doctrinal e incluso ofrecía algunos espacios institucionales para el sindicalismo —fundamentalmente la CGT, pero no olvidemos que se podían reconocer diversas corrientes sindicales—, éste último llegó a convertirse en la fuerza de oposición más importante que tuvo el gobierno, al menos hasta la resolución de una interna peronista que duró más de media década y que culminó en la reunificación del justicialismo hacia mediados de 1987 con un resonante triunfo en elecciones parciales;

⁶⁹ No se puede interpretar unívocamente el conjunto de relaciones entre las jerarquías eclesiástica y sindical; “la Iglesia y la CGT no pueden dejar de vincularse de manera ambigua dada la heterogeneidad político-ideológica de sus respectivas cúpulas” (Fernández 1990: 98).

en este sentido es que el episcopado, desde 1979, defendía el discurso del “sindicalismo autónomo”.

Sin sostener, como se hizo en aquel entonces, la existencia de un “pacto corporativo” entre las cúpulas sindicales y eclesiásticas, es innegable que hubo fluidas relaciones, una importante presencia del “mundo del trabajo” en la producción colectiva episcopal y que ambas se terminaron a fines de 1987, cuando ya se había definido una estrategia relativamente homogénea en el PJ y se perfilaba el comienzo del final del gobierno de Alfonsín.

4. Iglesia, episcopado y la construcción de un discurso en democracia

El *racconto* que hemos llevado a cabo con aquellas circunstancias que, a nuestro juicio, han condicionado y motivado la producción del discurso episcopal en democracia es, sin dudas, parcial e incompleto. Por un lado, hay una serie de modificaciones y cambios dentro de la estructura de la Iglesia argentina, especialmente referida a la reorganización del personal eclesiástico, la actualización litúrgica y doctrinal después de la III° CELAM de Puebla de los Ángeles y el nuevo *Código de derecho canónico* (1983) que prácticamente no hemos reseñado (cfr. Esquivel 2001: 253-261). Por otro lado, no hemos profundizado demasiado en los problemas que sí reseñamos, fundamentalmente los que tienen que ver con la dimensión política de la acción del episcopado. Esto se debe a que iremos desplegando algunos de los temas reseñados aquí en función de las necesidades del análisis en los siguientes capítulos. No obstante el carácter provisorio de esta sección, podemos plantear algunas conclusiones parciales que nos permiten establecer el lugar en el que se inscribe el discurso episcopal en democracia.

En primer lugar, desde el punto de vista de su dimensión institucional, los discursos colectivos de la CEA tienen un lugar inestable, inscripto ya en su propia definición estatutaria. En definitiva, el mecanismo último por el que se definen ciertas estrategias o posiciones colectivas depende de las negociaciones internas y de los espacios de poder alcanzados por algunos sectores dentro de la Conferencia.

Esto nos lleva a la dimensión social, también inestable puesto que muestra un episcopado fragmentado, en el que la transición democrática es escenario de un doble juego de fuerzas: el del sector que hemos denominado “institucionalista” y el del sector que hemos denominado “democrático”. El primero consolida su posición hacia finales de la dictadura y el segundo recién comienza a lograr posiciones de poder a partir de

mediados de la década, consolidándose durante el segundo período del gobierno menemista. Esta descripción no intenta llevar a cabo una clasificación de los obispos, sino que muestra algunas de las corrientes en conflicto en el episcopado argentino durante la década de 1980 y cuyos vaivenes afectaron directamente la construcción de su discurso colectivo entre 1983 y 1987. La normalización, y la consolidación de una línea más *aggiornada* siguiendo las instrucciones doctrinales y pastorales de Puebla (esto es, más romana) se produce hacia mediados de 1987, época en la que confluyen diversos factores: la segunda visita de Juan Pablo II, los levantamientos carapintadas y la sanción de la Ley de Obediencia Debida, la reunificación del peronismo (con la consecuente progresiva debilidad del sindicalismo, respecto del cual hubo acercamientos y *gestos* episcopales –a los que ya nos hemos referido), el final del Congreso Pedagógico –con una activa participación de los diversos catolicismos de todos los niveles- y el comienzo del fin de la presidencia de Alfonsín, que terminaría con la entrega anticipada del mandato a Carlos Menem. Hacia 1990 se consolida este momento, “neoculturalista” (cfr. Ezcurra 1988), abandonando los objetos discursivos relacionados con la política en el documento *Claves pastorales para la nueva evangelización*.

Por este motivo no se puede considerar ninguna de estas dimensiones como independientes, puesto que la dimensión política nos permite ver una serie de conflictos en los que la CEA como cuerpo debe contener las tendencias conflictivas que la componen. Cada una de estas zonas de conflicto con el gobierno se descompone en los conflictos en el interior mismo del episcopado y se gestiona a partir de sus condiciones institucionales específicas.

Capítulo 3: Tradiciones discursivas y clases textuales en el discurso episcopal

Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a "los géneros literarios". Puesto que la verdad se propone y se expresa de maneras diversas en los textos de diverso género: histórico, profético, poético o en otros géneros literarios. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época. Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a las formas nativas usadas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombres. (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, *Constitución dogmática sobre la revelación divina*, n° 12: "Cómo hay que interpretar la Sagrada Escritura".)

Las prácticas discursivas se llevan a cabo en el marco de una comunidad con reglas sociales específicas y una red característica de producción y circulación de enunciados (Maingueneau 1984: 154). La comunicación, en este contexto, se desarrolla a través de enunciados que responden a reglas de producción relativamente estables, relativamente conocidas y compartidas por todos los integrantes de la comunidad, de manera que haya cierto consenso acerca de lo que se puede decir y de qué modo, por un lado, y lo que se puede interpretar y de qué manera, por el otro.

En palabras de J-M Adam (1999: 84),

en fonction de leurs objectifs, intérêts et enjeux spécifiques, les formations sociales élaborent différentes sortes ou « familles » de textes qui présentent des caractéristiques assez stables pour qu'on les qualifie de « genres ». Ces genres sont disponibles dans l'interdiscours « a titre de modèles indexés pour les contemporaines et les générations ultérieures » (Bronckart 1997 : 138)

Esta caracterización no significa que los géneros discursivos sean "formas" rígidas, invariables, en las que los sujetos deben amoldar sus "contenidos". Por el contrario, se trata de modelos con mayor o menor grado de estabilidad con referencia a los cuales los sujetos, en función de la práctica discursiva de la que participan, se posicionan en un campo discursivo. En efecto, como señalan R. Bauman y Ch. Briggs (1996: 90 y ss.), "el proceso de conexión de expresiones particulares con modelos genéricos genera necesariamente una brecha o *fisura* (*gap*) intertextual. Aunque la creación de este hiato es inevitable, su relativa eliminación o su puesta en relieve

produce siempre un importante efecto” (Bauman y Briggs 1996: 92). En el caso de una práctica litúrgica altamente ritualizada, como la misa católica, hay largas emisiones que reducen la brecha al mínimo: la lectura del texto bíblico, la recitación de preguntas y respuestas fijadas de antemano, etc. Del mismo modo, hay otros enunciados que pueden ampliar la distancia con el modelo genérico; de entre ellos se destaca la homilía. Mientras que los enunciados pertenecientes a los primeros géneros –muchos de los cuales son de enunciación colectiva- se repiten prácticamente sin modificaciones en misas celebradas en diferentes zonas geográficas, con participantes de extracción social e ideológica diferentes, las homilías, en cambio, admiten modificaciones enunciativas, estructurales y argumentativas dentro de un mayor abanico de posibilidades (Acebal 2006)¹.

Para una institución como la Iglesia católica, que agrupa a sectores sumamente heterogéneos a partir de una misma identidad, la necesidad de disponer de un conjunto de géneros discursivos canónicos reconocidos es imprescindible para forjar la necesaria imagen de *unidad en la diversidad* que reclama para sí. De este modo, en una misa celebrada en la cárcel, por ejemplo, policías y detenidos se posicionan del mismo modo frente a la palabra divina y la palabra sacerdotal, como parte de un mismo colectivo (los fieles o *laicos*, en palabras de Bourdieu 1971 a y b) que mantiene una relación subordinada a la de los *sacerdotes*. Mientras que estos últimos pueden hacer uso de la palabra *individualmente*, como forma de distinción, los demás sólo pueden participar mediante el discurso colectivo prescripto litúrgicamente.

Esta oscilación entre la reproducción de un modelo previo y la innovación efectuada sobre él caracteriza no solamente a los géneros sino también a los diversos análisis que se han llevado a cabo sobre ellos. En el campo de la teoría literaria, por ejemplo, los trabajos pioneros de I. Tinianov (1924) y B. Tomachevsky (1925) se servían del concepto de *género literario* como parámetro en contraste con el cual describir las “rupturas” producidas por obras individuales que modificaban las normas genéricas como parte de un proceso histórico de *evolución literaria*. Años más tarde, en pleno auge del *análisis estructural del relato* (Barthes et al. 1966), la novela, el cuento o el mito eran analizados exclusivamente a partir de sus invariantes, siendo el *género*

¹ Bajtín (1952-1953) señala que, desde el punto de vista *estilístico*, algunos géneros ofrecen procedimientos que, aunque relativamente convencionales, permiten una mayor presencia de la subjetividad y exigen un mayor grado de creatividad. Esto no significa que posean una libertad absoluta en cuanto a la producción de sus enunciados; como veremos en el próximo apartado, es posible violar las normas del género hasta el punto de quedar fuera de su amparo.

concebido como un conjunto de procedimientos obligatorios. Sin embargo, contemporáneamente se cuestionaba este enfoque a partir de la consideración del género como una categoría multidimensional imposible de describir lógicamente:

On ne peut établir aucune classification logique et ferme des genres. Leur distinction est toujours historique, c'est-à-dire justifiée uniquement pour un temps donné : de plus, cette distinction se formule simultanément en plusieurs traits, et les traits d'un genre peuvent être d'une nature tout à fait différente de la nature de ceux d'un autre genre (Tomachevsky 1925 : 306 ; *apud* Adam 1999 : 94)

En el campo del análisis del discurso y la lingüística del uso encontramos una dinámica similar. Los trabajos enmarcados en la Lingüística Sistémico Funcional, ya sea en el enfoque “ortodoxo” de R. Hasan (1989, 1995) o en la versión “reformada” de la escuela de Sydney (Eggins y Martin 1997, 2003, Martin 1997) ponen el énfasis en el valor predictivo del concepto de género. A pesar de que estos últimos consideran el problema del “parentesco”² entre distintos géneros (Martin 1997), encontramos gran cantidad de análisis de *corpora* constituidos por ejemplares de un mismo género en un mismo momento. Lo mismo sucede con la perspectiva, emparentada, de la Gramática del Texto de T. Van Dijk (1983, 1990). De este modo, aunque la variación genérica y las relaciones de intertextualidad entre géneros son reconocidas teóricamente, el foco de estos trabajos se encuentra en la descripción inmanente de conjuntos de enunciados, sin atender ni a la variación diacrónica ni a las relaciones sincrónicas con otros³.

Aunque emparentada con las perspectivas anteriores, la Lingüística del Texto de tradición germana parte de la comparación constante entre clases textuales como principio metodológico (Ciapuscio 2005). Por ese motivo en este conjunto de estudios se encuentran trabajos contrastivos de diversa índole sobre diversos géneros discursivos. En la Argentina existe ya una gran cantidad de trabajos analizando textos de especialidad desde los enfoques multidimensionales de la Lingüística del Texto. Trabajos como el de P. Vallejos Llobet (2005) o S. Gallardo (1998) comparan diacrónicamente ejemplares de una misma clase de texto a partir de *corpora* provenientes de un mismo productor textual; Vallejos Llobet (2004) compara también sincrónica y diacrónicamente diversas clases textuales de las ciencias pedagógicas.

² La metáfora es recurrente, y diversos autores pertenecientes a diversas corrientes la utilizan en relación al concepto de “parecido de familia” de L. Wittgenstein (cfr. Swales 1990, Briggs y Bauman 1996, Adam 1999).

³ La necesidad teórica de complementar la *tipología* de géneros con una *topología* que analice las relaciones entre ellos ha sido enunciada por J. R. Martin; sin embargo, no hemos hallado análisis sistemáticos de *corpora* extensos, sino indicaciones y análisis parciales.

Ciapuscio (2003) compara sincrónicamente géneros con diferentes grados de especialización sobre un mismo tema aunque con ámbitos de producción y circulación diversos. S. Gallardo, por último, ha llevado a cabo un interesante análisis sincrónico de notas periodísticas sobre salud (Gallardo 2005) comparando ejemplares textuales provenientes de diferentes productores textuales.

Estos diversos modos de analizar los géneros discursivos dependen fundamentalmente, según G. Ciapuscio (2005), del carácter de *escuela* de la lingüística sistémico-funcional, lo cual significa desarrollar un núcleo teórico a partir de nuevos análisis empíricos que sirvan para confirmar o reformular sus principios. La lingüística del texto, por el contrario, es una confluencia de enfoques sumamente diversos, que no confluyen en su *corpus* teórico sino en su objeto de análisis. Por otra parte, esta última corriente es heredera de las tradiciones de la filología y la lingüística histórica, lo cual explica cierta preferencia por la comparación diacrónica e incluso inter-lingüística; los primeros, en cambio, continúan un enfoque sistémico-estructuralista en el cual la perspectiva lingüístico-gramatical y sincrónica es privilegiada (Ciapuscio 2005: 18).

Esta oscilación metodológica se puede explicar también por las características del objeto analizado. Según J-M Adam,

les genres sont (comme la langue) des conventions prises entre deux principes plus complémentaires que contradictoires : a) un *principe centripète d'identité*, tourné vers le passé, vers la répétition, vers la reproduction et gouverné par des règles (noyau normatif) ; b) un *principe centrifuge de différence*, tourné, lui, vers le futur et vers l'innovation et déplaçant les règles (variation) (Adam 1999 : 90-91 ; cursivas en el original)

Ahora bien, ¿qué es lo que garantiza la identidad en la variación? En el caso de una institución fuertemente centralizada y con un repertorio de géneros canónicos, como la Iglesia católica, ¿de qué manera se gestiona la variación de manera tal que no se pierda de vista la identidad? Esta es la pregunta que intentaremos contestar en el siguiente apartado.

1. Géneros y tradiciones discursivas

El 2 de abril de 1987, con motivo del 5º aniversario del desembarco argentino en las islas Malvinas, el entonces vicario castrense, monseñor José Miguel Medina, ofició una misa en la capilla Stella Maris a la que asistió el Presidente de la Nación, Dr. Raúl Alfonsín. A pesar de las fuertes polémicas entre el episcopado –especialmente en sus sectores militaristas- y el gobierno durante la primera mitad de la década, en esta

época se asistía un descenso en el índice de conflictividad –al menos públicamente- al que ya nos hemos referido.

En este contexto de recomposición de las relaciones públicas entre el gobierno y un amplio sector del episcopado, la homilía pronunciada por el obispo Medina en la misa fue interpretada como una durísima crítica al presidente de la Nación. Por este motivo, y tras anunciar al acólito que deseaba decir unas palabras, Alfonsín subió al púlpito una vez concluida la misa y formuló una réplica, en un hecho inédito que tuvo amplias repercusiones en la opinión pública, ocupando la primera plana de los diarios del país.

¿Qué elementos de la homilía pronunciada por Medina hicieron posible que Alfonsín se considerara –y le fuera conferida- con la legitimidad necesaria como para pronunciar su réplica en el mismo contexto religioso? La homilía extendió la *brecha* que la separaba del tipo ideal del género hasta el punto de que su enunciado ya no fue reconocido como discurso religioso sino como discurso político.

En efecto, poseía todos los rasgos enunciativos del discurso político (Verón 1987), caracterizando tres tipos de destinatario: el pro-destinatario (todos los argentinos), el para-destinatario (los argentinos no militares) y el contra-destinatario (el gobierno de Alfonsín)⁴ :

Digamos no y vivamos este no: no al predominio de lo sectorial o al egoísta no te metás; no a la delincuencia, a la patotería, a la coima, al negociado, a la injusticia; no a la disgregación, a la antisocial emigración, a la decadencia, a la drogadicción, y a la destrucción de la identidad nacional (*Idem*)

Dadas las circunstancias de la enunciación, no era difícil interpretar que el contra-destinatario era el gobierno de la Nación y, específicamente, su presidente, que se hallaba presente en el templo. En efecto, aunque los argumentos de verbos como “disgregar” o “patotear” pueden remitir a un campo semántico tan amplio que es de difícil individualización, los verbos “coimear” y “negociar”⁵ –en el uso rioplatense- involucran necesariamente al Estado. De este modo, en la instancia de reconocimiento es posible construir metonímicamente una cadena equivalencial (Laclau 2004) que coloca al Estado como responsable de la delincuencia, la drogadicción, la injusticia, la destrucción de la identidad nacional, etc. Este fue exactamente el efecto de

⁴ Hemos analizado este caso con detalle en Bonnin 2007.

⁵ En el sentido de “negociado”.

reconocimiento producido no sólo en Alfonsín sino también en otros actores políticos y en los medios de prensa (cfr. Bonnin 2007).

Según algunos manuales para sacerdotes, la homilía es

una conversación *sui generis* en voz alta. Una conversación especial porque es uno solo el que habla, pero lo hace en una disposición tal que pueda ser teóricamente y prácticamente interrumpido por cualquiera de sus oyentes sin necesidad de que esa interrupción equivalga a una interpelación hostil (AAVV 1994: 42).

Ahora bien, en la práctica habitual de la misa, el sacerdote no es nunca interrumpido por los oyentes, de tal manera que posee un virtual monopolio de la palabra. Sin embargo, una de las características del género homilético reside en que está dirigido a un auditorio heterogéneo. De esta manera, el despliegue discursivo,

opera por sucesivos deslizamientos semánticos y reformulaciones que permiten el paso de una isotopía a otra, fundamentalmente de la religiosa a la política. Este paso lleva a integrar las modalidades del discurso político con el riesgo de representar y fijar el enfrentamiento social. Para evitarlo, la homilía vuelve al texto bíblico e interpela y convoca de manera amplia a todos (Arnoux y Blanco 2003: 1046).

¿Por qué Alfonsín se consideró (y gran parte de la opinión pública también) con la legitimidad necesaria como para intervenir en una situación comunicativa altamente ritualizada cuyas reglas le negaban el rol de locutor? Porque la homilía de Medina violó las normas genéricas hasta el punto de romper el vínculo que unía indexicalmente su enunciado con la homilía como género y, de manera más general, con el campo discursivo católico. Y, haciendo esto, su enunciado fue indexicalizado, por parte del auditorio, en el campo político⁶.

Este breve ejemplo nos permite afirmar que el género discursivo no es límite superior que media con el nivel del interdiscurso (como lo sugiere Adam 1999: 36, 41,

⁶ Por supuesto, la interpretación que hacemos no agota los elementos contextuales que justificaron la intervención de Alfonsín, las condiciones de posibilidad (Passeron 1994) del acontecimiento. Estos factores son objeto de la sociología histórica y, de manera parcial, los hemos señalado en el capítulo 2 de esta tesis. Sin embargo, estos factores son condiciones necesarias pero no suficientes, puesto que se han mantenido en cientos de homilías pronunciadas frente a presidentes, y nunca antes (ni después) intentaron tomar la palabra como lo hizo Alfonsín en esa ocasión (y sólo en esa). Tampoco las propiedades genéricas de la homilía son condiciones suficientes, puesto que es posible suponer (y existen testimonios documentales) que enunciados como el analizado aquí se han producido en otras situaciones –misas de FAMUS sin la presencia de funcionarios públicos, por ejemplo– y fueron interpretados por los participantes de la situación como estrictamente religiosos, en el marco de una visión integral del mundo en la cual no es posible separar los campos de la religión y la política.

92), sino que los géneros establecen una *intertextualidad genérica* (Bauman y Briggs 1996) que se produce dentro de los límites de una *tradición discursiva*.

A los fines de nuestro análisis, consideramos que la tradición discursiva es un sistema de acciones lingüísticas (Brinker 1988: 124, citado y traducido en Ciapuscio 2005) materializadas en un conjunto de géneros discursivos indexicalizados entre sí y en relación a un campo discursivo determinado. De este modo, la relación entre género y contexto no se produce de manera directa, sino mediatizada por la tradición. Si esto no fuera así, la homilía de Medina no hubiera despertado la reacción que despertó, puesto que, *situacionalmente*, se producían todas las características necesarias para una homilía. Sin embargo, dado que su enunciado no respetó las normas del género homilético, indexalizó a la tradición del discurso político de tal manera que el contexto ya no fue estructurado simbólicamente como “religioso” sino como “político”. No se trata de una relación causal unidireccional entre campo-tradición-género-enunciado, sino que los distintos niveles se condicionan y se modifican mutuamente.

En el caso del discurso colectivo del episcopado argentino, las variaciones que observamos en el sistema de géneros discursivos indicarían, desde un punto de vista puramente cuantitativo, que hubo una serie de cambios que afectaron al funcionamiento de su tradición discursiva. En el apéndice a este capítulo podemos ver cómo, a medida que avanzamos en la década, se producen cambios en la cantidad y la denominación genérica de los documentos que se publican. Las cartas políticas y las declaraciones, por ejemplo, fueron los géneros más recurrentes en el período 1965-1980. En efecto, 26 declaraciones corresponden al lapso 1965-1980, siendo el género más importante del período: de los 8 que componen el mapa del discurso colectivo del episcopado, representa el 25% de lo publicado. En el período 1981-1990, en cambio, representa el 3,5%, concentrando tres de las cuatro declaraciones entre 1981 y 1982 y publicando la última dos años después. En el segundo caso, nos encontramos con 18 cartas políticas entre 1970 y 1980, representando el 17 % del período 1965-1980. Entre 1981 y 1990, en cambio, hubo 5 cartas que significaron sólo el 4,5 %, una sola de las cuales pertenece al gobierno de Alfonsín. El comunicado, por otra parte, pasó de representar el 12 % de la primera etapa, con 13 ejemplares, al 25 % en la segunda, con 26 textos. La pregunta que nos hacemos, frente a esta variación cuantitativa, es la siguiente: ¿se produjo un cambio en términos cualitativos? O, desde el punto de vista específico de este capítulo, ¿implica

este proceso un cambio en el repertorio de acciones lingüísticas que integran la tradición discursiva del episcopado argentino?

2. Los géneros como clases textuales: operaciones metodológicas

Para responder a esta pregunta debemos delimitar, en primer lugar, la tradición discursiva en la que se inscriben los documentos de la CEA durante la década de 1980 y los géneros que la integran.

Si bien ya hemos señalado que el *corpus* está integrado por la totalidad de la producción discursiva de la CEA entre 1981 y 1990, no hemos establecido ningún principio de diferenciación de los textos que lo componen. ¿Qué categorías se deben usar para clasificar los enunciados? Gran parte de los documentos episcopales indican el género al que pertenecen ¿debemos, entonces, aceptar sin más las categorías que los hablantes utilizan para clasificar sus enunciados? ¿Qué deberíamos hacer, entonces, con los 42 documentos (sobre un total de 110) que no indican a qué género pertenecen? Hemos seguido en este punto a J. Swales (1990), que afirma que

what we might call 'folk' categorization and the investigator's *a priori* categorization are not necessarily in exclusive opposition. Indeed, it can be argued that the investigator's role in genre analysis is neither to follow slavishly the nomenclatures of the groups, nor is it to provide his or her own deductive and introspective categorical system. Rather, the procedure should be to develop sets of *a posteriori* categories, ones based on empirical investigation and observation, within which eliciting the community's category-labels plays a central role (Swales 1990: 39-40)

Por este motivo hemos respetado las etiquetas genéricas propuestas por los obispos en aquellos casos en los que se encuentran presentes, diferenciando *cartas*, *comunicados*, *declaraciones*, *exhortaciones* y *mensajes*. A estas cinco categorías hemos agregado otras que son reconocidas por los productores y receptores de los documentos como distinciones tipológicas relevantes (Heinemann 2000; Gülich 1986)⁷. En primer lugar hemos operado una distinción entre dos tipos diferentes de *cartas* en función de diferencias notorias entre las que denominamos, por un lado, *cartas pastorales* y, por el otro, *cartas políticas*⁸. En segundo lugar hemos creado algunas etiquetas genéricas para conjuntos de enunciados que, no obstante sus rasgos en común, no presentaban

⁷ Las categorías utilizadas aquí han sido testeadas en las entrevistas a obispos que estamos llevando a cabo en una reciente investigación en orden a escribir nuestra tesis doctoral.

⁸ J. Swales (1990: 58-61) considera que las cartas no son propiamente *géneros* sino *pre-géneros*, fundamentalmente debido a que no tienen una finalidad claramente definida. Nuestra propuesta de especificar dos tipos de cartas coincide, entonces, con su observación.

ninguna. Ellos son, por un lado, los *grandes documentos doctrinales*, a veces denominados simplemente “documentos”, que son textos sumamente elaborados y de gran extensión publicados por el Asamblea Plenaria sin una periodicidad predeterminada. Por otro lado, hemos denominado *textos jurídicos* a un conjunto de documentos que, aunque no conforman formalmente una clase, poseen un conjunto de rasgos en común que nos permite reunirlos bajo esa denominación.

Sobre esta primera clasificación de los conjuntos de enunciados como géneros diferenciados hemos operado una segunda clasificación, en la cual no buscamos diferenciar los géneros en su especificidad sino vincularlos a partir de lo que tienen en común. Más allá de los nombres utilizados, lo que guía nuestro análisis es intentar comprender, por un lado, qué elementos vinculan diversos enunciados entre sí de manera que constituyan un género y, por el otro, qué elementos vinculan sistemáticamente a los géneros entre sí de manera que integren una misma tradición discursiva, formando un *repertorio* en el cual se distribuyen según funciones diferenciadas. Estos *parecidos de familia* entre los distintos géneros no son considerados aquí a partir de un único rasgo sino que, como señala B. Tomachevsky, “les traits d’un genre peuvent être d’une nature tout à fait différente de la nature de ceux d’un autre genre” (Tomachevsky 1965 : 306 ; *apud* Adam 1999 : 94). De esta manera hemos formado tres grupos: a) los *textos de batalla*, que incluyen a los comunicados, las declaraciones y las cartas políticas, agrupados por motivos pragmáticos; b) los *textos de doctrina*, que son los grandes documentos doctrinales, las exhortaciones y los mensajes, que comparten un mismo énfasis en los aspectos ideacionales; c) los *textos especializados*, donde se encuentran los textos jurídicos y las cartas pastorales, reunidos por el tipo de relación interpersonal que establecen con el destinatario.

En consonancia con otros trabajos actuales (cfr. Vallejos Llovet 2004), el análisis es doblemente contrastivo, comparando las categorías genéricas diacrónica y sincrónicamente.

Desde el punto de vista sincrónico, la comparación entre los diversos géneros que organizan un espacio discursivo permite especificar la distribución de funciones en la producción de sentido. ¿Qué repertorio genérico posee la CEA en una coyuntura determinada? ¿Por qué utiliza un género en detrimento de otro?

Desde el punto de vista diacrónico, la contrastación genérica permite dar cuenta de las continuidades y/o discontinuidades en una *tradición discursiva*. En efecto, es esperable que –frente a la modificación de las condiciones de producción significativas

para una clase textual- se modifiquen también sus propiedades lingüístico-textuales. Sin embargo, esta modificación no siempre acarrea una *trasgresión* de las normas genéricas. Como señala P. Charaudeau (2004), hay variaciones que no modifican sino que especifican alguna de las propiedades genéricas, puesto que las modificaciones diacrónicas requieren del respeto de alguna de las normas constitutivas del género para que éste pueda seguir identificándose como tal (cfr. el concepto de *gap* en Bauman y Briggs 1996).

El análisis de los géneros discursivos, sin importar la orientación analítica desde la cual se realice, implica siempre considerar –al menos teóricamente- dos niveles que son irreductibles el uno al otro: uno *extra-lingüístico* (las “esferas de uso de la lengua”, Bajtín 1952-1953: 248) y otro *lingüístico-textual* (los “tipos relativamente estables de enunciados”, *idem*).

El problema que se presenta para nuestro análisis es el del nivel extra-lingüístico, que es concebido por muchos autores en términos casi etnográficos. En efecto, tanto la lingüística sistémico-funcional, como la lingüística del texto y, por supuesto, la antropología lingüística, se refieren aquí a la *situación comunicativa* –en un sentido cercano al de *evento comunicativo* de D. Hymes (1972)- específica de los diversos géneros. En nuestro caso, dadas las características institucionales de la producción de documentos de la CEA, esa instancia de la descripción genérica es inaccesible. Esta dificultad no es única de nuestro caso; se observa repetidamente en el análisis de textos literarios (Adam 1999: 96-100), históricos (Adam y Heidman 2004), académicos (Vallejos Llovet 2004), educativos (Moyano 2004), etc. En estos casos no hay un análisis específico de las situaciones diferenciadas que dan lugar a géneros diferenciados, sino que el foco se pone en la materialidad lingüística de los enunciados.

Por otra parte, dentro de la escuela francesa de análisis del discurso⁹, el énfasis no se encuentra puesto en el aspecto lingüístico-textual sino en los factores enunciativos y comunicativos puestos en juego en los diversos géneros. Al respecto, T. Todorov afirma que “el género es una entidad más socio-histórica que formal. Las transformaciones del género deben ser puestas en relación con los cambios sociales” (Todorov 1991: 165). De esta manera, los análisis realizados por esta corriente no

⁹ Adam es un caso límite entre la escuela francesa de análisis del discurso y la lingüística textual. Metodológicamente, sin embargo, puede adscribirse con mayor exactitud a este segundo grupo.

suelen considerar tanto los aspectos formales-textuales de los enunciados sino los aspectos comunicativos vinculados con la situación (Charaudeau 2004).

Nuestra metodología se encuentra, en este punto de la tesis, más cercana al primer grupo que al segundo. Por este motivo es que adoptamos el término *clase textual*, proveniente de la lingüística del texto alemana, para referirnos al aspecto lingüístico-textual de los géneros. Esta decisión puede cuestionarse teóricamente, puesto que *clase textual* es considerado un concepto sinónimo de *género discursivo* (cfr. Ciapuscio 1994, 2005). Sin embargo, mientras que el énfasis en el uso del primero está puesto en la materialidad de los enunciados, al utilizar el segundo se focaliza el aspecto comunicativo y situacional.

Esto no significa que consideremos a los documentos en su inmanencia lingüística. Por el contrario, la variable extradiscursiva que nos permitirá la instancia de interpretación socio-histórica de los géneros serán las condiciones de producción que hemos esquematizado en el capítulo 2. Esto se debe a que, si bien no hay identidad – teórica ni analítica- entre *condiciones de producción y situación*, en última instancia la segunda se produce sólo porque existen las primeras como condición de posibilidad y señalan sus límites. Esto no nos permite explicar los enunciados en su particularidad (como en el caso de la homilía de J. M. Medina) pero sí nos permite mapear las funciones de los géneros y sus relaciones con la tradición discursiva.

El aspecto descriptivo del análisis se llevará a cabo en base a algunas de las categorías textuales acuñadas por W. Heinemann y D. Viehweger (1991). Para ello, hemos decidido utilizar parcialmente dos de los criterios de clasificación multidimensional propuestos por ambos autores: el tipo de función y el tipo de situación. Para dar cuenta de la dimensión retórica¹⁰ de las clases textuales que nos ocupan, en cambio, hemos decidido utilizar la perspectiva desarrollada a partir de los aportes de J. Swales (1990) y Gnutzmann y Oldenburg (1991) en sus estudios sobre los géneros académicos.

¹⁰ El modelo que presentan Heinemann y Viehweger se centra en aspectos micro-textuales que no constituyen nuestro interés aquí. Heinemann (2000) ha vuelto sobre este problema, pero no hemos encontrado una propuesta metodológica que nos permitiera el análisis.

3. Los géneros de batalla: los comunicados, las declaraciones y las cartas políticas.

I) Tipos de función¹¹

Este primer criterio es definido a partir de la inserción de una clase textual en una (o más) práctica social de la que es típica:

Nuestra concepción de función textual no se basa en textos aislados o en la sola perspectiva del productor textual, sino en textos/discursos, en su 'estar incluidos' en la interacción social, en su funcionamiento para la solución de tareas individuales o sociales sobre la base de tipos de constelaciones de objetivos y actitudes de todos los participantes de la comunicación (Heinemann y Viehweger 1991: 148, citado y traducido en Ciapuscio 1994: 104).

Ya hemos explicitado, en el capítulo 2, los espacios de producción social de los documentos de la CEA; no obstante, cada clase textual establece un *modo* diferenciado de interacción con el otro. Podemos señalar que la función de las declaraciones es *comandar*, en el sentido en que intenta hacer que el interlocutor haga algo:

Reiteramos nuestro *llamado a continuar* en el empeño por la liberación, por la justicia y por la paz, a través del camino de la verdad evangélica para *rescatar a América Latina* del capitalismo materialista y del marxismo ateo (CEA [1984] 1989: 217).

En el caso de las cartas políticas, la función es la misma, pero ya no se hace desde el punto de vista de la autoridad investida por el locutor, sino desde el *pedido* a quien posee el poder para intervenir en el campo político que es de competencia del interlocutor:

El Episcopado Argentino hizo llegar este agosto anhelo a la Excelentísima Señora Presidente de la Nación; pero el mismo –dadas las condiciones especiales que vive la Nación– se dirige también a Ud. como Comandante en Jefe del Ejército, *solicitando* que (...) se otorgue: 1) a los familiares de los presos, un tiempo más amplio de visita; 2) puedan los detenidos recibir obsequios (...); 3) quienes lo solicitaren puedan recibir los sacramentos... (CEA [1975] 1982: 273).

Por último, en el caso de los comunicados, nos encontramos con dos tipos de función bien diferenciados. En el período anterior a 1984, el objetivo era contactar o, utilizando los términos de S. Gallardo (1998:174), *dejar constancia*¹²:

El martes 30 de agosto último, en la secretaría de planeamiento, el Equipo Episcopal de Pastoral Social, acompañado por el Secretario General del Episcopado, Mons. Carlos Galán, dio por terminada otra laboriosa etapa, en

¹¹ Por razones expositivas, definimos estos conceptos *durante* el análisis de este primer conjunto de géneros, y no *antes* de él. Para las clases subsiguientes, nos remitimos a las definiciones que llevamos a cabo aquí.

¹² En términos teológicos, se trata de "testimoniar".

procura del diálogo y la reconciliación de los argentinos (CEA [1983] 1988: 161).

Ahora bien, a partir de 1984, a esta función global básica se agrega la de *comandar*, indicando lo que deben hacer sus interlocutores. Frente a la exhibición pública de la película *Je vous salue Marie!*, de Jean Luc Godard, los obispos piden la censura por parte de las autoridades, a la vez que dejan constancia de las razones por las cuales realizan ese pedido:

Confiamos en la reconocida prudencia de las autoridades de la Nación, que *tomarán en cuenta* una situación que hiere la profunda devoción mariana del pueblo argentino y que *obligaría* a los Obispos a tomar muy severas medidas, de acuerdo a normas jurídicas de la Iglesia (CEA [1985] 1989: 217).

Ahora bien, los tres géneros llevan a cabo la función global de *comandar* de distinta manera, puesto que involucra interlocutores diferentes. Para comprender las razones de esa variación, es preciso describir los *tipos de situación* en los cuales se inscriben los textos.

II) Tipos de situación

Como hemos señalado anteriormente, no podemos dar cuenta de las situaciones en las cuales se producen los documentos -dado su carácter privado, inaccesible para la observación- más que en términos insitucionales-formales. Sin embargo, aquí nos proponemos analizar las representaciones discursivas de dichas condiciones en los textos y sus patrones recurrentes.

Ya hemos hablado de los condicionamientos institucionales en los cuales es producido el discurso de la CEA. Dentro de su estructura organizativa, hay determinados géneros que sólo pueden ser ejercidos por determinado organismo de la Conferencia; los *documentos doctrinales*, por ejemplo, sólo pueden ser producidos por la Asamblea Plenaria, es decir, la totalidad de los obispos reunidos dos veces al año¹³. Otros, en cambio, no tienen una especificidad institucional definida estatutariamente. Este es el caso de las tres clases textuales que aquí nos ocupan. No obstante, hay una regularidad significativa que indica una mayor afinidad entre determinados géneros y determinados organismos episcopales.

¹³ Esto se debe a una razón teológica; el ejercicio del magisterio *auténtico* (es decir, *verdadero*) sólo se admite por parte del *coetus episcoporum*, el colegio episcopal. En el caso de la Conferencias Episcopales, se trata de la Asamblea Plenaria.

El título de las declaraciones inscribe como productor a la CEA en su conjunto; por ejemplo: “Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina sobre la mediación del Santo Padre en el diferendo limítrofe con la República hermana de Chile” (CEA [1981] 1982: 384). Ahora bien, estos textos no han sido publicados en ocasión de las Asambleas Plenarias; por este motivo podemos inferir que han sido escritos por la Comisión Permanente, que

mantiene una atención pastoral constante sobre la realidad argentina, procurando reconocer en ella los desafíos que presenta a la acción evangelizadora (...) entre otras cuestiones, prepara el temario de la Asamblea Plenaria; vela por el cumplimiento de las decisiones tomadas para asegurar la continuidad de la acción pastoral; publica declaraciones o comunicados cuando las circunstancias lo requieren. (AICA 1988: 24).

Los comunicados posteriores a 1984 son también emitidos, en su mayoría, por parte de la Comisión Permanente; a diferencia de las declaraciones, los títulos indican el organismo productor: “La indisolubilidad matrimonial. Comunicado de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina.” (CEA [1984] 1989: 79). Los del período anterior, en cambio, no parecen haber sido de su exclusividad, sino que son emitidos por diversos actores institucionales: el Presidente de la CEA, el Equipo Episcopal de Pastoral Social, la Comisión Permanente, etc.

Las cartas políticas son emitidas generalmente por la Comisión Permanente, al menos durante el período de mayor productividad, en el cual se consolidó el género, entre 1970 y 1981. Recién en el período final, que va de 1982 a 1985, comienzan a ser remitidas por otros organismos: el Equipo Nacional de Educación Católica, el Presidente de la CEA, etc. De este modo, desde el punto de vista exclusivo de la “diferenciación según la organización social de las actividades” (Ciapuscio 1994: 108), durante el período previo a 1984 no hay diferencias entre las declaraciones y las cartas políticas. A su vez, aunque los comunicados de esa etapa varían en esta variable, durante el período posterior asumen la función de los otros dos géneros.

Si analizamos los “tipos de marco interaccional”, encontramos que la finalidad informativa de dejar constancia, propia de los comunicados previos a 1984, es una “actividad comunicativa independiente” (*idem*) en la que no se exige ningún tipo de respuesta al destinatario. Los posteriores, en cambio, se sitúan en el marco de una “actividad en función de actividades superiores no comunicativas”, una actividad práctica concreta que se espera que el interlocutor lleve a cabo (cfr. CEA [1985] 1989:

217-218, donde se exige la prohibición de la exhibición de un film). Esto es también válido para las cartas políticas y las declaraciones, ambas orientadas a que el interlocutor lleve a cabo determinada acción.

En términos de los roles sociales de los interactuantes¹⁴ encontramos diferencias significativas. En todos los casos se mantiene constante la variable del locutor, puesto que se trata de un actor institucional adscripto a la Conferencia Episcopal. Ahora bien, en el caso de las cartas políticas, el interlocutor es un alto funcionario del Estado, generalmente a cargo del Poder Ejecutivo (el presidente Perón, la presidente Martínez de Perón, Videla, Bignone). La relación entre los interlocutores se presenta como simétrica, donde la CEA, en función de un presupuesto según el cual las autoridades políticas y religiosas se encuentran en un mismo nivel de poder, se dirige a un igual para solicitarle que lleve a cabo alguna acción.

En el caso de las declaraciones, la construcción del acontecimiento a partir de las relaciones entre sus actores y la Iglesia católica muestra una identificación entre “Iglesia” (vgr. los bautizados) y población; pero también se agrega, como característica específica, la inclusión del Estado y sus funcionarios dentro del campo de los católicos. De este modo, la construcción del acontecimiento es más cuidadosa en tanto que se refiere, desde un lugar de autoridad (religiosa), a la autoridad (política) caracterizada como *fiel*, como subordinado que recibe el Magisterio (con mayúscula) de los obispos. Esta es una de las razones por las cuales, a diferencia de los comunicados, las declaraciones suelen producirse después de transcurrido un tiempo del acontecimiento que tematizan, intentando *trascenderlo* y ubicarlo en el contexto magisterial más amplio de la doctrina católica. Hay una relación asimétrica entre los interlocutores, donde el episcopado se dirige a una feligresía que se identifica con los oyentes argentinos potenciales, sean o no parte del Estado. El locutor colectivo puede aparecer caracterizado a partir de diversas formas de auto-nominación institucional a partir de algunos atributos teológico-pastorales, como “maestros de la fe y fieles servidores y custodios de la palabra de Dios” (CEA [1976] 1982: 301), “hermanos en el episcopado

¹⁴ Aquí incluimos los procedimientos tácticos con los cuales se representa típicamente los roles sociales de los hablantes en los ejemplares textuales.

(...) al igual que los apóstoles” (CEA [1982] 1988: 25) o “quienes tenemos la misión de apacentar a las comunidades cristianas¹⁵” (CEA [1984] 1989: 215).

Puesto que los acontecimientos tematizados son contruidos a partir de su inclusión en la esfera de acción del episcopado, y que la posición enunciativa de los obispos consiste en tomar un lugar de autoridad desde el cual legislar (emitir su “magisterio jerárquico”), la declaración se convierte en una suerte de “boletín oficial” que informa acerca de la actividad legisladora de la jerarquía eclesiástica.

En el caso del comunicado, observamos dos momentos bien diferenciados. En la primera etapa, previa a 1984, no tratan simplemente “temas de interés”, sino temas de interés para el episcopado –porque involucran la posición en que la Iglesia se representa a sí misma en la sociedad- que se presentan como de interés general. El fundamento ideológico de esta representación es la identificación entre Iglesia (ahora en sentido propio, entendida como todos los bautizados) y población; por eso es que apelaciones como “sigamos con nuestro esfuerzo” (CEA [1981] 1982: 457) utilizan un nosotros inclusivo, una forma de sujeto religioso que se (con)funde con el nosotros civil de “los argentinos”.

Si avanzamos un poco más notaremos que, ya durante los últimos años de la dictadura, una serie de representaciones que prefiguran lo que sería el discurso episcopal en democracia hace que los comunicados mantengan la fuerza ilocucionaria de testimonio/ dejar constancia.

El 31 de diciembre de 1982, por ejemplo, el secretariado general publica un comunicado “referido al informe del gobierno acerca de los desaparecidos” (CEA 1982 [1988]: 79). Eliminando los subjetivismos y demás componentes emotivos¹⁶ del texto, el *tono* del comunicado es referencial, utilizando incluso la tercera persona (sujeto mostrado) para referirse al locutor institucional:

A raíz de cierta información de un diario matutino del 31 de diciembre de 1982, como procedente de ‘una alta fuente eclesiástica’, referente a que ‘la Iglesia argentina se encuentra *bastante complacida* por el futuro informe del Gobierno acerca de los desaparecidos’, el Secretariado General de la Conferencia Episcopal Argentina cumple en informar que el Episcopado Argentino no tiene participación en la redacción del mencionado documento, ni considera poder tenerla por cuanto se trata allí de una materia histórica cuya realidad total le es

¹⁵ Este uso del adjetivo “cristianas” para caracterizar a las comunidades a cargo de los obispos (que, en rigor, serían sólo las católicas) muestra lo que ya hemos señalado en otros lugares acerca de la identificación entre “católico” y “cristiano”. A esto se suma que el contrato de lectura propuesto por las declaraciones describe como cristiana (vgr. católica) a toda la población.

¹⁶ *Emotivo* en la medida en que predomina la función *expresiva/emotiva* del lenguaje que, según el clásico artículo de Jakobson (1960) es aquella en la que se tematiza al emisor del mensaje.

desconocida, con una elaboración y carácter técnico que escapan a su competencia (*idem*).

Este texto indica una toma de distancia respecto de la represión ilegal y las acciones del gobierno militar. De este modo, el comunicado sirve para desmentir otra información, que no aparece explicitada, que vinculaba a los obispos (y aquí vemos como éstos sostienen una visión restringida de Iglesia) a dicho informe desde el punto de vista de la elaboración, es decir, de la colaboración. Se trata de una operación de selección por medio de la cual el episcopado separa aquellos discursos que no le pertenecen, estableciendo simultáneamente un canon de lo legítimo dentro del cual no entraría dicho informe.

La construcción de este canon legítimo se lleva a cabo por medio de los *testimonios*, que dan cuenta de la posición de la Iglesia (en sentido restringido) dentro de la sociedad civil: tanto en el ámbito político (en un sentido más amplio que el que utilizábamos más arriba, sin estar referido al Estado) a través su participación en la Multipartidaria y su papel en la transición hacia la institucionalidad de la democracia (7/8/81, 17/12/82 y 5/9/83) como en el ámbito más “humano”¹⁷ del conflicto de Malvinas (2/4/82) y la cultura en general (26/12/82).

En relación a esto podemos ver los cambios que se producen simultáneamente en la función del género y en la construcción de objetos discursivos problemáticos (como el divorcio, en este caso) a partir de la institucionalización del gobierno democrático. En 1984 aparece el primer comunicado sobre el tema, recién presentado el proyecto de ley en el Congreso. El texto de la comisión permanente “manifiesta claramente ante los propios fieles y ante todo el pueblo argentino” (CEA [1984] 1989: 79) su postura respecto del matrimonio -y no explícitamente de la legislación del divorcio; éste permanece todavía negado. Sostiene una clara relación de subsidiariedad (asimetría) del Estado respecto de la ley divina y su depositaria, la Iglesia católica:

la firmeza e indisolubilidad del vínculo matrimonial es un irrenunciable don de Dios Creador del hombre, y por lo mismo no modificable por leyes humanas (...) Nadie que se llame católico puede al mismo tiempo favorecer que se proyecten disposiciones legales que intenten disminuir aquella firmeza e indisolubilidad

¹⁷ Por supuesto, esto no significa que no sea político, sino que en los discursos episcopales no aparece como tal en función del papel de mediador del Papa Juan Pablo II tuvo en el conflicto. La neutralidad papal se impuso en el episcopado, que vio en la guerra de Malvinas un argumento más para continuar su proceso de distanciamiento respecto del gobierno militar.

del matrimonio, ni en ninguna circunstancia apoyarlas con su parecer o su voto” (*idem*).

Aquí nos encontramos con la misma doble fuerza ilocucionaria que caracteriza a los comunicados pero distingue implícitamente dos destinatarios: “los propios fieles y todo el pueblo argentino”, por un lado, y los senadores y diputados por otro. Sólo a los segundos, como destinatarios de élite, está dirigido el *llamado a la acción*, mientras que ambos son destinatarios del *testimonio*.

Así, podemos afirmar que, en democracia, concomitante con el abandono de las cartas políticas, a los “temas de interés” que involucran el lugar de la Iglesia en la sociedad se agregan aquellos que afectan a la relación de la Iglesia con el Estado, con el agregado de una apelación a diversos destinatarios pragmáticos capaces de influir en favor de las demandas episcopales. Por esta razón es que se encuentra una variación sostenida y coherente en los comunicados, no sólo sobre la ley de divorcio sino acerca de cambios socio-culturales de diversa índole. Frente a la apertura de los canales de circulación de bienes culturales producida por una menor importancia de la censura, especialmente en el campo cinematográfico y de la televisión, nos encontramos con algunos comunicados que tematizan el “destape”, la “pornografía” y el “permisivismo moral”. El acto de testimonio funciona como garantía de la legitimidad y justicia del *llamado a la acción* hecho a los legisladores y autoridades pertinentes (el Estado), comprometiendo a la opinión pública como *testigo* de la existencia de una ley y de su falta de cumplimiento.

Ahora bien, la función de *llamado a la acción*, que el comunicado cumple en la transición a la democracia, que se consolidó claramente en la etapa 1984-1986 como género de batalla, no formaba parte de su tradición como género (como hemos visto al analizar comunicados del período previo al que estamos trabajando aquí). De hecho, este tipo de apelación implica dos factores que le eran ajenos: por un lado, la institución de un tipo de destinatario subordinado al locutor que responde a ese llamado en virtud de las relaciones de poder propias del ámbito eclesiástico; por el otro lado, la representación del destinatario como un actor social dotado de poder político.

Ambos factores eran, como hemos visto, características de las dos géneros episcopales que dejaron de ser utilizados justamente en el momento en que el comunicado se consolidó como género de batalla, es decir los años 1984-1985: las *declaraciones* y las *cartas políticas*.

III) Dimensión retórica

En este apartado nos concentraremos en las variables composicionales de las clases textuales que nos ocupan. Para ello, hemos decidido adoptar parcialmente el modelo retórico-lingüístico de J. Swales (1990) a partir de algunas de las precisiones que sobre él hacen Gnutzmann y Oldenburg (1991) para el análisis de la introducción y las conclusiones de los artículos de investigación.

En términos generales, siguiendo a Ciapuscio y Otañi (2002), los conceptos que nos servirán para dar cuenta de la estructura retórica de los géneros son *parte* y *segmento textual*. A diferencia del discurso académico, en los documentos episcopales que estamos analizando no siempre se explicitan sus partes canónicas; no obstante, es posible distinguirlas implícitamente como grandes elementos de la macroestructura de los géneros episcopales. El segundo concepto es afín a la noción de *move* (movida) tal como la desarrolló Swales (1990), es decir, designa unidades funcionales menores (de “bajo nivel textual”) que componen las distintas partes.

Para el análisis hemos decidido señalar tres grandes partes comunes a todos los textos, con un nivel de generalidad que se explicitará en el análisis de las movidas específicas de cada género. Las denominaciones adoptadas obedecen a las operaciones con las que el locutor regula sus relaciones con el interlocutor¹⁸: mediante la *introducción* lo inserta en el mundo construido textualmente; en el *desarrollo* lo coloca en el lugar de espectador de las operaciones discursivas de cada género; finalmente, en la *proyección*, el locutor extiende hacia el futuro las operaciones del documento, comprometiéndose a sí mismo y/o al interlocutor en una determinada forma de acción.

A) Las cartas políticas

A) Introducción

A.1) Motivación

La función de esta movida es justificar las razones que mueven al locutor a enunciar la carta; generalmente son hechos o dichos del destinatario que se refieren de manera directa o indirecta al campo en el que el locutor considera que debe intervenir.

¹⁸ Aquí hay un conjunto de vinculaciones con el concepto de *metadiscurso*, tanto *textual* como, especialmente, *interpersonal*, en el sentido que le asigna Hyland (1999), cuyas vinculaciones con el modelo de Swales han sido explicitadas y utilizadas productivamente por trabajos como los de M. Giammateo (1998), S. Gallardo (2004) o R. Beke (2005) entre otros. Por motivos de espacio, no podremos desarrollar estas relaciones en este trabajo.

En este caso, se trata de acusar recibo de una carta del destinatario enviada con anterioridad:

La carta de Vuestra Excelencia de fecha 21 de octubre corriente, fue recibida y leída con gran atención en la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal (CEA [1982] 1988: 63).

A.2) Establecimiento de la relación de interlocución

El segundo paso consiste en establecer un tipo de relación de intercambio lingüístico entre locutor y destinatario. La carta que estamos describiendo aquí establece una relación dialógica (epistolar) entre el presidente de la Nación y el presidente de la CEA, a partir de los recursos gramaticales de la primera y segunda persona:

Ante todo, quiero expresar a Vuestra Excelencia el sincero agradecimiento por la respuesta que personalmente ha querido dar a la nota que le fuera enviada por mí... (CEA 1982 [1987] 65).

A.3) Responsabilización enunciativa de la interlocución

El hecho de establecer una relación de interlocución no significa que el locutor sea responsable de su enunciación. En muchas cartas, como nuestro ejemplo, el locutor delega la responsabilidad enunciativa en otra forma de subjetividad, generalmente institucional, ya sea para legitimar el texto como para mostrarse “forzado” a enunciar debido a su participación en un organismo colegiado¹⁹. Es por esta razón que la cita anterior se completa de la siguiente manera:

...sin embargo, y cumpliendo un expreso mandato de la Asamblea Plenaria, manifiesto a Vuestra Excelencia que, si bien comprendemos el peligro... (*idem*).

B) Desarrollo

B.1) Posicionamiento

El desarrollo de las cartas depende directamente de una toma de distancia del locutor frente a su destinatario. Esta es la falta que da contenido a la motivación del texto. A esta operación que señala los aspectos en los cuales hay una diferencia que motiva una posición distintiva del locutor la denominamos *posicionamiento*:

Los Obispos no compartimos la argumentación que se desprende de la carta de Vuestra Excelencia (*idem*).

B.2) Responsabilización enunciativa del posicionamiento

¹⁹ Esto forma parte de una de las problemáticas centrales en nuestra investigación de doctorado. En este caso notamos el desplazamiento del locutor individual al institucional-colectivo en el abandono de la primera persona del singular y el empleo del plural, funcionando a la manera de un enunciador que introduce una tensión en la instancia de producción, uno de cuyos indicios es el uso del conector concesivo “sin embargo”.

En este caso en particular, la expresión del desacuerdo es llevada a cabo por el sujeto institucional que se responsabiliza por la enunciación de la carta, los obispos. Aquí exponen las razones por las cuales denuncian:

Esto implicaría la aceptación de la teoría de que el fin justifica los medios, cuya enunciación es inaceptable para el cristiano (*idem*).

No siempre coinciden la responsabilidad enunciativa de la enunciación de la carta y la del posicionamiento; en la carta del 17/3/77, por ejemplo, la enunciación se hacía bajo la responsabilidad del sujeto mostrado institucional, porque

Como es habitual en esta época del año se ha reunido la Comisión Permanente (...) con el objetivo de auscultar de continuo la vida de la Nación (...) Nuestra preocupación es solamente pastoral como corresponde a nuestro ministerio en la Iglesia de Dios (CEA [1977] 1982: 307).

Sin embargo, la responsabilidad del posicionamiento es delegada en otros, y los obispos funcionan como simples mediadores:

queremos hoy transmitirles con esta carta, las inquietudes que de todas partes nos llegan desde hace tiempo (*idem*).

C) Proyección

C.1) Refuerzo de la responsabilización enunciativa

En este caso, se encuentra a continuación de la cita anterior y es utilizado para reforzar la responsabilidad enunciativa de la carta desde el punto de vista de la motivación, que era la relación dialógica fluida entre el Estado y la Iglesia; por esta razón es que:

Reiteramos a Vuestra Excelencia nuestras mejores disposiciones para el bien común (*idem*).

C.2) Clausura de la enunciación

El final de la carta suele tener algún tipo de formulación estereotipada que se resignifica en función del acto de habla llevado a cabo en cada carta. En este caso, “lo saludamos con la consideración más alta y distinguida” (*idem*) no pareciera tener mayor finalidad que la de mantener la relación protocolar después de haber rechazado una explicación. Hay otras que explotan con mayor ingenio la relación entre texto y fórmula. Frente a la conocida indiferencia religiosa que manifestaba el presidente Alfonsín, por ejemplo, no puede sino ser irónica la siguiente despedida:

Al desear a usted, señor Presidente, una muy feliz Navidad con los mejores dones del Niño Dios, lo saludamos respetuosamente (CEA [1985] 1989: 236).

B) Los comunicados.

Los comunicados, debido a la particular función que cumplieron durante la década de 1980, tuvieron dos organizaciones textuales distintas; la primera ya se encontraba presente en la década de 1970 y hasta 1984. A partir de ese año, y debido a las razones que hemos analizado anteriormente, su estructura esquemática cambia.

En primer lugar, entonces, nos encontramos con lo siguiente:

A) Introducción

A.1) Motivación

El comunicado, en esta primera versión, está destinado a establecer un contacto entre los obispos y sus actividades y el ámbito de la sociedad civil.

En esta primera movida se describe el acontecimiento que motiva la publicación del comunicado. Esta descripción puede ser más o menos extensa; en el ejemplo que hemos seleccionado, se trata de una breve mención a la labor de mediación emprendida por el Equipo Episcopal de Pastoral Social en el marco de las reuniones de la mesa de Concertación de la Multipartidaria:

El martes 30 de agosto último, en la secretaría de planeamiento, el Equipo Episcopal de Pastoral Social, acompañado por el Secretario General del Episcopado, Mons. Carlos Galán, dio por terminada otra laboriosa etapa, en procura del diálogo y la reconciliación de los argentinos (CEA [1983] 1988: 161).

B) Desarrollo

B.1) Posicionamiento [eclesiástico]

La segunda parte se compone por una única movida, mediante la cual el locutor lleva a cabo una operación de posicionamiento. Dado que los comunicados de esta etapa se desarrollaban en un marco interaccional eclesiástico, el episcopado construye una memoria en la cual se posiciona.

Nuestra misión ha consistido en prestar ámbito espiritual para el diálogo, por sí difícil (...) procurando encarnar la línea de la IIIª Conferencia Episcopal de los obispos latinoamericanos en Puebla, que señalara la opción preferencial por los pobres, opción que tiene sus raíces en el Evangelio, pero que siendo u amor preferente, no excluye a nadie en su universalidad cristiana (*idem*: 161-162).

C) Proyección

C.1) Apelación a la acción del locutor

El comunicado, al dirigirse al conjunto de la sociedad, propone algún tipo de acción sobre ella. Se trata de mostrar en qué medida la intervención discursiva se

justifica pero ya no en función de acontecimientos del pasado, sino en función de su proyección en el futuro. Debido al marco interaccional descrito, se anuncia la acción a seguir por parte del locutor:

aspiramos seguir siendo un instrumento apto para alcanzar la reconciliación de todos, en la verdad, la justicia y la misericordia (*ídem*: 162).

A partir de 1984, en el marco de un proceso de politización del discurso episcopal, la estructura del comunicado cambia. La orientación al pasado y la función de comunicar el accionar de los obispos se desplaza hacia el futuro como un llamado a la acción de los destinatarios.

A) Introducción

A.1) Motivación

Esta primera movida, orientada hacia el pasado, describe un estado de cosas en la sociedad que, sin desarrollarse en el marco de la Iglesia, es construido como perteneciente al campo de la cultura y la moral, de forma tal que resulta legítima la intervención de los obispos.

A.1.2) Narración²⁰

Los acontecimientos que motivan la enunciación de un comunicado no son tomados en su singularidad, sino que son descriptos a partir de su relación con otros hechos anteriores. El efecto que se produce es el de *ejemplaridad* del caso concreto respecto de un problema más amplio, como puede ser la *inmoralidad*, el *libertinaje*, la *degradación de la cultura argentina*, la *campaña en contra de la Iglesia*, etc.

Ante el estreno en cines de la ciudad de Buenos Aires de la película ‘Los relajados del rey’, esta Comisión Episcopal se considera en la obligación y necesidad de dirigirse a la comunidad argentina toda para expresar el profundo dolor que la Iglesia Católica y aún fieles sienten ante un nuevo agravio del que son víctimas, en la impunidad más absoluta (CEA [1987] 1989: 127).

B) Desarrollo

B.1) Posicionamiento [político]

Puesto que a los acontecimientos particulares se les asigna un valor general, la intervención de los obispos debe ser acorde a él. Por esta razón es que la Iglesia (en su acepción restringida de “consagrados” y, especialmente, “jerarquía eclesiástica”) es representada como atenta a estos acontecimientos, interviniendo en ellos desde tiempo

²⁰ No consideramos aquí la narración como tipo textual o secuencia prototípica, sino a partir de su funcionalidad retórica. La misma aclaración vale para el término “exposición”.

atrás. A diferencia del período anterior, el posicionamiento no se produce en el terreno eclesiástico sino socio-político.

No es esta la primera vez que nuestra Comisión debe manifestarse públicamente por motivos similares. (*idem*).

B.2) Responsabilización enunciativa del posicionamiento

De manera análoga a las cartas políticas, el posicionamiento es caracterizado a partir de la designación de un sujeto responsable de él.

Los ataques y ofensas a la Iglesia Católica, su doctrina, sus símbolos, instituciones y miembros, a través de la prensa escrita, el teatro, el cine y la televisión son reiterados cotidianamente (...) una minoría, con importante poder de manejo en la comunicación social, insiste en hacer de la Iglesia Católica Apostólica y Romana, con exclusividad, el blanco de sus burlas y agravios (*idem*).

C) Proyección

C.1) Apelación a la acción del interlocutor

El último componente del comunicado se orienta hacia la acción futura. Varía tácticamente el carácter de dicha acción y su agente. En el comunicado que estamos analizando, ya cercano a la visita del papa, la formulación a futuro es una suerte de pedido implícito a las autoridades para que limite la exhibición de este tipo de películas. Por esta razón es que apelan a los valores políticos (el ordenamiento constitucional) como atacados por el film en cuestión:

En conclusión, casi en vísperas de la llegada del Santo Padre a la Argentina, una nueva manifestación anticatólica se concreta ante la opinión pública, aprovechando los beneficios de la libertad de expresión. En este caso, el abuso agravia directamente a la persona misma del Ilustre Visitante además de atacar valores religiosos tutelados por nuestro ordenamiento constitucional (*idem*: 128).

En otros casos, como el del comunicado del 16/11/1985, en una etapa más beligerante del episcopado, la formulación a futuro era una amenaza:

Confiamos en la reconocida prudencia de las autoridades de la Nación, que tomarán en cuenta una situación que hiere la profunda devoción mariana del pueblo argentino y que *obligaría* a los Obispos a tomar muy severas medidas, de acuerdo a normas jurídicas de la Iglesia (CEA [1985] 1989: 217).

C) Las declaraciones

Como hemos visto en el apartado correspondiente, las declaraciones se refieren a acontecimientos *eclesiales*, que involucran directamente a la Iglesia en tanto que

institución, y en los cuales la autoridad de los obispos como sujetos institucionales se ejerce directivamente.

A) Introducción

A.1) Motivación

Esta primera etapa tiene como función atribuir carácter público a los hechos que, en principio, se desarrollan dentro de los límites institucionales de la Iglesia católica. De este modo, la declaración aparece motivada no solamente por su importancia intraeclesial, sino también por su relevancia para la sociedad civil.

A.1.1) Narración

No se trata, como en el comunicado, de acontecimientos particulares con un valor general, sino que son considerados a partir de la importancia del hecho en sí mismo. En este sentido hay un estatus diferente entre los acontecimientos “sociales” que motivan los comunicados y los “eclesiales”, significativos en su singularidad porque afectan el ámbito de la autoridad religiosa y su ejercicio y sus repercusiones sobre la ciudadanía y la opinión pública.

Como es de conocimiento público, la Congregación para la Doctrina de la Fe, habiéndola aprobado el Papa Juan Pablo II, ha dado una *instrucción* sobre la ‘teología de la liberación’. (CEA [1984] 1989: 215).

A.2) Establecimiento de la relación de interlocución

Puesto que el acontecimiento en cuestión es “importante” y, en cierta medida, conflictivo, los obispos deben caracterizar esa importancia: ¿por qué?, ¿para quién?. De esta caracterización depende la motivación enunciativa del documento y la construcción de un lugar teológico de enunciación:

Esta ocasión es propicia para que los fieles de nuestra Iglesia en la Argentina, particularmente quienes se dedican a la reflexión teológica y al servicio pastoral, evalúen sus propias ideas acerca de este tema y maduren su reflexión.

A.3) Responsabilización de la enunciación

Por nuestra parte, quienes tenemos la misión de apacentar a las comunidades cristianas no nos eximimos de esta responsabilidad de evaluar, clarificar y precisar nuestros propios pensamientos que, con brevedad, deseamos compartir ahora con los laicos, sacerdotes, religiosos y religiosas (*ídem*).

B) Desarrollo

B.1) Exposición

Esta movida tiene como finalidad construir al referente delegando la responsabilidad enunciativa en diversos sujetos que intervienen en cada declaración, de

modo tal que los obispos actúan como mediadores entre la palabra autorizada y los destinatarios:

La Instrucción ve en el fenómeno creciente de la pobreza una situación de hirientes desigualdades (...) De aquí que el documento de la Congregación, lejos de desautorizar a quienes quieren responder generosamente (...) a la opción preferencial por los pobres (...) los confirma y anima (...) El mismo documento, por otra parte, llama la atención sobre algunos aspectos que considera deficientes y erróneos (idem: 215-216; las cursivas me pertenecen).

C) Proyección

C.1) Apelación a la acción del interlocutor

El locutor institucional retoma su propia voz para convocar a sus destinatarios a la acción en el futuro, que puede ser más o menos concreta. Esta acción, sin embargo, no se muestra como una “nueva” forma de actuar, sino que se propone como un refuerzo de las acciones esperables en los destinatarios del género. En el caso de los comunicados ocurre lo contrario, porque este género interviene sobre la esfera pública no eclesial, donde es lícito proponer nuevas formas de acción frente a nuevos acontecimientos. Las declaraciones, al estar motivadas intraeclesialmente, deben responder a la tradición y la conducta esperable y correcta, la única posible para transformar la sociedad desde criterios auténticamente cristianos (católicos):

Reiteramos nuestro llamado a continuar en el empeño por la liberación, por la justicia y por la paz, a través del camino de la verdad evangélica para *rescatar a América Latina* del capitalismo materialista y del marxismo ateo (*idem*: 217; las cursivas me pertenecen).

D) Análisis comparativo

Podemos sintetizar el análisis retórico en el siguiente cuadro²¹:

²¹ No repetiremos esta operación en el análisis del resto de las clases textuales de la CEA. Esto se debe a que este conjunto es el único que presenta un proceso de *absorción* de dos géneros por parte de un tercero.

	Cartas políticas	Declaraciones	Comunicado (1)	Comunicado (2)
A	A.1) Motivación	A.1) Motivación	A.1) Motivación	A.1) Motivación
	A.2) Establecimiento de la relación de interlocución	A.1.1) Narración		A.1.2) Narración
	A.3) Responsabilización enunciativa de la interlocución	A.2) Establecimiento de la relación de interlocución		
		A.3) Responsabilización de la enunciación		
B	B.1) Posicionamiento	B.1) Exposición	B.1) Posicionamiento [eclesiástico]	B.1) Posicionamiento [político]
	B.2) Responsabilización enunciativa del posicionamiento			B.2) Responsabilización enunciativa del posicionamiento
C	C.1) Refuerzo de la responsabilización enunciativa	C.1) Apelación a la acción del interlocutor	C.1) Apelación a la acción del locutor	C.1) Apelación a la acción del interlocutor
	C.2) Clausura de la enunciación			

El primer nivel de análisis, la parte *Introducción*, muestra los modos en que las distintas clases textuales representan discursivamente su intervención; es decir, cómo caracterizan la publicación del documento. En este sentido, el comunicado posterior a 1984 pone en primer lugar –al igual que las cartas y las declaraciones- la *motivación* caracterizada como una narración, acentuando el carácter activo y necesario de su intervención, tomando de las declaraciones el desarrollo narrativo de los hechos como parte de la motivación que justifica la intervención del episcopado. Sin la necesidad de establecer explícitamente la relación de interlocución que constituye el género, implícitamente incluye a la totalidad de la población como interlocutor, al darle relevancia a hechos que no son específicos del campo religioso-católico, sino que afectan a la totalidad de la ciudadanía en su relación con el Estado.

La segunda parte, el *Desarrollo*, concentra la información sobre la cual el género ejerce su función global de comandar (con las variaciones que ya hemos señalado); es

decir, aquí se define un campo de acción que, mientras que en el caso del comunicado anterior a 1984, estaba centrado en el propio episcopado, en los demás géneros es atribuido a los destinatarios. De las declaraciones se toma el aspecto evaluativo, ausente en los comunicados previos a 1984. El pasaje del posicionamiento eclesiástico (que no necesitaba ser justificado porque era parte del estatuto jurídico de la CEA) al posicionamiento político implica tomar de las cartas políticas la responsabilización enunciativa que lo justifica.

A esto se debe el tercer nivel, mas propiamente político, que implica una apelación a la acción de los destinatarios, ausente en los comunicados del primer período, pero determinante en los del segundo, otro rasgo tomado de las declaraciones y las cartas: mientras que las segundas apelaban a la acción del destinatario desde el punto de vista de una simetría de funciones en dos campos diferentes, las primeras llamaban a la acción desde la asimetría fundamental de la autoridad religiosa. Esta segunda variante es la que prevalece en los comunicados posteriores a 1984.

De esta manera, estos tres niveles, que diferenciaban al comunicado de los otros dos géneros, son reformulados en la segunda configuración del género a partir de la absorción de algunas de sus propiedades retóricas.

IV) Relaciones intergenéricas

¿Cómo podemos explicar, en función del análisis que hemos llevado a cabo, la desaparición de las cartas políticas y las declaraciones y el sensible aumento de los comunicados? La explicación que ofrecemos a esta comprobación es que ambos géneros apelaban a un contrato de lectura que, apropiado para una época, quedó inhabilitado durante la transición democrática. Ambos géneros dependían, para ser efectivos, de una concepción integral del catolicismo en el marco de una “nación católica”; las cartas porque apelaban a la influencia directa sobre los funcionarios estatales, las declaraciones porque tomaban un valor magisterial-religioso de legislación sobre la población, fundiendo ciudadanía y feligresía. De este modo, el campo religioso-católico era reversible respecto de los demás ámbitos de la sociedad: cualquier acontecimiento era susceptible de ser evaluado y “solucionado” en los términos del discurso episcopal. La diferencia con el comunicado reside en que éste cobra importancia a partir de una distinción entre opinión pública y opinión episcopal; hay acontecimientos sobre los cuales los obispos opinan, desde el punto de vista católico, sin comprometerse con esos hechos. En las declaraciones, en cambio, cualquier hecho

social compromete al catolicismo y los hechos eclesiásticos comprometen a la sociedad. La diferencia, sin embargo, es táctica y no estratégica: la estrategia discursiva sigue siendo la de dar estatus público a los problemas religiosos (esto es: de actuar frente y comprometer a una sociedad católica); el cambio es táctico: frente a la coyuntura democrática hay que diferenciar campos y recursos. En esto reside, en principio, esa apelación al “pluralismo” que los obispos llevan a cabo reiteradamente en sus documentos y que se distingue de lo sostenido por otros sectores sociales, incluso del mismo campo católico, como la revista *Criterio*:

El medio siglo que hemos cerrado marca el apogeo de la Iglesia establecida, estrechamente ligada al Estado. Un Estado autoritario, carente de legitimidad y consenso. Ahora debe comenzar para ella un nuevo período. Debe *librarse de las tutelas y favores oficiales* e insertarse, consciente de su propia identidad y misión, en *una sociedad pluralista que busca nuevas formas de convivencia* (*Criterio* 1984: 581, col. 2; los destacados me pertenecen).

En la crítica velada de la revista encontramos, en primer lugar, el reconocimiento de la pérdida de “tutelas y favores oficiales”, cuyo índice es la caída de las cartas políticas; en segundo lugar, la necesidad de buscar “nuevas formas de convivencia” en una sociedad pluralista, para la cual ya no son adecuadas las declaraciones. El género que absorbe las funciones que antes correspondían a estos dos es el comunicado, que interviene en la opinión pública en nombre de la Iglesia para disputarse el consenso a partir de los mecanismos que la nueva situación democrática deja a su disposición.

La capacidad legisladora propia del género *declaración* queda desactivada a partir de la profundización de posturas y opiniones en la transición democrática, en la cual se apeló al carácter no vinculante y al no reconocimiento de *munus docet* ni *munus magisterii* en la palabra de las Conferencias episcopales.

A diferencia del comunicado, apelaba más extensamente a la delegación de la responsabilidad enunciativa en otros discursos autorizados en el campo del magisterio como legitimación del propio discurso; sin embargo, no hay justificaciones como en las cartas políticas, especialmente porque le hablaba a los fieles, no a un interlocutor frente al cual es necesario justificarse para sostener una relación de mayor simetría. Las modalizaciones y justificaciones de las cartas políticas muestran una relación de poder relativamente simétrica que contrasta con las representaciones del Estado que hacen los documentos en democracia; en este segundo período, dado que la Iglesia no tiene relaciones tan estrechas con el poder político (o, al menos, no posee en la misma medida

las “tutelas y favores oficiales” a los que se refería *Criterio*), no se muestra en una posición de igual autoridad en campos diferentes, construida a partir de modalizaciones y delegando la responsabilidad enunciativa en una instancia superior dotada de una voluntad que los obliga, sino que puede incluso ordenarle o reclamarle en función de las relaciones de fuerza del campo religioso.

4. Los textos de doctrina: las exhortaciones, los mensajes y los grandes documentos doctrinales

Este apartado está dedicado a analizar tres géneros discursivos que calificamos de “doctrinales”. Es importante tener en cuenta que, desde la perspectiva *estratégica* que llamamos *integral*, todos los documentos son, en mayor o menor medida, *doctrinales*, en tanto que responden a un conjunto de creencias religiosas sostenidas y legitimadas institucionalmente y sistematizadas en un *corpus* relativamente homogéneo que es el Magisterio católico.

Su especificidad se encuentra en la referencia constante al intertexto del magisterio católico y en la abstracción de los elementos contextuales / coyunturales que, en el caso de los géneros de batalla, eran motivaciones inmediatas de la enunciación. A su vez, su publicación exclusiva por parte de la Asamblea Plenaria le otorga a este conjunto de textos un estatus particular, que compromete a todo el episcopado en sus afirmaciones.

Una caracterización cuantitativa nos muestra que las exhortaciones muestran una notable continuidad. Casi sin variación porcentual entre los períodos 1965-1980 y 1981-1990 (aproximadamente 10 y 8%, respectivamente), los documentos pertenecientes a este género obedecen a características relativamente estables en la formulación del contrato de lectura con el cual representan las posiciones enunciativas en que se insertan. Los mensajes, de manera similar, muestran siete ejemplares en el período que va de 1965 a 1980 (7 %), la mayor parte de los cuales fueron producidos en tiempos de gobierno democrático: entre mayo de 1973 y noviembre de 1975. En el período 1981-1990, hay un levísimo aumento (11 %) que parecería indicar cierto uso táctico de este género en tiempos de gobiernos democráticos. Los grandes documentos doctrinales, por último, son la excepción a la aparente estabilidad de este conjunto de géneros, puesto que pasan de un único ejemplar en el período 1965-1980 a seis entre 1981 y 1990.

I) Tipos de función

Los tres géneros muestran una misma función que, en términos de Heinemann y Viehweger, corresponde a *informar*, específicamente a *enseñar*, en tanto que adoptan un discurso que presenta informaciones nuevas, caracterizadas como verdaderas. Ahora bien, es necesario tener en cuenta que esta función es la característica específica del *Magisterio*. Por otra parte, la *enseñanza* magisterial es siempre práctica, es decir, se encuentra orientada a guiar la acción de quienes la reciben

El fin de esta asamblea era dar gracias y celebrar los frutos espirituales del Concilio Vaticano II, profundizando en sus enseñanzas para una más perfecta adhesión a ellas y promoviendo el conocimiento y aplicación de las mismas (*Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1)

Los fieles, recordando la palabra de Cristo a sus apóstoles: "El que a vosotros escucha a mí me escucha" (Lc 10,16), reciben con docilidad las enseñanzas y directrices que sus pastores les dan de diferentes formas. (*Ídem*, 87)

Por este motivo es que en los documentos que estamos analizando aquí se encuentran profundamente imbricadas las funciones de *informar* y *comandar*²², pero no siempre en el mismo grado.

Las exhortaciones, por un lado, tienen una función de divulgación, generalmente vinculadas a algún documento previo que se considera necesario explicar. Por esta razón, no se dirige a la totalidad de la población (ni a la identificada con los cristianos, como en las declaraciones, ni a la identificada con la opinión pública, como en los comunicados) sino que construye un auditorio de católicos que, en una relación asimétrica de saber con el locutor institucional, desea conocer la doctrina reciente.

De esta manera, nos encontramos con exhortaciones como "sobre la Conferencia de Puebla" (8/12/78) en la que el episcopado sienta bases doctrinales previas a las sesiones de la IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que daría origen al *Documento de Puebla*, texto clave para el período de la transición democrática al que ya hemos hecho referencia. También nos encontramos con la "Exhortación pastoral: 'Reconstrucción nacional y orden moral'" (14/11/81) documento que, pese a su título poco alentador, propone una suerte de *feed-back* de los obispos ante las diversas lecturas y discusiones surgidas en la recepción de *Iglesia y comunidad nacional*. La "Exhortación episcopal a la paz" (20/4/82), publicada en el contexto de la

²² Se trata de "sucesos de la realidad que son nuevos o relevantes par el destinatario (...) en este grupo se ubica un tipo de información que tiene un lugar especial en la praxis comunicativa: se trata de informaciones sobre disposiciones o normas para todos los integrantes de un campo institucional específico (...) Estos textos normativos tienen una posición intermedia entre textos que transmiten información y textos directivos" (Ciapuscio 1994: 106). El problema, que intentaremos resolver aquí, es el de la construcción discursiva del "campo institucional" católico, que puede ir desde la Acción Católica Argentina hasta la totalidad del país.

guerra de Malvinas, careciendo todavía de un documento doctrinal de referencia –tanto papal como episcopal–, decide desplegar su discurso didáctico a partir de citas de Juan Pablo II, Pío XII y Paulo VI. Esto señala una continuidad con la “Exhortación a favor del estudio, difusión y vivencia de ‘Christofedeles laici’” (8/4/89), exhortación apostólica introducida y comentada por la CEA. En definitiva, las exhortaciones representan una presentación y “adaptación” didáctica de textos doctrinales, una forma de asumir, desde el episcopado, la función docente o *munus docet* (y no la magisterial o *munus magisterii*, cfr Capítulo 2) respecto del magisterio producido tanto por la propia Conferencia Episcopal Argentina como por otras instancias de mayor autoridad.

Este carácter de divulgación, como decíamos, se encuentra íntimamente ligado a su carácter normativo, de manera que ambos se funden combinando la explicación y hasta el resumen del texto de referencia con modalidades deónticas en construcciones como la siguiente:

El objetivo que la Exhortación quiere alcanzar –dice el Santo Padre– es suscitar y alimentar una más decidida toma de conciencia del don y la responsabilidad que todos los fieles laicos (...) tienen en la comunión y en la misión de la Iglesia (...) Es necesario que los sacerdotes, diáconos, religiosos y religiosas se interioricen profundamente de estas valiosas enseñanzas. Los obispos reunidos en Asamblea Plenaria indicamos que este importante documento sea tema de estudio para todos los integrantes de la Acción Católica y de los otros Organismos Institucionales y Movimientos de Apostolados de los laicos y para los docentes y personal administrativo de los Institutos educativos de todos los niveles (CEA [1989] 1991: 57-58).

Los mensajes, por su parte, presentan esta misma complejidad entre ambos tipos de función, pero quitándole al aspecto deóntico su contenido referencial inmediato. A diferencia de las exhortaciones, no asume la divulgación de otros textos, sino que presenta definiciones *ex-nihilo* orientadas a acontecimientos recientes o venideros; tampoco define acciones verificables administrativamente (como la convocatoria a una peregrinación o la difusión de una encíclica), sino *actitudes* que se encuentran libradas a la conciencia individual de los fieles:

El Papa, Maestro de la fe y fundamento visible de la unidad de la Iglesia universal, viene a fortalecer la fe y la unidad de la Iglesia en nuestra Patria (...) la Iglesia, al vivir hondamente su unidad, presta un servicio invaluable y evangelizador a este mundo de hoy que sufre divisiones dolorosas, desencuentros lamentables y conflictos desgarradores (...) Prepáremos su venida [del papa] apaciguando nuestro corazón y reencontrándonos con los hermanos en el sincero y profundo respeto mutuo, en la búsqueda común de la verdad y el bien (CEA [1986] 1989: 103-104).

Por último, los grandes documentos doctrinales también tendrán la función pedagógica de exponer verdades, pero no en función de un acontecimiento concreto ni para divulgar un documento anterior, sino para “meditar sobre el curso y el destino de nuestro pueblo” (CEA [1981] 1982: 392). Esto señala una particularidad del género en relación con los otros dos: las verdades expuestas no serán caracterizadas sólo como teológico-doctrinales, sino también como histórico-sociales, a partir de la alternancia entre los tiempos pretéritos y el presente histórico de la narración en tercera persona y el presente de la enunciación combinado con el nosotros inclusivo²³:

Prácticamente en el término de un siglo nace una nueva cultura, fruto de la integración del indígena, el negro y por el conquistador hispano-lusitano que desemboca en un hondo e integrador mestizaje cultural (...) América, integrada políticamente a España, no fue una mera repetición cultural, ni de España ni de las culturas precolombinas. Nació y se formó un nuevo pueblo (...) A partir de estos inicios de la América hispana, en cuyo seno germinó nuestra Nación, se nos plantean grandes interrogantes e inquietantes alternativas: ¿Perseveraremos en partir de la base de un humanismo impregnado de espíritu cristiano? Y, ¿cómo mantener un espíritu cristiano abierto, acogedor y pluralista? ¿Continuaremos en la unidad cultural que nos marcó en los comienzos y recommenzaremos desde otro nacimiento? En todo caso ¿cómo ser fieles a nuestra identidad, sin dejar de asimilar creativamente los valores que aportan otras culturas y la misma evolución de los tiempos? Y, ¿cómo abrirnos a lo universal sin caer en cómodas subordinaciones o en fáciles imitaciones?. (*idem*: 393-394)

Esta relación permanente entre el pasado y el presente, que conforma la continuidad de una memoria creyente legítima (cfr. Hervieu-Léger 1995), es la que habilita a definir las normas de acción, que en este documento se presentan como respuestas a las preguntas abiertas en el comienzo.

Ahora bien, la diferenciación de funciones en estas tres clases textuales se encuentra íntimamente ligada a las representaciones enunciativas construidas por cada una. Esto es especialmente importante a la hora de ver cuál era la dimensión política de estas funciones: ¿Quién era el destinatario de la divulgación doctrinal? ¿Qué función social se atribuían los obispos para arrogarse el derecho de construir una memoria religiosa para fundamentar la identidad nacional?

II) Tipos de situación

Ya hemos señalado que los tres géneros son publicados bajo la responsabilidad de la Asamblea Plenaria, es decir, comprometen a la totalidad del episcopado en su

²³ En términos de E. Benveniste, se trata de una alternancia entre los tipos *historia* y *discurso*.

enunciación. Esto nos permitirá, entonces, atribuirle a este conjunto el máximo de *autoridad* en tanto que es la realización más aproximada al ideal de la *colegialidad* tal como la hemos descrito en el capítulo 2. Por otra parte, también nos permite suponer que las conclusiones del análisis de estos géneros se referirán al máximo de consenso logrado en el interior del episcopado en cuanto a las representaciones enunciativas colectivas.

Si analizamos los *tipos de marco interaccional*, encontramos que, a diferencia de lo que podría suponerse *a priori*, la finalidad informativo-directiva de los tres géneros está fundamentalmente orientada a “actividades prácticas concretas” a partir de un “esclarecimiento de las condiciones para la realización de la actividad” (Ciapuscio 1994: 108). En efecto, en ICN leemos

Queremos que nuestras reflexiones sirvan al diálogo con nuestros conciudadanos (...) A los responsables de la vida política y social les ofrecemos nuestra cooperación leal y desinteresada (...) Nos dirigimos a todo argentino (...) para comunicarle la fuerza animadora del evangelio con el deseo de nutrir con ella su vida personal y la convivencia social (ICN, N° 2)

Su publicación solía estar acompañada de seminarios, conferencias, actividades de difusión, talleres; en el caso de *Iglesia y comunidad nacional*, se incluyó una serie de reuniones con líderes políticos y sindicales.

Ahora bien, ¿qué tipo de *actividades prácticas concretas* exigen los obispos de sus interlocutores?

Para responder esta pregunta, debemos explorar las construcciones enunciativas que definen los roles sociales de los interactuantes, lo cual nos permitirá distinguir las funciones específicas de cada género.

Las exhortaciones presentan a sus destinatarios exclusivamente como católicos que *necesitan* y *quieren* saber, es decir, cuadros militantes cuya acción debe ser sostenida, legitimada y orientada por el discurso episcopal. Estos cuadros pueden ser aludidos de manera general o mediante una identificación institucional:

A todos nuestros hermanos, que hasta ahora han colaborado en *Cáritas*, los bendecimos en el nombre del Señor (...) Exhortamos a que muchos otros hermanos nuestros quieran asociarse a la labor de *Cáritas* (CEA [1981] 1982: 465)

Los obispos reunidos en Asamblea Plenaria indicamos que este importante documento sea tema de estudio para todos los integrantes de la Acción Católica y de los otros Organismos Institucionales y Movimientos de Apostolados de los

laicos y para los docentes y personal administrativo de los Institutos educativos de todos los niveles (CEA [1989] 1991: 58).

Esta distribución asimétrica de roles –que es característica del discurso pedagógico- permite otro tratamiento de los actores sociales que intervienen en distintas esferas de la acción discursiva, convirtiéndolos –y esto es un rasgo específico de este género- en objeto de discurso. Este género tiene la particularidad de no ser (ni siquiera de manera potencial) universalmente inclusivo²⁴; hablando acerca de *Iglesia y comunidad nacional*, cuya representación enunciativa aparece destinada a un público que incluye a los no católicos, los obispos comentan, como en un aparte en tercera persona

Con frecuencia, en torno a las mismas [las reflexiones de los obispos en *Iglesia y comunidad nacional*], se ha iniciado un diálogo de sectores muy diversos –jóvenes, sindicalistas, políticos, empresarios, profesionales, autoridades” (CEA [1981] 1982: 468).

La relación de interlocución representada no incluye a estos actores en tercera persona; podríamos leer este documento como un comentario hecho exclusiva y especialmente para los católicos de un texto que no les estaba dirigido directamente a ellos.

Los destinatarios son construidos como *destinatarios pragmáticos*, tanto por medio de una enunciación que pone en escena a un nosotros institucional dirigido a un destinatario amplio en tercera persona:

exhortamos a que el viernes anterior [a las elecciones], 12 de mayo, la Comunidad Cristiana realice una jornada de confiada oración y humilde penitencia” (CEA [1989] 1991: 55)

o por su presencia en las formas inclusivas del “nosotros” que conforman lo que denominamos sujeto religioso:

Que *Nuestra* Señora de Luján, que fue patrona del Congreso del año 1934, haga nacer y crecer en *nuestra* patria los frutos que están significados y realizados por la Eucaristía (CEA [1983] 1988: 175; las cursivas me pertenecen).

En general, y a diferencia de géneros más públicos y de circulación no estrictamente eclesial, como el comunicado, el locutor aparece designado en primera persona plural, y no se refiere a sí mismo mediante la tercera persona. Esto produce un

²⁴ En Bonnin 2002 hemos analizado esta construcción del espacio católico como un espacio de inclusión universal en algunas producciones discursivas de fines de la década del '90; las estrategias son similares y las continuidades (sintagmas como “reconciliación”, “diálogo”, etc) son sumamente significativas. En este sentido, hay que comprender que una institución con dos mil años de historia es paciente y sus cambios lentos.

funcionamiento deíctico del género, recuperando cierta “presencialidad” de la situación de comunicación docente, que la acerca a otros géneros no colectivos, como la homilía. Se trata de otra característica distintiva frente a los grandes documentos doctrinales puesto que, frente a las generalizaciones y las definiciones intemporales de éstos, ofrecen interpretaciones parciales que, a modo de guías de lectura, caracterizan una interpretación legítima y válida para un momento determinado en la relación de la jerarquía eclesial y sus fieles.

Este pasaje entre dos escenas enunciativas diferentes se puede ver en el análisis de las reformulaciones explicativas. Veamos un ejemplo:

El hombre, imagen y semejanza de Dios, debe vivir en la afirmación de la verdad, en la prosecución del bien y en el señorío de la libertad.²⁵ Su vida y crecimiento es, pues, una tarea esencialmente ética. *Los cristianos y quienes creen en Dios*, fundamos en él el orden moral. Reclamamos, pues, su vigencia en nombre de Dios mismo. El silencio acerca de Dios, no sólo su negación, es principio de grandes males (CEA [1981] 1982: 468).

La nota, que remite al documento doctrinal *Iglesia y comunidad nacional*, hace una referencia a un pasaje que es reformulado a partir de las características propias de la exhortación: “anclándolo” situacionalmente y dirigiéndolo a los fieles católicos.

En efecto, si cotejamos este fragmento con el párrafo referido en la nota, nos encontramos con lo siguiente:

La vida en sociedad es un llamado de Dios, y se debe realizar como tarea ética, es decir, con conocimiento de la verdad, deseo del bien y señorío de sí mismo. La realización de toda comunidad, incluso la nacional, se mide por la verdad, el bien y la libertad; por la sabiduría, la justicia y el amor que la conforman (CEA [1981] 1982: 415).

Enunciativamente, la modificación se produce en la representación del destinatario. Por un lado, el fragmento de *Iglesia y comunidad nacional* no parece dirigido a nadie en particular sino proyectado a un auditorio universal, poniendo el máximo de evidencialidad y el mínimo de subjetividad en el enunciado a partir del uso impersonal del “se” (“se debe realizar...”, “se mide por la verdad...”) y del presente genérico o atemporal (Kerbrat-Orecchioni 1981) en la definición inicial (“La vida en sociedad es...”). A esto se contrapone el nosotros inclusivo que caracteriza al sujeto religioso, donde se encuentran los obispos y sus destinatarios argentinos-religiosos

²⁵ Aquí el texto introduce una nota al pie: “Cfr. *Iglesia y Comunidad Nacional*, N° 63.

(fieles no militantes) identificados en el mismo colectivo: “Los cristianos y quienes creen en Dios”.

A ese destinatario cristiano se dirige el locutor reformulando algunos sintagmas del documento doctrinal: el “señorío de sí mismo” se convierte en “señorío de la libertad”; el “*deseo del bien*” se convierte en “*prosecución del bien*”. En ambos casos vemos una re-interpretación en clave social de un modelo de Hombre (entendido como “género humano”) que deja de ser entendido como individuo y es re-orientado hacia el resto de los hombres, la sociedad. Por otra parte, cambia directamente el sentido del texto fuente al reformular: “La vida en sociedad es un llamado de Dios y se debe realizar en forma ética” por “Su vida y crecimiento es, pues, una tarea esencialmente ética”. El pronombre catafórico, cuyo referente ya no es “la vida en sociedad” sino “el hombre”, identifica la sociedad con el hombre entendido en el sentido teológico de “imagen y semejanza de Dios”. Los obispos reinterpretan el fragmento de su propio documento en clave religiosa, una religión militante que debe impedir “el silencio acerca de Dios, no sólo su negación” porque es “principio de grandes males”. Los valores “humanistas” (verdad, bien, libertad, sabiduría, justicia, amor) de *Iglesia y comunidad nacional* deben ser comprendidos, en la exhortación, en función de un orden moral fundado en Dios. En definitiva, la declaración “Reclamamos, pues, su vigencia en nombre de Dios mismo” es la actualización deíctica, la “interpretación correcta” que los católicos deben hacer del documento.

Contrariamente a lo que podríamos suponer *a priori*, las definiciones doctrinales no suelen presentarse como juicios “objetivos”, sino que suelen estar modalizadas por referencia a la subjetividad institucional de los obispos. Esto se debe a que el *ethos* (Parret 1995), como fuente de legitimidad del discurso dirigido a los fieles, no disminuye sino que asegura el efecto docente de la exhortación. Por este motivo, más que cumplir una función de portavoz, los locutores-obispos, investidos de legitimidad institucional²⁶, son garantía de su propio discurso. Esto lo podemos ver, por ejemplo, en la exhortación “ante las próximas elecciones” (8/4/1989), que acompaña la publicación de un documento doctrinal de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, “Los cristianos ante las elecciones. Enseñanzas de la Iglesia sobre la participación en la actividad política” (30/3/89).

En dicho texto nos encontramos con la siguiente motivación:

²⁶ Se trata de la figura del “sacerdote”, tal como la concibe P. Bourdieu (1971 a).

En este momento particular de la vida de la Nación, frente a un acontecimiento de especial importancia, como son las próximas elecciones, a la luz del Evangelio, como Pastores de la Iglesia, queremos recordar a nuestro pueblo su necesaria relación con Dios (CEA [1989] 1991: 55).

Vemos la explícita referencia a la situación de enunciación (“En este momento particular de la vida de la Nación...”) y la ubicación en medio de referencias deícticas de diverso orden: “las *próximas* elecciones”, “*nuestro* pueblo”. El estatuto del locutor institucional es el de los “Pastores de la Iglesia”, que “poseen” un pueblo²⁷. Las modalizaciones respecto de la responsabilidad y las “actitudes” del locutor frente a su enunciado son variadas, pero no suelen presentar definiciones taxativas ni por la recurrencia a las definiciones ahistóricas que sí aparece con frecuencia en los grandes documentos doctrinales. Ejemplos de esto son, entre otras, las siguientes citas:

La Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina en circunstancias de comenzarse una nueva etapa en la vida del país (...) *desea humildemente* exhortar (CEA [1985] 1989: 73)

Agradecemos *en nombre de Jesucristo* a todos aquéllos (*sic*), mujeres y varones, que en instituciones de Iglesia o de bien público, se dedican con generosidad a hacer el bien (CEA [1981] 1982: 465)

Al analizar los mensajes, encontramos que presentan un contrato de lectura que podríamos calificar de *missionero* o *evangelizador*, en tanto representa una relación de interlocución religiosa entre los obispos y el “pueblo argentino”, que es el destinatario privilegiado de estos documentos. Los obispos asumen el papel de portavoz, ya no de Dios –como en los documentos doctrinales- o de la Iglesia en tanto institución jerárquica –como en las exhortaciones- sino de los cristianos. Es decir, hacen oír a todo el pueblo argentino la voz de todos los cristianos, representados tanto como objeto de discurso (particularmente mediante el uso amplio de “Iglesia” argentina:

La Iglesia, desde los comienzos de la nacionalidad, ha tratado de vivir, en comunión de servicio, los acontecimientos que han jalonado su historia.” (CEA [1973] 1982: 189)

como mediante la superposición de las formas de la subjetividad religiosa y civil en el nosotros inclusivo:

Quienes profesamos una fe y alentamos una esperanza cristiana, no podemos rehuir esta exigencia de fidelidad a la patria” (*idem*)

²⁷ Recordemos la definición feudal del episcopado: “los Obispos tiene el sagrado derecho, y ante Dios el deber, de legislar sobre sus súbditos, de juzgarlos y de regular todo” (*Lumen Gentium* 27).

para, finalmente, adoptar el colectivo de identificación más amplio, el nosotros-argentinos que conforma la subjetividad civil:

Desde el comienzo, todos hemos de imprimir seriedad en la conducción, realismo en la planificación y continuidad en los esfuerzos” (*idem*).

Sin embargo, sobre estos colectivos de identificación domina la voz de los obispos como jerarquía eclesiástica católica que, por ese status, se dirige a todos los argentinos:

Fundamentamos, pues, nuestra actitud y nuestra acción en Dios, fuente de toda razón y justicia, en la inalterable protección de la Virgen y en la misma vitalidad del pueblo argentino, no sólo para lograr la meta de este anhelo nacional, sino también para proyectarlo después al servicio de todos nuestros hermanos de América Latina (CEA [1973] 1982: 190).

El eco (Reyes 1994) del preámbulo de la Constitución Nacional legitima el estatus jerárquico de los obispos respecto de los argentinos. No se trata de pensar que todos los argentinos son católicos ni que los obispos poseen autoridad “espiritual” (esa autoridad de señores respecto de súbditos religiosos que les corresponde por su jerarquía), sino que los prelados poseen autoridad-poder *político*, porque la Constitución señala un especial pacto entre Iglesia y Estado (pacto que no siempre se mantiene en los mismos términos, pero que se mantiene vivo en la memoria eclesiástica). También representan un poder *histórico* sostenido en el mito de la Nación católica y, por último, el poder y la autoridad *moral* sobre todos los hombres, por pertenecer a la jerarquía de la Iglesia, “experta en humanidad”. Esta es la razón por la cual hemos descrito este género como *missionero*: frente a la situación crítica del pueblo argentino, los obispos ofrecen la ayuda divina, el magisterio de la Iglesia y la acción solidaria de la comunidad de los cristianos a condición de adoptar las normas religiosas para la organización política y social de la nación.

Esta construcción enunciativa se mantiene a lo largo del período 1981-1990. Aparecen aquí algunas variaciones asociadas con la especialización del documento en función de determinados tipos de destinatarios. De este modo, en el marco de la preparación de los actos del papa con los sindicatos y con los empresarios, el Equipo episcopal de pastoral social destina dos mensajes, respectivamente a “los hombres y mujeres de trabajo en la Argentina” (27/12/86) y a “los empresarios y dirigentes de empresa” (10/1/87).

Por otra parte, a medida que se consolida la etapa de documentos “espirituales”, hacia mediados de 1986, la destinación comienza a restringirse y los mensajes toman la función de las exhortaciones, que estaban en principio dirigidas exclusivamente a los fieles. El cuadro con la distribución de los géneros episcopales muestra una relación de complementariedad, de tal manera que en 1983 hay una exhortación y ningún mensaje, en 1984, un mensaje y ninguna exhortación, en 1985 dos exhortaciones y ningún mensaje. Entre 1986 y 1988 hay cinco mensajes y ninguna exhortación; en 1989 dos exhortaciones y ningún mensaje y en 1990 un mensaje y ninguna exhortación.

Esta relación de alternancia entre ambos géneros muestra, en el período de documentos “espirituales” (1987-1990), una mayor frecuencia de mensajes, en los cuales se comienza a perder el carácter político, poniendo el énfasis tanto en el carácter espiritual y moral de la “ayuda” ofrecida por los obispos como en la necesidad de reorganización de la propia iglesia católica argentina. En este sentido, podemos comparar dos mensajes publicados como anuncio de la visita de Juan Pablo II a la Argentina en 1982 y 1987.

El primero, *La visita del Santo Padre a la Argentina. Mensaje de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina* (16/6/82), continúa con el contrato de lectura del período previo:

En medio de las vicisitudes y dolores del momento presente, queremos dirigimos a los fieles católicos del País y a todos los hombres de buena voluntad de la Argentina, para hacernos eco del llamado de amor paterno que significa la hermosa carta del Santo Padre (...) ¡Llega el Papa a la Argentina! Y si bien es por poco tiempo, su presencia en medio de nosotros es una gracia de Dios (CEA [1982] 1988: 27).

El primer uso del nosotros, bajo la forma de un sujeto institucional, identifica a los obispos que se dirigen a los argentinos de buena voluntad, que luego se expanden como destinatarios a “la Argentina”, que conforma un colectivo suficientemente amplio como para amparar a los prelados en un nosotros civil: “su presencia en medio de nosotros”. Este uso argumentativo del nosotros no lleva a perder el carácter jerárquico del locutor colectivo, dotado del doble poder enunciativo de poseer su propia palabra (“[los obispos] Repetimos por ello nuestras propias palabras del 20 de abril pasado” – *idem*: 28) y de ser intérprete y portavoz de los cristianos y, más ampliamente, de todos los hombres (argentinos) de buena voluntad:

Todos juntos, a una con el Santo Padre, pidamos por la ansiada paz para nuestra patria, por el triunfo del amor sobre la discordia en nuestros corazones y en el mundo entero (*idem*).

A ese destinatario colectivo se dirige la función pedagógica del mensaje, utilizando las *verdades* religiosas para juzgar el presente:

necesitamos pedir (...) el auxilio de la Divina Providencia para obtener la paz, 'deber imperioso', como la llama el mismo Sumo Pontífice. Recordando siempre la palabra de Jesús: "Bienaventurados los que buscan la paz, porque serán llamados hijos de Dios" (...) Repetimos por ello nuestras palabras del 20 de abril pasado: "Seguimos alentando esta plegaria...(idem: 27-28).

Finalmente, el llamado a la acción se centra en la presencia, física y espiritual, de los destinatarios del mensaje:

Exhortamos a todos los fieles y hombres de buena voluntad que por una u otra causa no podrán estar presentes personalmente en Luján o Buenos Aires durante la visita del Papa, a que se unan espiritualmente a su plegaria por la paz (idem: 29).

Si ahora analizamos el texto preparatorio de la visita de 1987, *Que todos sean una para que el mundo crea. Mensaje del episcopado al pueblo de Dios* (8/11/86), encontramos ya desde el título un recurso a la propia feligresía, restringiendo el contrato de lectura a los propios cuadros. Todo este mensaje es de carácter institucional y está centrado en la Iglesia en sentido amplio, organizada como cuerpo jerárquico:

La misión del Papa y de los obispos sirve y sustenta esa unidad fundada en la del mismo Dios, que nos congrega por su Espíritu. Hacer la Iglesia es construirla en su unidad; lesionarla en su unidad es herir el ser mismo de la Iglesia (CEA [1986] 1989: 103).

Esto incluye ubicar a la Iglesia como institución de la sociedad civil y como organización transnacional antes que como fundamento de la nacionalidad y como común denominador de "los argentinos":

El Papa, Maestro de la fe y fundamento visible de la unidad de la Iglesia universal, viene a fortalecer la fe y la unidad de la Iglesia en nuestra Patria (...) la Iglesia, al vivir hondamente su unidad, presta un servicio invaluable y evangelizador a este mundo de hoy que sufre divisiones dolorosas, desencuentros lamentables y conflictos desgarradores" (idem: 103-104).

Los obispos, en este rol enunciativo fuertemente institucional, son portavoces de los niveles superiores de la jerarquía, intermediarios entre el papa y los fieles:

El Papa vendrá, y nosotros [los obispos], enriquecidos por su magisterio, convocaremos a toda la Iglesia para impulsar esta nueva evangelización (idem: 104).

El contrato misionero ha desaparecido; ya no se sostiene la mirada histórica al pasado como fundamento de un análisis del presente que, conjuntamente con la doctrina intemporal, guía la acción a futuro. Aquí nos encontramos con una proyección a lo que se debe hacer en base a la necesidad doctrinal intemporal de las definiciones *ex nihilo*: “La voluntad de Dios y el deseo de los hombres es la comunión fraterna”, “la Iglesia, Pueblo reunido por la unidad del Padre con el Hijo en el Espíritu Santo, es signo e instrumento de esa unidad”, “hacer la Iglesia es construirla en la unidad; lesionar su unidad es herir el ser mismo de la Iglesia”, etc.

Los grandes documentos doctrinales, por último, muestran una estrecha relación de complementariedad con las exhortaciones. Mientras que estas llevan a cabo ejemplarmente el *munus docet* de los obispos, aquellos realizarán el *munus magisterii*, la definición doctrinal.

Tomaremos, a modo de ejemplo, el texto *Los jóvenes y la civilización del amor*, de 1985. Está organizado en forma tripartita según el esquema general adoptado por la Doctrina Social de la Iglesia (DSI): Ver-Juzgar-Actuar. Sin otra mención explícita a la DSI, el documento se enmarca formalmente dentro de ese cuerpo doctrinal, de tal manera que orienta la lectura en una dimensión social que supera lo estrictamente doctrinal-pastoral²⁸.

Enunciativamente, hay un nivel general en el que los jóvenes (no sólo los católicos) pertenecen al mismo grupo que los obispos:

Como hombres de este tiempo, nuestro tiempo, no podemos dejar de hacer una toma de posición. Especialmente ustedes jóvenes: ¿Qué harán frente a este panorama? (JCA 3).

Esta primera caracterización se encuentra en un nivel antropológico: *todos* somos hombres de nuestro tiempo. La especificación de los interlocutores se lleva a cabo en el final de la introducción:

Hoy queremos invitarlos a compartir nuestra reflexión sobre la juventud argentina y su misión en el presente y el futuro de la patria (JCA 5).

Los papeles ya han sido distribuidos: nosotros, los obispos, les hablamos a ustedes, los jóvenes, en nuestra condición común de ciudadanos. Estos roles se corresponden con las primeras acciones del episcopado en relación a la *opción por los jóvenes* de Puebla; ya

²⁸ En Bonnin 2004 y 2005 hemos desarrollado este esquema tripartito para analizar *Iglesia y Comunidad nacional*.

hemos referido que en 1981, año de publicación de *Iglesia y Comunidad Nacional* y de lanzamiento de la Comisión para la prioridad juventud, el lema propuesto por el episcopado fue "Toda la Iglesia evangeliza a toda la juventud"; en los términos de JCA: "Nosotros, los obispos, nos dirigimos a todos ustedes, jóvenes argentinos".

Por supuesto, los obispos no ignoran que su documento será leído por jóvenes católicos (de hecho, a ellos está dedicada la "Guía para el estudio y reflexión del documento"²⁹ en el final del texto); pero no pueden ceñir su discurso a un destinatario tan restringido, fundamentalmente porque pertenece al conjunto de los grandes documentos doctrinales y, en este carácter, en relación con "el mundo". ¿Cómo solucionan estas discordancias?. Mediante pasajes como el que sigue:

No ignoramos, sin embargo, los cuestionamientos que muchos de ustedes hacen a la Iglesia, rechazándola como camino para llegar a Dios. Una nueva síntesis entre vida, compromiso social y fe, se presenta hoy como un gran desafío para los jóvenes comprometidos en la evangelización de la juventud (JCA 26).

Este pasaje muestra cómo la construcción de las personas en el interior del discurso permite sostener representaciones múltiples: al hablarle a "muchos de ustedes", el documento divide a su auditorio entre católicos y no católicos; argumentativamente, la segunda persona sirve, en este caso, para definir al "otro". Además, la tercera persona ("los jóvenes comprometidos...") define, por un lado, a su interlocutor "real"³⁰; por el otro, se asocia al "nosotros" obispos, católicos comprometidos, etc., diferenciándolo de "los otros" (aquí, en segunda persona: "muchos de ustedes"), que rechazaron ser parte de ese "nosotros, los católicos".

En tercer lugar, este movimiento presupone, en aquellos que rechazaron a la Iglesia, la búsqueda de un "camino para llegar a Dios"; esto es parte de la antropología católica, en el marco de la cual el hombre posee una "vocación trascendente", esto es, aunque no lo sepa, siempre busca a Dios (lo cual presupone que cree en él³¹).

²⁹ Este suplemento es una guía de preguntas sobre el documento y sobre sus relaciones con otros documentos argentinos, latinoamericanos y pontificios. No profundizamos en su análisis porque sólo aparece en este texto y no es una característica genérica; seguramente esto se debe a dos factores: el primero, a que está dirigido a los jóvenes, los cuales aparecerían representados como necesitados de una guía y una orientación; el segundo, a que ese documento fue una presentación episcopal para el Encuentro de jóvenes que se realizó en Córdoba en octubre de ese mismo año; de este modo, la guía de lectura funcionó como guía de lectura, documento de trabajo y orden del día.

³⁰ Más arriba hemos hablado de la construcción del destinatario en tercera persona, el *destinatario pragmático*.

³¹ A esto se debe que la Iglesia tenga "el deber y el derecho" de intervenir en las cosas de todos los hombres; Juan Pablo II dijo "La Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer (...) pero es 'experta en humanidad', y esto la mueve a extender necesariamente su misión religiosa a los diversos campos en que los hombres y las mujeres desarrollan sus actividades" (*Sollicitudo rei socialis*, 41).

Finalmente, y después de haber presentado el concepto de “Civilización del amor”, se diferencia un tercer nivel de auditorio, dejando a los jóvenes en el lugar de la tercera persona (perdiendo el estatuto de interlocutores y convirtiéndose en objeto del discurso). En efecto, la tercera sección comienza

Para que los jóvenes puedan participar en la renovación de nuestra sociedad, es necesario que los valores que hemos presentado sean vividos y expresados a través de ‘actitudes nuevas’ (JCA 65).

En este fragmento vemos que se usa “nuestra sociedad” en el sentido de “la sociedad argentina” (de tal manera que los obispos se incluyen nuevamente en la categoría de ciudadanos) en el primer caso y, luego, en un movimiento característico de asimilación y disociación con la sociedad secular, se habla de los valores que “hemos presentado” (y aquí son los obispos, en calidad de autores del documento). Sin embargo, el texto es complejo, puesto que superpone los distintos niveles de destinación. En tanto que ciudadanos, se afirma, por ejemplo, que la *familia argentina* debe “promover los valores humanos y cristianos que están en la raíz de nuestra cultura, entre los cuales la fe es como su fundamento” (JCA 70), adoptando la reformulación de ICN del mito de la nación católica. De esta manera, se atribuyen características “cristianas”³² a los ciudadanos argentinos, superponiendo sociedad y religión; política y fe.

Como conclusión, en cuanto a la estructura enunciativa de JCA, podemos decir que hay una instancia emisora relativamente estable, constituida por “nosotros, los obispos”, a la vez miembros de la jerarquía eclesial y ciudadanos argentinos. Además, se construyen al menos tres niveles en la representación de los interlocutores: el más inmediato, el de los jóvenes católicos, superpuesto en parte con el de los jóvenes argentinos y, por último, el nivel de los argentinos (adultos) en general, responsables de “hacer participar” a los jóvenes. Este nivel, a su vez, es especificado según se trate de la esfera de la familia, la sociedad civil, la propia Iglesia o el Estado.

Esta característica le asegura su carácter doctrinal, más allá del uso del presente genérico, la eliminación de marcas de subjetividad y el uso de impersonales al enunciar definiciones. Todos estos recursos permiten que el género construya el contrato de lectura más amplio del repertorio discursivo episcopal.

³² A partir de la II CELAM en Medellín, y dado el impulso ecuménico del Concilio Vaticano II, el discurso de los obispos suele preferir esta calificación a la de “católica”, aunque acompañe expresiones para nada ecuménicas, como “María, madre de los cristianos” (recordemos que otras religiones cristianas no católicas no le atribuyen a la Virgen ninguna veneración particular).

III) Dimensión retórica

A) Las exhortaciones

Las exhortaciones están motivadas por un acontecimiento intraeclesial, generalmente discursivo, frente al cual los obispos ejercen su *munus docet*, explotando el aspecto pedagógico del discurso episcopal. Se trata de un género de divulgación que ofrece una imagen reducida y cristalizada del Magisterio.

A) Introducción

A.1) Motivación

No cualquier documento es objeto de una exhortación, sino que es necesario caracterizarlo como especialmente significativo para la Iglesia local. Para esto se propone una relación estrecha entre el documento en su nivel doctrinal y la realidad social, política y económica del país.

En este segmento, los obispos proyectan sobre la realidad extraeclesial contenidos espirituales que justifiquen la relación entre doctrina y realidad caracterizándola como indivisible:

Patria y religión son dos realidades fundamentales que estructuran la vida del hombre. En este momento particular de la vida de la Nación, frente a un acontecimiento de especial importancia, como son las próximas elecciones, a la luz del Evangelio, como Pastores de la Iglesia, queremos recordar a nuestro pueblo su necesaria relación con Dios para sostener con firmeza los valores esenciales de la Patria. (CEA [1989] 1991: 55).

A.2) Remisión al documento doctrinal de referencia

Siempre hay un documento de carácter doctrinal que funciona como antecedente de la exhortación. En este caso, el texto reenvía al lector a un documento elaborado por los obispos en 1982³³:

el acontecimiento de las elecciones nos mueve a recordar cuanto en ocasiones anteriores, y particularmente el 22 de octubre de 1982, expresábamos respecto al discernimiento que debe hacerse ante las diversas opciones políticas (*idem*: 56).

B) Desarrollo

B.1) Actualización doctrinal

³³ La referencia inmediata es *Los cristianos y las elecciones. Enseñanzas de la Iglesia sobre la participación en la actividad política*. Sin embargo, como dicho texto es una compilación de textos del magisterio de los obispos llevada a cabo por un laico por encargo de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, las referencias textuales se hacen con respecto del texto de 1982.

En esta etapa se establece una relación intertextual entre la exhortación y el documento de referencia mediante diversas estrategias del discurso referido. La función de esta actualización es seleccionar aquellos enunciados que se consideren pertinentes para la nueva situación táctica del episcopado y reformularlos en función de las nuevas condiciones de producción. La actualización *compromete* a los interlocutores y realiza la dimensión deóntica del texto fuente pero según la nueva situación comunicativa. En este caso, por ejemplo, el texto fuente decía:

El laico cristiano en su opción temporal, *debe* luchar por la preservación de los derechos inalienables de la familia, célula vital de la sociedad, cuya existencia precede a la del Estado. Esto implica el rechazo del divorcio vincular y de todo aquello que atente contra la unidad y permanencia del núcleo familiar (...) A nuestros fieles les recordamos que (...) *deben* optar, por tanto, entre aquellos partidos (...) d) que valoren la familia, defendiendo sus derechos e integridad, rechazando el divorcio y todo lo que daña su unidad y estabilidad (CEA [1982] 1988: 57, 60).

La reformulación de 1989 dice lo siguiente:

se debe optar entre aquellas fuerzas políticas (...) que promuevan los derechos, la integridad y la unidad de la familia (CEA [1989] 1991: 56).

Después de la sanción de la “ley de divorcio” y de la exposición mediática de muchos prelados, e incluso de la CEA, al respecto, oponiéndose tanto a las mayorías legislativas como a la opinión pública, la actualización decide dejar de lado las indicaciones explícitas al tema. Sin esta operación de reformulación, los obispos se habrían visto obligados a negar la posibilidad de votar a justicialistas y radicales, que aprobaron el proyecto de ley. En el marco de este proceso político, los enunciados sostienen valores generales que no remiten directamente a hechos o actores presentes en la situación de enunciación.

B.2) Apelación a la acción

Indisolublemente ligada a la anterior, la actualización de la doctrina se traduce en una acción esperable por parte de todos los participantes de la comunicación. A diferencia de otros géneros, como el comunicado, no es posible detectar en este segmento un destinatario explícitamente definido, puesto que la doctrina es presentada a partir de la impersonalidad que atañe a todos los argentinos, incluyendo a los obispos.

C) Proyección

C.1) Clausura de la enunciación

Las exhortaciones incluyen, en su actualización, un llamado a la acción más o menos explícito. La despedida, en cambio, se refiere a procesos más generales y “espirituales”, apelando simultáneamente a la divinidad y a los destinatarios pragmáticos en su mayor amplitud:

Ya que en las manos del Señor están los corazones de los hombres y de los pueblos, imploramos, por la mediación de la Virgen de Luján, Patrona de la Argentina, que la gracia de Dios nos ilumine y fortalezca para alcanzar todos juntos la paz y el bienestar que tanto anhelamos (*idem*).

B) Los grandes documentos doctrinales

Los grandes documentos doctrinales combinan una enorme gama de recursos enunciativos con una estructura relativamente sencilla, tomada del esquema pastoral de la doctrina social de la Iglesia.

A) Introducción

A.1) Responsabilización enunciativa de la interlocución

Estos documentos, al igual que los demás, necesitan justificar su enunciación a partir de razones motiven la necesidad de su publicación. Estas razones no se fundan en acontecimientos particulares sino en series de hechos presentados como intra y extraeclesiales que configuran una situación general. Esta situación puede estar más enfocada en el país y la situación política (como *Iglesia y comunidad nacional*) o en la Iglesia y su relación con lo social (como *Líneas pastorales para la nueva evangelización*). Sin embargo, se trata de una diferencia gradual, de énfasis, puesto que siempre son consideradas como indisolubles la realidad eclesial, la realidad social y la realidad política. Recordemos que el tipo de marco interaccional de este género utiliza todas las variables enunciativas estratégicas.

En el caso de *Líneas pastorales para la nueva evangelización* (LPNE), la enunciación es presentada como estrictamente eclesial, es decir, frente a una realidad de la Iglesia, el documento efectúa un primer diagnóstico:

El Papa Juan Pablo II nos propuso celebrar el quinto Centenario del *descubrimiento y comienzo de la Evangelización* en nuestro continente (...) decidimos proyectar líneas pastorales fundamentales con la participación de todo el Pueblo de Dios. Esa participación se inició con la *Consulta al Pueblo de Dios* (...) Del conjunto de las respuestas recibidas surgen, con nitidez, ciertas características de la conciencia eclesial de los consultados que permiten delinear un perfil de la Iglesia en la Argentina. (LPNE, 1, 2; cursivas en el original).

Luego se presenta el documento en sí, como respuesta y guía de acción frente a los participantes:

Ahora aprobamos con alegría estas *Líneas pastorales para la nueva evangelización* y nos comprometemos a impulsar y animar su puesta en práctica, con el convencimiento de que recogen y expresan un amplio consenso eclesial y son capaces de orientar, en nuestra patria, una misión evangelizadora nueva, más orgánica y vigorosa (LPNE, 5).

A.2) Motivación

Esta etapa tiene como objeto situar la situación enunciativa de la introducción en el marco más general de la sociedad argentina. En los documentos más directamente políticos, como ICN, esta sección suele tener una importante extensión, en la cual se hace un resumen de la situación histórica actual en el momento de la enunciación, a veces estableciendo un resumen (selectivo) de historia nacional desde el punto de vista de la Iglesia³⁴. En LPNE, en cambio, este segmento es realizado especialmente por la exposición de los resultados de la encuesta, la *Consulta al Pueblo de Dios*. Es decir, prácticamente sin menciones al pasado, los obispos proponen una visión sociológica de “la realidad”. Inmediatamente, y a diferencia de ICN, dentro de este mismo diagnóstico incluyen “problemas” para la acción eclesial:

El valioso aporte de los miembros del Pueblo de Dios, con las respuestas a la Consulta y también las reflexiones que compartimos en nuestra Asamblea de octubre de 1988, hacen que un ponderado examen del presente, nos lleve a destacar especialmente dos desafíos en el actual proceso histórico: el secularismo y la urente necesidad de lo que el Papa llama ‘una justicia demasiado largamente esperada’ (LPNE, 11).

B) Desarrollo

B.1) Exposición doctrinal

Este momento, de reflexión doctrinal, se presenta como atemporal, es decir, ajeno a las contingencias históricas, puesto que despliega verdades doctrinales aptas para todo tiempo y lugar. Estas verdades estarán relacionadas con el eje temático del documento. Como el centro de ICN era la política, la etapa doctrinal se desarrollaba en torno a los tres conceptos que los obispos consideraban fundamentales: “La persona humana”, “La comunidad humana”, “La comunidad nacional”. LPNE, en cambio, cuyo centro es la evangelización, desarrolla una serie de conceptos destinados a sostener la

³⁴ Esto lo hemos analizado en Bonnin 2005.

indisolubilidad del vínculo entre religión y sociedad a partir de “tres aspectos fundamentales” que hacen a su concepción integral del hombre: “La dignidad humana”, “La fe cristiana” y la “Vinculación entre fe cristiana y dignidad humana”. Habitualmente, después de sentar un conjunto de definiciones relativas a la concepción católica del hombre, los grandes documentos doctrinales se refieren a la Iglesia y a su función *en el mundo*. Por esta razón definen “cuatro cauces en los que se despliega el contenido evangelizador”: “Fe en Cristo”, “Devoción mariana”, “Pertenencia cordial a la Iglesia misionera” y “Los pobres, débiles y sufrientes” y, además, los principios espirituales que guían la evangelización: “Mayor ardor misionero”, “Acrecentar la unidad de la Iglesia”, “Suscitar una fe libre y personal”.

Cada documento presenta una selección y una formulación particular de los contenidos doctrinales en función de las decisiones tácticas. Mientras que en ICN, por ejemplo, la relación intrínseca entre religión y sociedad se construía como un fundamento político de la Nación, en LPNE nos encontramos con un mayor énfasis puesto en la construcción de lo individual y de la dimensión trascendente del ser humano. Es decir, las definiciones son desplazadas del campo de la política al campo de la ética o, en otros términos, de un registro “político” a uno “espiritual”.

C) Proyección

C.1) Apelación a la acción del interlocutor

Esta última sección, orientada a los distintos destinatarios, dicta normas de acción a seguir, que pueden ser más o menos “concretas”, dependiendo, nuevamente, del uso táctico que se haga de ella. ICN proponía acciones a seguir que eran fácilmente identificables en la situación de enunciación y verificables administrativamente; por ejemplo, reclamando privilegios para la presencia de la religión en la escuela:

Promover las escuelas católicas, lugar privilegiado de evangelización, donde se puede hacer una síntesis entre el Evangelio y la cultura, y proponer al joven una misión global y cristiana del hombre, del mundo y de la historia. (...) Hacer tomar conciencia de la necesidad de que en las escuelas oficiales se asegure a todos, católicos y no católicos, la posibilidad de una necesaria formación religiosa según el propio credo, de acuerdo a los principios de una sana enseñanza integral, la cual incluye esencialmente la apertura a la dimensión trascendente del hombre. (ICN, 178-179).

LPNE hace propuestas de este tipo, pero vinculadas generalmente al ámbito estrictamente eclesial; por ejemplo, respecto de la administración de los sacramentos:

El *Sacramento de la Reconciliación* es una circunstancia privilegiada para la permanente formación de la conciencia moral y fuerza imprescindible para progresar en la santidad cristiana (...) el creciente protagonismo laical permitirá que los sacerdotes se consagren, a tiempo pleno, al ejercicio del ministerio que les fue confiado (LPNE, 52).

Recomendamos este documento a la reflexión de nuestro pueblo fiel y especialmente a las distintas instituciones católicas su consideración y estudio.” (ICN, 203).

También forma parte del *llamado a la acción* la vida privada de los individuos y las actitudes y valores generales que deben tener los cristianos y que caracterizan fundamentalmente el registro espiritual en tanto que no pueden ser objeto de fiscalización y control jerárquico, sino que quedan libradas a la conciencia individual:

En una patria dotada de todo tipo de recursos y posibilidades, el pecado de falta de solidaridad es en gran medida causa de los niveles de miseria. Para convertirnos, *es necesario* volver al Evangelio y redescubrir el sentido de la austeridad. Así *podremos asumir* en nuestras vidas esa fecunda pobreza evangélica que, reteniendo sólo lo necesario, impulsa a compartir con alegría lo que se es y lo que se posee, enriqueciéndonos al ser artífices de una justicia nueva, y liberadores fraternos del sufrimiento de tantos. Justicia que *exige* también laboriosidad y empeño en el trabajo, y un esfuerzo especial de honestidad por parte de todos, frente a la corrupción tan extendida. (LPNE, 57).

C.2) Clausura de la enunciación

El final de los documentos doctrinales suele presentar al sujeto mostrado enunciando un resumen del proyecto presentado en el documento y definiendo qué aspectos de la dimensión religiosa deben asociarse al documento. En este sentido, ICN vinculaba la Nación con la divinidad, sintetizando el fundamento religioso de la acción política en la descripción de la acción de la comunidad política personificada:

Que Jesucristo, Señor de la historia y de los pueblos, reciba el esfuerzo de una Nación que busca defender y construir su identidad, y bendiga a todos los ciudadanos de buena voluntad que, desde los diversos sectores de la sociedad, han hecho posible el presente y buscan preparar un futuro de esperanza. Ponemos este documento a los pies de la Santísima Virgen María, Nuestra Señora de Luján (ICN, 203).

C) Los mensajes

Los mensajes se organizan, textualmente, en torno a los tres momentos de la doctrina social de la Iglesia, pero no en relación a situaciones generales sino respecto de

hechos y acontecimientos puntuales que involucran directamente a la Iglesia en tanto que institución.

A) Introducción

A.1) Establecimiento de la relación de interlocución

Los mensajes suelen proponer un contrato de lectura con diversos destinatarios designados explícitamente como tales, cosa que se hace en el comienzo mismo del texto. A la presencia de la subjetividad institucional se sigue la especificación de los destinatarios:

Los Obispos del Equipo Episcopal de Pastoral Social, por encargo especial del Episcopado Argentino, nos dirigimos a los hombres y mujeres del trabajo en nuestro país (CEA [1986] 1989: 115).

Muchas veces, la relación de interlocución se establece mediante el uso del nosotros inclusivo, en tanto que forma de subjetividad civil o religiosa³⁵. En el siguiente ejemplo, la primera persona plural de la flexión del verbo “estar” es un nosotros inclusivo, que designa simultáneamente a los obispos y a los destinatarios; sin embargo, el nosotros de “querer” es exclusivo, y señala solamente a los obispos en tanto que locutores:

Estamos en víspera de Navidad. Una fiesta tan grande y entrañable para los argentinos nos invita a una reflexión que queremos compartir (CEA [1986] 1989: 111).

A.2) Motivación

Los mensajes pueden variar en cuanto al tipo de circunstancias o acontecimientos que motivan la publicación del texto. Esta variación, en cualquier caso, es consecuencia de la adopción de una u otra táctica, permaneciendo invariante (aunque a veces implícita) la identificación estratégica entre ciudadanos y cristianos (“católicos”) y entre sociedad y religión.

En el fragmento que acabamos de citar, la Navidad aparece como motivación suficiente para el mensaje porque es “una fiesta tan grande y entrañable para los argentinos”.

B) Desarrollo

B.1) Exposición doctrinal

³⁵ Esta alternancia depende del uso táctico de los géneros; recordemos que una de las operaciones enunciativas del episcopado consiste en confundir “nosotros-argentinos” con “nosotros-cristianos”.

En función del tipo de acontecimiento elegido en la etapa de *juzgar* se definen doctrinalmente determinados temas que muestren interdependencia entre su dimensión religiosa y su dimensión social. En este caso, frente a la discusión por la ley de divorcio:

Esta fiesta nos encuentra viviendo tiempos difíciles, tiempos de crisis (...) [la crisis] Alcanza a la familia, a las leyes, a todo el tejido social, a la misma vida religiosa. Navidad es la respuesta a este cuestionamiento sobre el hombre: en ella descubrimos el proyecto de Dios (...) Es cierto que la actividad del hombre para lograr el bien temporal en este mundo tiene su autonomía propia. Sin embargo, ella nunca deberá contradecir el plan de Dios sobre los hombres, expresado por los preceptos divinos que conocemos a través de la conciencia y la palabra de Dios (CEA [1986] 1989: 111-112).

C) Proyección

C.1) Apelación a la acción del interlocutor

En función del eje doctrinal propuesto, los obispos proponen las líneas de acción que deben seguir sus destinatarios. Estas son de carácter más o menos “espiritual”, según la táctica adoptada y el tipo de relación que establezca con las condiciones de enunciación del mensaje. Así, en el caso con el que estamos ilustrando este apartado, frente a las divisiones previas a la visita papal, el nosotros inclusivo del sujeto mostrado religioso dice:

Preparemos su venida [del papa] apaciguando nuestro corazón y reencontrándonos con los hermanos en el sincero y profundo respeto mutuo, en la búsqueda común de la verdad y el bien (*idem*)

C.2) Clausura de la enunciación

La despedida refuerza las normas de acción esperadas mediante la articulación entre la fórmula más o menos estereotipada y los tópicos desarrollados en el *llamado a la acción*; en este caso, la unidad interna en la Iglesia entendida como familia. De esta manera, leemos:

María Santísima siempre virgen, en cuyas entrañas se encarnó el verbo de Dios, nos ayude a vivir como hermanos y nos alcance la paz (*idem*: 113).

IV) Relaciones intergenéricas

El siguiente es el cuadro comparativo de las partes y segmentos de los textos de doctrina:

	Exhortaciones	Grandes documentos	Mensajes
A	A.1) Motivación	A.1) Responsabilización enunciativa de la interlocución	A.1) Establecimiento de la relación de interlocución
	A.2) Remisión al documento doctrinal de referencia	A.2) Motivación	A.2) Motivación
B	B.1) Actualización doctrinal	B.1) Exposición doctrinal	B.1) Exposición doctrinal
	B.2) Apelación a la acción		
C	C.1) Clausura de la enunciación	C.1) Apelación a la acción del interlocutor	C.1) Apelación a la acción del interlocutor
		C.2) Clausura de la enunciación	C.2) Clausura de la enunciación

Desde el punto de vista retórico notamos que presentan una estructura relativamente poco compleja, donde todos los géneros poseen una motivación fundada en “la realidad”, un núcleo doctrinal y un llamado a la acción. Este esquema fue el método hermenéutico desarrollado por León Cardjin para la Juventud Obrera Católica y que, a pesar del relativo fracaso de la experiencia jocista, tuvo una importante aceptación en el magisterio católico. De este modo, los documentos del Concilio Vaticano II lo utilizaron, sin decirlo, en el esquema tripartito que implicaba un análisis “socio-histórico” de la esfera de la realidad que era objeto de análisis del documento, luego la enunciación de principios doctrinales que permitieran enjuiciar la realidad y proponer objetivos y, finalmente, las orientaciones para la acción de los creyentes y, en aquellos que tienen otra construcción enunciativa, también para la acción de los no creyentes (cfr. Bonnin 2004 b). Sólo las exhortaciones tienen una organización que presenta algunas diferencias, seguramente debidas a su carácter de divulgación y brevedad: la actualización doctrinal y la relación más estrecha con el llamado a la acción.

Este segundo grupo de géneros muestra una diferencia fundamental con el primero: ya no hay sustitución sino complementariedad. En el caso de los textos de doctrina, que realizan la función más específicamente *magisterial*, la continuidad no se

produce en la absorción de funciones por uno u otro género, sino en el sostenimiento del sistema de tres clases textuales cuyas articulaciones tácticas presentan una variación mínima respecto del modelo estratégico. De este modo, no hay continuidad de funciones, sino diferentes funciones siempre latentes y utilizadas en función de las distintas coyunturas.

Esto significa que en los textos de batalla hay una realización táctica diacrónica de la estrategia integral, mientras que en los textos doctrinales hay una opción sincrónica. En el primero es una táctica de suma cero, donde se opta por un género a expensas de los otros. En el segundo, en cambio, se trata de una táctica de suma positiva, puesto que alternan complementariamente para cumplir funciones diferentes.

De este modo, volviendo al cuadro que elaboramos en el apéndice, notamos que a la publicación de los grandes documentos doctrinales se corresponde la publicación de una exhortación destinada a divulgarlo. Lo mismo sucede con la difusión de textos remitidos por instancias superiores del magisterio católico (como ya hemos visto: la *Instrucción vaticana sobre la teología de la liberación*, la *Christofideles laici*, etc.). Los mensajes, en cambio, se complementan con los géneros anteriores, brindando pequeñas dosis de doctrina cuando las condiciones de producción no son evaluadas como lo suficientemente relevantes como para la producción de uno de los grandes documentos.

Esta sección, entonces, nos permite ver cómo se construye la función docente del episcopado y qué mecanismos le permiten caracterizar esa función en las diversas coyunturas.

5. Los textos especializados: cartas pastorales y textos jurídicos

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, los documentos episcopales admiten diversos niveles de destinación. Sólo dos géneros discursivos presentan un destinatario explícitamente nombrado en el comienzo y que se mantiene a lo largo del texto: las *cartas pastorales* y los *textos jurídicos*. No los hemos incluido en la categoría de textos doctrinales porque están especialmente vinculados al funcionamiento administrativo y burocrático, y, en ese sentido, no presentan principios doctrinales de aplicación general sino especializados en algún área del funcionamiento de la Iglesia.

D) Tipos de función

La función de estos textos es informar acontecimientos de la realidad que son considerados como relevantes para el destinatario (Ciapusio 1994: 106), vinculados al

funcionamiento de la Iglesia en tanto que institución y que comprometen la acción de los destinatarios.

En el caso de los textos jurídicos, la información es de tipo legal-administrativo:

La Conferencia Episcopal Argentina, siguiendo las oportunas directivas de la Santa Sede, ha preparado las presentes 'Normas para la formación sacerdotal en los Seminarios de la República Argentina', que ahora, con la aprobación de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, son publicadas para su cumplimiento (CEA [1984] 1989: 9)

En el caso de las cartas pastorales, en cambio, se trata de información pastoral acerca de actividades eclesiales a las cuales se invita a los destinatarios:

Bajo el lema 'A Cristo por María' se realizará este año, en la segunda semana de octubre, en la ciudad de Mendoza, el congreso mariano nacional (...) esto significará un gran esfuerzo de todos (...) Preparemos el congreso con nuestra oración asidua (...) Dispongámonos, con verdadero empeño, en nuestras relaciones personales, a vivir el espíritu de fraternidad y reconciliación del evangelio (...) Ofrezcamos sacrificios y limosnas (...) Realicemos peregrinaciones a nuestros santuarios (CEA [1981] 1982: 377, 380)

II) Tipos de marco interaccional

Las cartas pastorales se encuentran incluidas en la categoría *Cartas* de la edición de Claretiana de los *Documentos del episcopado argentino...* junto a los textos que hemos agrupado como "cartas políticas". La diferencia fundamental entre unas y otras consiste en que, mientras que estas últimas son dirigidas a una sola persona, directamente vinculada al aparato estatal, de forma privada (aunque hayamos sostenido que las dirigidas a Bignone o a Alfonsín preveían un destinatario público), las cartas pastorales son dirigidas a un destinatario colectivo, de contornos más o menos definidos, y su enunciación es de carácter público.

Junto a los documentos que hemos analizado como jurídicos, estos son los menos directamente vinculados con acontecimientos exteriores a la Iglesia, puesto que se trata de acontecimientos vinculados al funcionamiento de la Iglesia en tanto institución relativamente autónoma. Sólo cuatro cartas pastorales³⁶ fueron publicadas durante nuestro período, y pueden ser agrupadas según tematicen algún objeto de la pastoral llamada *especializada* (*Carta a los sacerdotes sobre el cuidado pastoral de los*

³⁶ En nuestro corpus se encuentra la *Carta de la comisión ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina al delegado provincial de los padres palotinos con motivo del 5º aniversario del asesinato de 5 religiosos de esa congregación* (4/6/81), que es un texto que no hemos clasificado ni como carta política ni como carta pastoral debido a la singularidad de su enunciación: se trata de una carta enviada de forma privada al provincial palotino, que funciona como *testimonio*, seguramente previendo una difusión en el interior de esa congregación.

enfermos –jueves santo de 1983, área “pastoral de la salud”- y *Carta a los jóvenes, de la comisión permanente del Episcopado Argentino* –27/12/84, área “prioridad pastoral juventud”) o de la pastoral de conjunto (*Carta pastoral del episcopado argentino con motivo del 50° aniversario de la Acción Católica Argentina* –1/4/81- y *Texto abreviado de la carta pastoral sobre la visita del papa Juan Pablo II para ser leída en todas las misas del domingo 29/6* –29/6/86).

Sin embargo, los elementos más significativos desde el punto de vista enunciativo se encuentran en un agrupamiento de los destinatarios más que del objeto de discurso. En efecto, vemos más afinidades entre la carta de 1981 y la de 1983 que en sus respectivas relaciones con las otras dos.

En primer lugar, los elementos comunes a las cuatro muestran un contrato de lectura en el cual el locutor asume, desde el primer párrafo y de manera estable, las formas de la subjetividad institucional dotada de autoridad: “Los obispos de la Argentina nos dirigimos a nuestros más íntimos colaboradores...” (CEA [1983] 1988: 89), “Al comenzar 1985, Año Internacional de la Juventud, queremos dirigirnos a ustedes....” (CEA [1984] 1988: 219). Además de este rasgo en común, encontramos que las cuatro cartas pastorales poseen una motivación que podríamos calificar de “intraeclesial”: el 50° aniversario de la Acción Católica Argentina (1/4/81), la promulgación del “Nuevo ordinario para la unción de los enfermos” (abril de 1983), el anuncio del “Encuentro nacional de la juventud” (27/12/84) y la visita de Juan Pablo II (29/6/86). Sin embargo, mientras que las de pastoral especializada identifican claramente a sus destinatarios por medio de un encabezado (“Venerados y queridos sacerdotes:” –CEA [1983] 1988: 89-, “Queridos jóvenes:”-CEA [1984] 1989: 219), las otras dos cartas no lo hacen, sino que comienzan sin encabezado.

Ahora bien, si analizamos los destinatarios propuestos en el contrato de lectura, nos encontramos con un agrupamiento diferente, puesto que las cartas de 1981 y 1983 están dirigidas a cuadros intermedios de la Iglesia definidos enunciativamente por su cercanía a los niveles jerárquicos:

Los obispos de la Argentina nos dirigimos a *nuestros más íntimos colaboradores* [los sacerdotes] (...) Que al ejercer este Santo Ministerio sepan todos y cada uno de los sacerdotes que cuentan con el reconocimiento y la bendición de sus pastores (CEA [1983]: 1988: 89, 92; las cursivas son nuestras).

Estos destinatarios de *élite* reciben un documento más extenso, con una mayor fundamentación doctrinal, abundantes citas directas e indirectas tanto del magisterio de los papas más recientes como de la CEA. La organización más cuidadosa y fundamentada obedece, sin duda, a la vinculación entre poder y saber, de tal manera que aquellos que se encuentran más cercanos a la jerarquía eclesiástica poseen un mayor saber y necesitan, por ello, de un texto argumentativo –no explicativo– y especializado. En este sentido, y en virtud del particular valor asignado a la jerarquía en estas dos cartas, se puede reconstruir una concepción de las jerarquías y las relaciones entre estos niveles en el discurso episcopal: mientras que los sacerdotes son “nuestros [de los obispos] más íntimos colaboradores”, la Acción Católica es “una colaboradora indispensable de su [de los sacerdotes] ministerio”. Así, los laicos de las organizaciones intermedias (muy especialmente de una que tiene la trayectoria de la Acción Católica Argentina³⁷) colaboran con los sacerdotes, que a su vez colaboran con los obispos, que ocupan el tope de la Iglesia local.

Esta especialización teológico-doctrinal, el recurso al discurso argumentativo y la insistencia en la jerarquía como valor religioso se encuentran ausentes en las cartas dirigidas a los jóvenes y a todos los católicos. La razón de esto puede encontrarse en que no se dirigen a un grupo claramente identificado e institucionalizado, sino a un conjunto heterogéneo que participa de la diversidad y conflictividad del catolicismo. Por esta razón es que el locutor institucional no se legitima a partir de la jerarquía sino del *saber*. Ambos documentos abundan en definiciones *ex nihilo* como justificación dogmática de lo que se dice. La carta dirigida a los jóvenes pone esto más en evidencia aún, porque el destinatario es caracterizado más fuertemente a partir de la juventud/inexperiencia/ignorancia, poniéndolo en escena mediante la formulación de preguntas respondidas por los propios obispos:

Muchos de ustedes se preguntarán: ¿Pero quién nos mostrará el camino a seguir? ¿Quién puede tener la verdad? ¿Dónde encontraremos ese nuevo modo de vida?

‘YO SOY EL CAMINO, LA VERDAD Y LA VIDA’, les está diciendo Jesús. Él y sólo Él, Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios hecho hombre, es el camino que buscan la Verdad que los ilumina, y la Vida que da sentido a sus propias vidas (...) “[Jesús] es el modelo perfecto que necesitan y que pueden imitar (CEA [1984] 1989: 220; mayúsculas en el original).

³⁷ “De allí que el papa Pablo VI enseñe que en la Iglesia no puede concebirse la pastoral de conjunto sin la Acción Católica, y que es engañoso tenerla en mediocre consideración pues ella es un órgano integrante de la estructura eclesial (...) ocupa un lugar no históricamente contingente, sino teológicamente motivado en la estructura eclesial y que constituye una forma singular de ministerialidad laical” (CEA [1981] 1982: 393, 396).

En términos generales, la carta pastoral se dirige a los propios fieles en tanto que inferiores en jerarquía³⁸ o saber³⁹, con motivos interiores a la dinámica institucional de la Iglesia en sus diferentes niveles, solicitando su acción de diferentes maneras, manteniendo un registro institucional que se distingue claramente de los registros político y pedagógico utilizados en otros géneros.

Los que aquí denominamos textos jurídicos son documentos que presentan, en la formulación del título, una adscripción genérica inexistente pero posible a través de la siguiente organización sintagmática: “*Normas* para la formación sacerdotal en los seminarios de la República Argentina” (2/1/84), “*Convocatoria* al segundo Congreso Catequístico Nacional de 1989” (17/4/86), “*Guía* para la celebración del expediente matrimonial. *Vademécum* para sacerdotes, diáconos y demás responsables” (8/12/88), etc. Como vemos, estos sustantivos presentan un *efecto de genericidad* (Adam 2004) que dotan de unidad al conjunto, tanto por el gesto enunciativo de *crear* una memoria genérica, como por las representaciones enunciativas propuestas en el contrato de lectura.

La designación de un género del cual cada documento es el único representante (o casi, como en el caso de las dos “normas”) señala, por un lado, una vinculación con el sistema genérico ya establecido, con los otros siete *corpora* que integran nuestro corpus. Por otro lado, indica un principio de desorden en el sistema de las clasificaciones, un desfasaje entre las condiciones históricas de producción y la representación de esas condiciones “codificadas” en un género discursivo.

Este conjunto de textos, al que hemos descrito a partir del parámetro formal-enunciativo de inscribirse en una tradición genérica muchas veces inexistente y el parámetro institucional de responder a cambios y modificaciones producidas en la organización de la Iglesia en tanto que organización transnacional no ofrece un interés particular para nuestro análisis. Puesto que no se encuentran directamente relacionados con la situación política, social o económica del país, su enunciación elimina las referencias extradiscursivas y construye una situación de enunciación en la que los

³⁸ Recordemos que, en las cartas políticas, muchas veces no se establece una autoridad vertical del locutor al destinatario, sino que algunas cartas dirigidas a la Junta o a algún presidente por ella designado parecen mantener un status “de igual a igual”.

³⁹ Las cartas políticas referidas a la represión ilegal, por el contrario, colocaban a los obispos en la posición de pedir información.

obispos encarnan la autoridad de la ley que, como toda ley, se dirige a todos y no tiene destinatarios concretos (cfr. Kozicki 1982).

De este modo, más allá de la presentación de la propia CEA como un sujeto institucional dotado de autoridad (cfr. *supra* CEA [1984] 1989: 9), no hay sujetos, porque

apoyado en la funcionalidad de sus propios mitos, el discurso jurídico implementó siempre el ejercicio del poder social a través del silencio y el secreto, cuidando que no sean dichas las cosas que no deben decirse, distribuyendo con el poder la palabra... (Entelman 1982: 17).

Por eso es que los obispos ceden su materialidad enunciativa a una voz ajena que enuncia desde fuera de cualquier situación, desde la eternidad de verdades que no dependen de ninguna enunciación concreta, por lo cual es válida y legítima en todas y mediante cualquier sujeto:

Edúquese a los candidatos [los estudiantes de los seminarios diocesanos] de modo que respondiendo fielmente a los deseos de la Voluntad de Dios, vivan y realicen cada día más plena y concientemente las exigencias del bautismo y la confirmación (CEA [1984] 1989: 19)

A veces estas formulaciones toman la impersonalidad deíctica de un yo que coincide con el lector; paradójicamente, un sujeto colectivo habla en vez del individuo, cualquier individuo que asuma la responsabilidad enunciativa del yo:

Creo en un solo Dios que vive desde siempre y para siempre (...) El domingo los cristianos nos reunimos con alegría en la santa misa (CEA [1985] 1990: 53 y 59) y así hasta completar 106 “Formulaciones catequísticas de las verdades de la fe” (11/5/85) que culminan en la impersonalidad y la intemporalidad jurídica de rigor:

A esto siguen: 1-. Las principales oraciones del cristiano (...) 2- La enumeración de: a) las obras de misericordia corporales y espirituales... etc (*idem*: 61).

III) Dimensión retórica

A) Cartas pastorales

A) Introducción

A.1) Establecimiento de la relación de interlocución

Contrariamente a lo esperable en el género epistolar, no siempre se especifica el destinatario con un vocativo. Encontramos dos variantes, una en la cual el destinatario está claramente especificado: “Queridos jóvenes” (CEA [1984] 1989: 219) y otra en la cual la carta establece una relación de destinación pragmática, sin recurrir a la segunda

persona: "Deseamos que nuestra palabra satisfaga el interrogante y la natural expectativa del Pueblo de Dios" (CEA [1986] 1989: 93).

En función de lo expuesto en el apartado anterior, notamos que la interpelación en segunda persona se utiliza sólo para los destinatarios de *élite* de la pastoral especializada. Para los destinatarios definidos con menos especificidad, en cambio, se reserva la tercera persona.

A.2) Motivación

Las cartas pastorales presentan como motivaciones acontecimientos intra-eclesiales, pero siempre a partir de su vinculación con la ciudadanía y la dimensión civil de sus interlocutores.

La institucionalización del País ha abierto para los argentinos espacios de libertad. Ustedes los jóvenes aprecian especialmente este valor. Y precisamente por eso deben preguntarse: ¿Qué haremos con la libertad? ¿Para qué la usaremos?. (CEA [1984] 1989: 220)

B) Desarrollo

B.1) Exposición doctrinal

Debido a la disimetría de saberes, las cartas incluyen una sección expositiva que define al interlocutor e indica sus propiedades (si no reales, al menos ideales). Esta exposición puede ser tanto monologal como dialogal:

Las finalidades específicas de esta asociación [Acción Católica Argentina] son evangelizar, santificar y formar la recta conciencia en orden a impregnar del evangelio las distintas comunidades y los diversos ambientes (...) La oración constante, junto a una intensa vida sacramental y de gracia, el sacrificio que temple voluntades fuertes y el estudio sistemático, es lo que hace que el militante de la Acción Católica se identifique con Cristo (CEA [1981] 1982: 387)

¿Qué haremos con la libertad? ¿Para qué la usaremos?. Sólo Jesús fue plenamente libre, y por eso sólo en El está la auténtica liberación. Sólo El dio la vida por todos, y por eso sólo El puede enseñarles el verdadero amor (...) La Iglesia de Jesús, al iniciarse el nuevo año, *les dice con la voz de Juan Pablo II: 'La Paz y los jóvenes caminan juntos'* (CEA [1984] 1989: 220-221; las cursivas me pertenecen).

C) Proyección

C.1) Apelación a la acción del interlocutor

Como en otros casos, después de que se ha interpelado y aleccionado a los interlocutores, constituyéndolos en destinatarios personalizados de la enseñanza religiosa,

se los “invita” a la acción. En el caso de las cartas pastorales, esta acción está referida a las actividades de la Iglesia en tanto que institución; generalmente se trata de algún evento concreto con una proyección teológica que supere el hecho particular. En el caso de la *Carta a los jóvenes*, por ejemplo, los obispos llaman a la participación de los jóvenes en el Encuentro Nacional de la Juventud pero no por su valor en sí mismo, sino dentro del marco (espiritual – pastoral) de la construcción de “la civilización del amor”:

nosotros queremos comenzar este año invitándolos a construir esta civilización del amor en la Argentina. A lo largo de 1985 nos dirigiremos a ustedes más extensamente para explicar mejor este llamado (...) Pero desde ya queremos convocarlos para participar en el Encuentro Nacional de la Juventud, que ha de celebrarse en Córdoba entre los días 12 y 15 del próximo mes de setiembre (*idem*: 222).

C.2) Clausura de la enunciación

A partir de lo desarrollado en cada carta, las fórmulas de despedida se adaptan las invocaciones a la divinidad de modo que sean solidarias; por ejemplo, en la carta dirigida a Acción Católica:

Imploramos a la Santísima Virgen María, estrella de la Evangelización y Madre de la Iglesia, que suscite vocaciones para la Acción Católica y obtenga del Señor la gracia de la fidelidad para todos los miembros (CEA [1981] 1982: 388)

B) Textos jurídicos

Este conjunto de textos no presenta una estructura constante, sino que se desarrollan según la temática y las necesidades comunicativas. De este modo, *Comentarios del Nuevo Ordinario de la Misa* (CEA [1989] 1991: 63-144) tiene una estructura completamente diferente de las *Normas para la formación sacerdotal en los seminarios de la República Argentina* (CEA [1984] 1989: 9-78)

Sí es posible delimitar tres grandes secciones, en orden a establecer las características pragmáticas que, a grandes rasgos, son compartidas por los textos.

A) Introducción

A.1) Motivación

Puesto que los textos jurídicos señalan a la Conferencia Episcopal en su rol de intermediaria entre las directivas generales de la Santa Sede y la Iglesia local, estos textos comienzan señalando explícitamente ese rol de mediación:

Próximamente entrará en vigencia en la Argentina el texto unificado en lengua castellana del Ordinario de la Misa, de las Plegarias eucarísticas y de otros textos alternativos⁴⁰ (CEA [1984] 1989: 65)

A.2) Responsabilización enunciativa de la enunciación

Tratándose de un texto jurídico, la motivación requiere también de una caracterización del locutor a partir de sus propiedades institucionales. Por este motivo destacan las relaciones de autoridad que hacen legítima la intervención.

La Conferencia Episcopal Argentina, siguiendo las oportunas directivas de la Santa Sede, ha preparado las presentes 'Normas para la formación sacerdotal en los Seminarios de la República Argentina', que ahora, con la aprobación de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, son publicadas para su cumplimiento (CEA [1984] 1989: 9)

B) Desarrollo

B.1) Exposición jurídica – Apelación a la acción del interlocutor

Dada esta fundamental dependencia de la enunciación de la CEA respecto de una enunciación anterior y superior jerárquicamente, la exposición señala las normativas y artículos correspondientes al tema tratado. En esta sección abundan las referencias bibliográficas a los textos autorizados que constituyen la base jurídica y magisterial del discurso de la CEA.

Dado el carácter preformativo del discurso jurídico, aquí se encuentra la apelación a la acción –obediencia- del interlocutor. Asimismo, a causa de la impersonalidad de este tipo de discurso, la mayoría de los textos jurídicos finalizan al cabo de esta larga exposición, sin fórmulas de despedida; por ejemplo:

Que cada Ordinario (...) coordine dicha formación. Para ello, téngase en cuenta las sugerencias que indica la RFIS N° 101, y la Instrucción de la Sagrada Congregación para el Clero sobre la formación permanente (188).

B.2) Anexos

El carácter técnico de estos textos implica, en muchos de ellos, anexos con facsímiles de las resoluciones de las Congregaciones Vaticanas que motivaron la enunciación del documento, cuadros sinópticos de lo expuesto o facsímiles de los formularios exigidos.

Estos textos no presentan fórmulas de despedida ni ningún otro procedimiento que indique la clausura de la enunciación.

⁴⁰ Promulgados por la Congregación para el Culto Divino el 16 de julio de 1987 y cuya obligatoriedad entraría en vigencia en 1992.

IV) Relaciones intergenéricas

La dimensión retórica de estos géneros se puede esquematizar como sigue:

	Cartas pastorales	Textos jurídicos
A	A.1) Establecimiento de la relación de interlocución	A.1) Motivación
	A.2) Motivación	A.2) Responsabilización enunciativa de la enunciación
B	B.1) Exposición doctrinal	B.1) Exposición jurídica – Apelación a la acción del interlocutor
		B.2) Anexos
C	C.1) Apelación a la acción del interlocutor	
	C.2) Clausura de la enunciación	

De los tres conjuntos de géneros discursivos que hemos analizado hasta ahora, los textos especializados son los que parecen ofrecer menos interés. ¿Por qué? Fundamentalmente, considero que esto se debe a la configuración histórica que ha adquirido la Iglesia católica en la Argentina presenta una escisión que es imprescindible para comprenderla: la representación según la cual los argentinos son católicos aunque no vayan a misa, usen preservativos o vean películas pornográficas.

De este modo, pareciera haber una escisión fundamental entre los textos de batalla y los textos de doctrina respecto de los textos especializados. Esta escisión se hace más evidente si atendemos a los criterios con los cuales los hemos delimitado: sólo porque son los únicos que identifican clara y explícitamente un interlocutor que es posible controlar administrativamente.

Sin referencias al país, su especificidad es intraeclesial en el sentido más institucionalista del término. Muestran, y esto es lo más significativo del análisis, cuáles es el auditorio *efectivo, incondicional* con el que cuentan –o, al menos, creen contar- los

obispos: los laicos de Acción católica, los sacerdotes, los religiosos y las religiosas. Por otra parte, su continuidad diacrónica nos lleva a inducir que no varía este dato a lo largo de la década, sino que se mantiene constante con relativa independencia de las articulaciones tácticas. Por este motivo es que ninguno de estos géneros es utilizado para referirse a los temas problemáticos de la década: ni la libertad de expresión, ni la ley de divorcio, ni el congreso pedagógico fueron tematizados en los documentos especializados.

Esta evidencia, entonces, nos lleva a revisar los términos en los que hemos desarrollado este capítulo: ¿para qué dirigirse a otros? ¿qué sentido tendrá, para los obispos, dirigirse a *todos los argentinos* como si fueran sus subordinados si saben –y los textos especializados lo demuestran– que no lo son, que la ciudadanía no se identifica con la religión, que no todos los argentinos los escuchan o les obedecen y que hay sólo una minoría dispuesta a obedecer sus normativas? Estos interrogantes, que nos reenvían a los que planteáramos al comienzo del capítulo, acerca de las relaciones entre tradiciones discursivas y clases textuales, serán objeto de las conclusiones de este capítulo.

6. Estructura institucional y clases textuales

Estos tres conjuntos de géneros nos indican tres configuraciones de la práctica discursiva de la CEA que se encuentran condicionadas por las constantes y las discontinuidades de su estatuto social. En primer lugar, los textos especializados señalan cuál es el destinatario en el cual los obispos *efectivamente* confían para la acción directa del catolicismo en la sociedad. A su vez, mientras que las cartas pastorales refieren las innovaciones efectivas del episcopado local (que son pocas), los textos jurídicos muestran el alineamiento en la política centralista del pontificado de Juan Pablo II. Ninguno de los documentos agrupados en ese *subcorpus* es una iniciativa local, sino que todos ellos responden a los lineamientos de las diferentes congregaciones vaticanas.

Los textos de doctrina, en cambio, representan el menguado poder magisterial de la CEA. Aquellos que adquirieron mayor relevancia son los referidos a los problemas de la sociedad y la política argentinas, sin comprometer en sus formulaciones a la Iglesia universal. En ese marco, las exhortaciones apelan nuevamente a los cuadros militantes, a los sectores activos del catolicismo local que están dispuestos a *poner en obras* las palabras de los obispos. Por este motivo es que en ellas es posible restringir el campo de significación y la construcción enunciativa de los Grandes documentos. Éstos, en

cambio, sólo testimonian la presencia católica en la sociedad. Los obispos no intentan *sumar* fieles con dichos textos, sino que parten del presupuesto de que los ciudadanos, en tanto que argentinos, son católicos. Por este motivo es que utilizan *complementariamente* tres géneros distintos para producir y difundir doctrina.

Los géneros de batalla, en cambio, presentan un panorama diferente. Como hemos intentado demostrar, la absorción de las propiedades discursivas de las cartas políticas y las declaraciones por parte de los comunicados son parte de una táctica encaminada a *democratizar* las relaciones entre episcopado y política. Esto, sin embargo, no representa un cambio estratégico.

De esta manera, volviendo a la pregunta con la que comenzamos nuestro análisis, encontramos que, aunque hubo cambios importantes en el sistema de géneros discursivos del episcopado, no hubo una variación significativa en su tradición discursiva, puesto que los aspectos específicos de las cartas políticas y de las declaraciones fueron *absorbidos* por los comunicados, tanto en lo referente a la función textual como al tipo de situación y a su dimensión retórica.

No es nuestra intención dar una definición acabada del concepto de *tradición discursiva*, fundamentalmente porque este es un trabajo exploratorio y porque ha sido desarrollado respecto de un corpus específico, siendo dicha especificidad el límite superior de estas conclusiones. No obstante, podemos plantear algunas hipótesis de índole teórico-metodológica que, a nuestro juicio, es necesario poner a prueba en investigaciones posteriores:

1. Las tradiciones discursivas están fundamentalmente ligadas a prácticas sociales de mayor o menor institucionalización. Esta propiedad permite integrar la dimensión ideológica al análisis como un aspecto inherente a la constitución del objeto. En el caso que hemos analizado aquí, el llamado “mito de la Nación católica” (cfr. Di Stéfano 2005), que consiste en una reformulación en clave religiosa de la ciudadanía y la política, es el horizonte último en el marco del cual cobran sentido las transformaciones dentro del sistema de géneros discursivos del episcopado, y es lo que le da cierta unidad a dichos cambios en el interior de una misma tradición.

2. Las tradiciones discursivas son susceptibles de ser analizadas en una doble dimensión: estratégica y táctica. La primera está referida a la dimensión ideológica que

acabamos de describir, y señala las continuidades de mediano o largo plazo que son consecuencia de factores estrictamente sociológicos. La segunda, en cambio, permite analizar las variaciones *coyunturales* en términos históricos, que señalan desplazamientos en el interior de la estrategia de largo plazo pero no producen una ruptura con ella. En nuestro trabajo, esperamos haber demostrado que los cambios en el sistema de géneros discursivos son estrictamente tácticos y no estratégicos⁴¹.

3. Las tradiciones discursivas, en tanto concepto heurístico, son construidas en función de un objeto de análisis concreto y dependen de los objetivos del investigador. Este carácter relativo que hace a la operatividad del concepto condiciona, en cada investigación, el alcance de las hipótesis anteriores. En cualquier caso, es epistemológicamente necesario que los términos que integran, como *corpus*, una tradición discursiva, sean relativamente homogéneos.

⁴¹ Esto, aclaramos nuevamente, es válido en nuestro caso. No se puede hacer una hipótesis *a priori* acerca del impacto de las clases textuales en una tradición discursiva.

Capítulo 4: La construcción de la matriz enunciativa del discurso episcopal

Esta Iglesia está —contra todas las apariencias— mucho más unida en la comunión de servicio y en la conciencia del apostolado. Tal unión brota de aquel principio de colegialidad, recordado por el Concilio Vaticano II, que Cristo mismo injertó en el Colegio apostólico de los Doce con Pedro a la cabeza y que se renueva continuamente en el Colegio de los Obispos, que crece cada vez más en toda la tierra, permaneciendo unido con el Sucesor de San Pedro y bajo su guía. (...) El principio de colegialidad se ha demostrado particularmente actual en el difícil período posconciliar, cuando la postura común y unánime del Colegio de los Apóstoles contribuía a disipar dudas e indicaba al mismo tiempo los caminos justos para la renovación de la Iglesia. (Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, N° 5)

Las primeras etapas de la investigación que aquí presentamos dieron como fruto un conjunto de trabajos en los que analizábamos *corpora* de documentos colectivos de la CEA¹ en diferentes etapas históricas. Sin embargo, lo que llamamos “discurso colectivo de los obispos” no era para nosotros un problema sino un dato empírico: eran los materiales más accesibles y ordenados. Por otra parte, la falta de una perspectiva complementada por estudios históricos y sociológicos sobre el catolicismo se hizo sentir al considerar esta entidad, el episcopado, como un cuerpo homogéneo. Esto quiere decir que considerábamos a la CEA como si se tratara de un sujeto individual que planificaba estrategias, que “poseía” una ideología y que producía discursos. En esta tesis, en cambio, el carácter *colectivo* del episcopado como modo de producción de discurso (y como modo de enunciación) es un problema que debe ser resuelto teórica y metodológicamente.

Al respecto hemos tratado, en el segundo capítulo, el problema de la constitución heterogénea del episcopado, lo cual dificulta la atribución directa del discurso de la Conferencia Episcopal Argentina a uno u otro sector. De esta manera, el discurso colectivo no se corresponde directamente con ninguno de los discursos individuales, sino que es fruto de una negociación entre los diversos grupos a partir de los integrantes de los diversos organismos colectivos. Es necesario, entonces, definir el discurso colectivo a partir de su materialidad propia, diferente de los discursos

¹ El primer trabajo cercano al tema de esta investigación fue una monografía de grado sobre el discurso colectivo de los obispos entre 2000 y 2002, en la cual intentamos analizar las representaciones que la Iglesia produjo de sí misma en los meses previos a la violenta crisis de diciembre de 2001 y en los meses posteriores (Bonnin 2003 a y b)

individuales, que muestra el máximo de consenso logrado en el interior de la CEA. Para ello llevaremos a cabo, en primer lugar, algunas observaciones teóricas acerca de los problemas específicos que plantea la enunciación de discursos producidos colectivamente. A partir de ellas, definiremos las categorías con las cuales vamos a dar cuenta de los procedimientos de gestión del conflicto en el discurso de la CEA en los dos documentos que delimitan nuestro período de estudio: *Iglesia y Comunidad Nacional* (1981) y *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización* (1990). Por último, intentaremos comparar las diferencias y las similitudes entre ambos documentos.

1. La enunciación en los discursos de producción colectiva

La ficción enunciativa que define al discurso colectivo es la de la firma: la atribución de una identidad singular a un grupo. Esto no difiere esencialmente de los procedimientos lingüísticos que conforman cualquier identidad social, incluyendo la de los individuos:

al hablar del discurso social no entendemos solamente los lugares comunes, colectivos; más ampliamente, el discurso social es la producción social de la individualidad (...) es la producción de la opinión llamada 'personal' y de la creatividad denominada 'subjetiva' (Angenot 1983: 9; destacado en el original).

Por este motivo, podemos considerar al discurso a la vez como un funcionamiento transubjetivo, que atraviesa y –más aún– constituye al sujeto –produce un *efecto-sujeto*, en los términos de Pêcheux– y también podemos verlo como una forma de relación intersubjetiva, relación social que no es exclusivamente lingüística y que no involucra a los individuos en tanto que entidades psico-físicas, sino a partir de condiciones socio-históricas específicas que los constituyen en sujetos sociales.

Esto nos permite analizar a la CEA como locutor o, mejor aún, delimitar las diversas instancias de locución que intervienen en su enunciación como figuras discursivas, como distintas construcciones del cuerpo colectivo como cuerpo individual. En definitiva, la homogeneización y la individualización de la instancia enunciativa tienden a ocultar la heterogeneidad y el conflicto. Recordemos el par pregunta-respuesta de Lacan, retomado por Althusser: “¿Quién es?” “Soy yo”. El individuo que dice *yo* también oculta (u *olvida*, según la teoría de los dos olvidos de Pêcheux –1975: 127 y ss.) que su voz no le pertenece, que está atravesado por otros discursos que lo han construido y le han dado voz.

La diferencia es que, en el uso colectivo del lenguaje, los discursos que constituyen al sujeto de la enunciación están claramente diferenciados de él porque están *encarnados* (y esto es una continuidad de la metáfora del “cuerpo” episcopal) en los individuos que componen la CEA. Composición que no es la suma de las individualidades, sino la formación de un nuevo “sujeto”, pretendidamente homogéneo e idéntico a sí mismo: el título de una declaración de 1986 era, justamente, “Que todos sean uno para que el Pueblo crea”. Ahora bien, este enunciado muestra simultáneamente la necesidad de unidad del episcopado y la distancia del locutor. Porque, si todos son uno, ¿quién enuncia, refiriéndose en tercera persona a los obispos? Hay una figura enunciativa que no es la suma de los individuos-integrantes de la CEA, sino una función político-discursiva de la institución. Y, a pesar de ello, el efecto de sentido propuesto es que sea leída como la suma, la *común-unión*, de los obispos. En este sentido nos encontramos con una estrategia discursiva que es específica del discurso colectivo y que se encuentra filiada al problema de lo ideológico al que nos referíamos en el capítulo 1: aún sabiendo que el enunciado es producto de conflictos y negociaciones, los individuos episcopales se reconocen como sujetos de la enunciación de los documentos.

En términos de S. Žižek (1992), los obispos *lo saben pero lo hacen*. Así como el individuo –según veíamos en Pêcheux- “olvida” que no es la fuente del sentido y que no puede responder con propiedad la pregunta por “¿Quién es?”, el colectivo de la CEA “sabe” que no puede responder “nosotros”, pero lo hace. Para decir “nosotros” es necesario, primero, asegurarse de que hay una unidad homogénea que responde a ese pronombre y no, por ejemplo, una pluralidad de “nosotros” –como veíamos en el segundo capítulo- atravesando conflictivamente el cuerpo colectivo. Esto no es, como señala el propio Žižek, *cinismo* –o, al menos, no lo es necesariamente- sino que es una forma de estructurar la realidad social² a partir de la negación –enunciativa- del conflicto, de la falta movilizadora que obliga a construir sentido como si se encontrase *ya-ahí*.

En conclusión, y como punto de partida, dentro de una *teoría no subjetiva del sujeto*, el corpus de discursos colectivos del episcopado argentino nos permite, por un lado, integrar el conflicto y la lucha política (político-religiosa) como factores de

² El filósofo esloveno dice, textualmente, “La distancia cínica es sólo un camino –uno de muchos- para cegarnos al poder estructurante de la fantasía ideológica: aun cuando no tomemos las cosas en serio, aun cuando nos mantengamos a una distancia irónica, *aun así lo hacemos*” (Žižek 1992: 61).

producción de discursos; por el otro lado, nos permite evitar la formulación del problema de “la ideología” e introducirnos en “lo ideológico” como sistema de relaciones del discurso con sus condiciones de producción.

En este sentido, el concepto de “enunciación”³ es fundamental porque materializa la ilusión de subjetividad: la “apropiación individual del sistema de la lengua” (Benveniste 1970). M. Agenot dice al respecto que

si en los análisis ‘fetichistas’ del texto éste parece subsistir por sí mismo en su autonomía (...) aclaremos que el discurso social no es una adición de gramáticas textuales: es también la producción histórica de la aceptabilidad⁴ y del estatuto social de las prácticas, de la creencia; la producción de la legitimación, de la dominación (...) y de la división social de los enunciadorees y los destinatarios (Agenot 1983: 9-10).

En esta línea, la descripción de la enunciación, entendida como aquello que define las figuras de los interlocutores en su proceso de habla, es el primer paso metodológico de nuestro análisis, puesto que

En toda lengua y en todo momento, el que habla se apropia del *yo*⁵, ese *yo* que, en el inventario de formas de la lengua, no es sino un dato léxico como cualquier otro, pero que, puesto en acción por el discurso, inserta en él la presencia de la persona sin la cual no hay lenguaje posible. (Benveniste 1969: 70)

En el caso de los discursos de producción colectiva no hay una única instancia de enunciación sino que –subyacente al texto publicado– se superponen otros textos, de carácter heterogéneo, que jalonan su proceso de *producción*. En efecto, el texto final fue precedido por conversaciones informales, intervenciones orales en la Asamblea Plenaria, cartas, declaraciones periodísticas, homilías, discusiones en la comisión de redacción, borradores, correcciones manuscritas, etc. También nos encontramos con discursos en *recepción* del documento, emitidos por sus propios productores, destinados a orientar la interpretación que *debe hacerse* del mismo y que son igualmente heterogéneos. De este enorme conjunto de discursos que rodean cada documento colectivo, los primeros son los que presentan el acceso más difícil puesto que al carácter

³ No creemos que pueda hablarse, sin más, de una “teoría de la enunciación”, puesto que se trata de un concepto fronterizo disputado por diversas disciplinas en el marco de distintas teorías.

⁴ En este sentido, dado el carácter interdisciplinario de esta tesis, recordamos a J.-Cl. Passeron (1991) que distinguía la especificidad de la sociología histórica en la determinación de las condiciones de posibilidad de los acontecimientos, y no en las *causas* de esos acontecimientos (tarea que reserva a la historia).

⁵ En el caso de los discursos de producción colectiva es posible postular una identidad parcial de funciones entre los dos deícticos de primera persona, puesto que ambos refieren a un sujeto unificado. Sin embargo, como veremos más adelante, también es posible detectar otros modos de referencia en el uso del *nosotros*.

oral de muchos de ellos se le suma la reluctancia del episcopado a abrir sus archivos a la investigación. Los segundos, en cambio, no sólo son más accesibles, sino que además nos permiten ver de qué manera se relacionan los obispos *públicamente* con un texto (o partes de él) en cuya elaboración trabajaron en *privado*.

La importancia de esta operación analítica reside en que nos permite atender, por un lado, al proceso de reinterpretación y control de la lectura que los obispos, en tanto individuos, llevan a cabo respecto de los textos que produjeron colectivamente. Por otro lado, teniendo en cuenta las dimensiones desarrolladas en el Capítulo 2, su análisis nos permitirá examinar los alcances de la matriz enunciativa que da materialidad lingüística al discurso episcopal.

En efecto, es lícito preguntarnos ¿los obispos reproducen sin modificaciones los puntos de vista de la CEA? ¿Es posible establecer una tipología de posiciones enunciativas a partir de las reformulaciones individuales de los documentos colectivos? ¿Cuáles son los límites de estas reformulaciones?.

Como se podrá apreciar, estos interrogantes no están referidos tanto a la especificidad del discurso de la CEA en la década de 1980 como a las operaciones que, sin agotarse en él, lo hacen posible en su continuidad. Por este motivo no vamos a analizar la totalidad del corpus sino tan sólo dos acontecimientos discursivos que, a nuestro juicio, han tenido una enorme importancia, no sólo en el período que nos ocupa sino incluso en el desarrollo posterior del catolicismo argentino hasta los momentos en que escribo esta tesis: *Iglesia y Comunidad Nacional* (ICN, 1981) y *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* (LPNE, 1990).

1.1. Las marcas de los locutores

Partiremos de una distinción, en el campo de la representación de la producción (*enunciación* en sentido restringido), entre emisor y locutor. Con *emisor* designamos la instancia institucional que publica un documento. Para los fines de nuestro análisis, entendemos que se trata de las relaciones ideológicas y políticas establecidas por los obispos dentro del cuerpo de la CEA y cuya firma indica el máximo nivel de consenso posible según la distribución de las relaciones de poder.

El *locutor*, por otra parte, será “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 documentos 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 discurso⁶. Louis Guespin indica que la marca del “nosotros” proporciona una suerte de *grilla de lectura* según la cual la renuncia del locutor al *yo* y su asociación 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 1985: 45). En este sentido, si bien los obispos reunidos en la CEA no pueden hablar con la primera persona singular, *yo*, ocurre lo mismo: eligen a qué grupo asociarse, cómo auto-definirse, en qué lugar social instalarse.

Los sujetos de la enunciación, siguiendo las definiciones ofrecidas más arriba, pueden dividirse según el criterio deíctico-gramatical de la aparición de la primera persona o la tercera⁷. Sin embargo, en nuestro corpus hemos encontrado una alternancia relativamente aleatoria o, en última instancia, estilística entre ambas formas. Solamente parece ser significativa cuando diferencia enunciadores, como veremos en el apartado C). En este nos ocuparemos de las constantes en la construcción del locutor para delimitar una tipología de *locutores* tal como aparecen en el corpus.

En primer lugar nos encontramos con una representación de la instancia de locución en términos institucionales. El sujeto *institucional*⁸ es señalado por su

⁶ E. Guimarães lleva a cabo una distinción semejante: “a cena enunciativa coloca em jogo, também, lugares de dizer que estamos chamando aqui enunciadores. E estes se apresentam sempre como a representação da inexistência 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 enunciadores como: enunciator-individual, quando a enunciação representa o Locutor como independente da história; enunciator-genérico, quando a enunciação representa o Locutor como difuso num todos em que o indivíduo fala como e com outros indivíduos; enunciator-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 constuye como responsable de su enunciación.

⁷ Hemos hecho esta operación en Bonnin 2003.

⁸ Esta clasificación está basada tanto en la distinción entre heterogeneidad “constitutiva” y “mostrada” como en el análisis minucioso que Kerbrat-Orecchioni (1983) lleva a cabo de las formas pronominales y otros índices de la enunciación en el enunciado. Queremos también hacer referencia a Fowler, Hodge, Kress y Trew, quienes analizan las formas pronominales de la primera persona plural desde un punto de vista que, si bien no es exactamente el nuestro, nos ha sido de gran utilidad a la hora de establecer una tipificación: “La forma más simple de ‘nosotros’ es el ‘nosotros exclusivo’: el escritor se refiere a sí mismo y a alguna persona o algunas otras personas sin incluir a sus interlocutores (...) Una extensión de este uso es lo que podría llamarse ‘nosotros corporativo’: el texto habla en nombre de una organización, diferenciándola del interlocutor (...) El ‘nosotros inclusivo’ implica al interlocutor en el contenido del

identificación con alguno de los organismos de la CEA; su función básica es la de asegurar legitimidad al documento producido y nos envía directamente a la instancia de producción del complejo emisor:

[en el Equipo episcopal de pastoral social] aspiramos seguir siendo un instrumento apto para alcanzar la reconciliación de todos (CEA [1983] 1988: 162).

Esto se produce de manera análoga mediante el uso de la tercera persona, que funciona como un sustituto del nosotros utilizado para indicar al organismo de la CEA que produce el documento. Esto se ve claramente en el paratexto : “Comunicado de prensa del Secretariado General de la Conferencia Episcopal Argentina” (CEA [1982] 1988: 79), pero también en el interior del texto:

Este Equipo [Episcopal de Pastoral Social] se hace un deber reiterar ante la opinión pública su abstención en los debates (ídem: 161).

Esta variable puede admitir dos valores distintos, ya sea que se presente simplemente como *parte* de la institución de la Iglesia católica (los ejemplos que hemos visto más arriba) o como *autoridad* en la misma:

Confiamos en la reconocida prudencia de las autoridades de la Nación, que tomarán en cuenta una situación que hiere la profunda devoción Mariana del pueblo argentino y que *obligaría* a los Obispos a tomar muy severas medidas, de acuerdo con las normas jurídicas de la Iglesia (CEA [1985] 1989: 217; destacado en el original).

En esta cita se ve claramente el pasaje de un sujeto adscrito a la Iglesia, que “confía” (“nosotros”) a una forma de autoridad jurídica respaldada por su lugar institucional que *amenaza* a “los gobernantes” con tomar “muy severas medidas” de acuerdo con las normas propias de la misma institución.

El *sujeto religioso*, en cambio, tiene su especificidad en el hecho de no definirse a partir de su participación en el aparato de la CEA, sino que se incorpora al grupo más de los católicos que integran la Iglesia en sentido amplio, esto es, todos los bautizados. De esta manera, la responsabilidad de la enunciación se generaliza como una propiedad

discurso y es por consiguiente, ostensiblemente, más íntimo y solidario (...) Otro ‘nosotros’ que hace suposiciones todavía más fuertes es el ‘nosotros’ usado por un participante superior en una interacción, y que de manera confiada, incuestionada e imposible de desafiar incluye al otro, al participante inferior: ‘¿Cómo nos sentimos esta mañana?’ (doctor-paciente)(...) La forma más amenazante de este ‘nosotros’ se presenta cuando el ‘nosotros’ de un periódico (voz singular que habla con un grupo) se fusiona con el ‘nosotros’ cargado de poder (la relación doctor-paciente) en los pronunciamientos de los que tienen poder estatal” (Fowler, Hodge, Kress y Trew 1983: 269-272).

compartida tanto por la jerarquía como por los cuadros intermedios y los fieles. También aquí encontramos una variación, ya sea que el locutor asuma una posición de autoridad o no. Ejemplo del primer caso es la siguiente cita, en la cual los obispos declaran que

nos vamos a reunir en comunidad para hablar con Dios –no para hacer manifestaciones- para así aprender a hablar con los hombres” (CEA [1982] 1988: 71).

La aclaración entre guiones cumple con la función de efectuar –y hacer notar- un control de las interpretaciones del evento de la reunión, puesto en boca de “nosotros los católicos” pero construido claramente desde el punto de vista de la autoridad. Sin embargo, los obispos también utilizan construcciones enunciativas en las que, aunque dueños de la palabra, no se representan como distintos del resto de los creyentes:

Los cristianos compendiamos nuestra visión del hombre al profesar que Dios lo ha creado a su imagen (CEA [1981] 1982: 401).

En este caso, la verdad dogmática es puesta en boca de “nosotros los cristianos⁹”, generando el efecto de un enunciador colectivo que acepta esa verdad sin necesidad de que una autoridad la defina (como era el caso de la aclaración que veíamos en la cita anterior).

Finalmente, lo que denominamos *sujeto civil* es el locutor que tiene como función reivindicar la dimensión política de los obispos, básicamente a partir de su condición de ciudadanos:

Como hombres de este tiempo, nuestro tiempo, no podemos dejar de hacer una toma de posición (CEA [1985] 1989: 10).

Con este uso del “nosotros”, los obispos complejizan una vez más la instancia de enunciación, duplicando su propio lugar de sujetos de derecho religioso y sujetos de derecho civil (y, además, proponiendo su complemento: sujetos con autoridad religiosa-institucional y con autoridad civil; con poder religioso y poder político). Esta figura del locutor también admite los dos valores, según se construya a partir de una posición de autoridad en el campo civil o no. Podemos comparar, al respecto, la cita anterior con la siguiente:

⁹ Es importante señalar, con una continuidad estratégica de gran estabilidad, la identificación entre *católicos* y *cristianos*; cfr. Dri 1997 y Bonnin 2004 a, donde citamos una expresión para nada ecuménica como es “María, madre de los cristianos”.

Ante la campaña que se está promoviendo en los últimos tiempos, dirigida a introducir el divorcio vincular en nuestro ordenamiento jurídico (...) [afirmamos que] La indisolubilidad es un profundo valor ético, que requiere trascender la privacidad de los esposos, para ser traducida en un ordenamiento jurídico que mire al bien de toda la sociedad” (CEA [1985] 1989: 219-220).

Aquí los obispos se representan como poseedores de una autoridad y un saber que les permite utilizar modalidades deónticas para definir en materia jurídica; no ya eclesiástica (como era el caso del documento que citamos más arriba; cfr. *ut supra* CEA [1985] 1989: 217) sino civil.

Más allá de esta distinciones, debemos comprender que las tres variables responden a un uso táctico de una matriz estratégica que se mantiene constante. No significa que los obispos consideren que se pueda diferenciar, en su identidad como tales, entre aspectos institucionales, religiosos y civiles, sino que utilizan estas diversas formas con funciones diferentes. Veremos, en el análisis del corpus, que las tres variables actúan conjuntamente como dimensiones de una misma construcción identitaria que no se puede disociar.

1.2. Las marcas de los destinatarios

El parámetro básico de la situación de enunciación, la primera persona, no puede existir sin su correlato: la segunda persona, que nosotros denominaremos *alocutarios*¹⁰, en tanto que correlato del locutor o, de manera más amplia, *destinatarios*¹¹. Utilizamos ambas categorías como sinónimos, no obstante una diferencia de índole gramatical: mientras que los alocutarios son designados como tales por medio de los recursos que señalan a la segunda persona (pronombres personales, vocativos, etc.), los destinatarios son nombrados utilizando los recursos de la tercera persona.

Esto se debe a que no encontramos, en general, el uso de la segunda persona como correlato de la primera. Este es un rasgo específico de ciertos géneros episcopales: la homilía o la carta pueden definirse a raíz de la construcción del alocutario. En la mayoría de los géneros episcopales colectivos, sin embargo, la instancia de destinación está señalada por el uso de la tercera.

¹⁰ En términos de Maingueneau (2001) se trata del *co-enunciador*, la segunda persona en el nivel del enunciado.

¹¹ Angenot caracteriza a los destinatarios de la siguiente manera: “el discurso social no produce solamente objetos, sino que instituye también los destinatarios de esos objetos, identificándolos; no produce únicamente objetos para los sujetos, sino sujetos para esos objetos (...) no existe práctica que no se instituya sin el acompañamiento de un discurso que la hable, legitimándola” (Angenot 1983: 10).

A esta distinción, que se desarrolla en el nivel del enunciado, hay que agregarle un tercer término, el *receptor*, correlato en el nivel comunicativo del *emisor*. Esto significa que, aun cuando un documento construya explícitamente un alocutario individualizado y concreto (por ejemplo, la carta del cardenal Aramburu al entonces presidente Bignone, el 29/10/82), presupone, por el carácter público de su segunda enunciación, un destinatario más amplio, la opinión pública que recibe ese texto en la compilación de Claretiana. El receptor, sin embargo, no tiene materialidad lingüística, sino que funciona como una garantía externa al texto de su legitimidad –en tanto que producto de la CEA- y de su publicidad –en tanto que forma parte de la estrategia de editorialización de su tradición discursiva¹².

Una vez definido el aspecto terminológico, debemos resolver un problema de índole metodológica: ¿cómo reconocer una destinación en tercera persona que no es colocada en el lugar del alocutario?. ¿Cómo considerar a un destinatario que “puede considerarse parte del grupo conversacional pero que no es miembro del par *speaker/adresse*” (Kerbrat-Orecchioni 1987: 32)?. Más aun, donde ni siquiera hay un par *speaker/adresse*, dado que no hay un yo-tú. Tampoco podemos trabajar con las distinciones entre “estratos” de la recepción, porque no hay una instancia de segunda persona (destinatario directo en el estrato n_a) que permita señalar el lugar de la tercera (destinatario indirecto en el estrato n_p).

El indicador será la participación de la tercera persona en los actos de habla que realiza el locutor, incorporando entonces la dimensión pragmática como constitutiva de la relación de interlocución. De esta manera, el destinatario no alocutario se identifica porque es designado como participante en un acto de habla llevado a cabo por el locutor.

De este modo, el destinatario es presentado en términos textuales (“nos *dirigimos* en primer lugar a nuestros gobernantes” (CEA [1982] 1988: 76), delimitando explícitamente a quién va dirigido el enunciado, tanto con construcciones verbales como “dirigirse a” como con el uso de verbos de decir (decir, comunicar, llamar, “hacer un llamado a”). Este no es el único tipo de verbos que designa a los destinatarios, sino que cualquier proceso susceptible de ser interpretado como realizativo cumple la misma

¹² Con esto nos referimos a lo que Kerbrat-Orecchioni llama “*destinatarios indirectos* que, sin estar integrados en la relación de alocución propiamente dicha, funcionan como ‘testigos’ del intercambio verbal e influyen a veces en él de manera decisiva” (Kerbrat-Orecchioni 1987: 33; cursivas y comillas en el original).

función: “*Agradeciendo* la comprensión y el aliento recibido de muchos conciudadanos” (CEA [1983] 1988: 162).

Ahora bien, según las propiedades que se predicán de los participantes de estos actos de habla, es posible llevar a cabo, al igual que con los locutores, una tipología de los destinatarios que aparecen en nuestro corpus.

En primer lugar, como hemos visto en la cita anterior, se destaca el grupo de los *destinatarios civiles*, aquellos que son definidos a partir de su pertenencia al colectivo de los argentinos, con los cuales los obispos se pueden identificar, por medio del nosotros inclusivo, o se pueden diferenciar, utilizando la tercera persona (“nuestros conciudadanos”).

En segundo lugar, los destinatarios pueden ser representados como el conjunto de los creyentes, *destinatarios religiosos*, como en el siguiente fragmento:

En el caso de nuestra patria debemos reconocer que, a pesar de la fuerte presencia de valores religiosos, vivimos en un mundo pluralista. Por eso los cristianos y principalmente los educadores de la fe debieran ser constantes, alertas y decididos en el apostolado evangelizador (CEA [1985] 1989: 176-177).

El locutor, caracterizado a partir de una posición de autoridad como *sujeto religioso*, utiliza la modalidad deóntica para indicarles a “los cristianos” lo que deben hacer, convirtiéndolos en destinatarios del acto de recomendación o de orden mitigada.

En ese mismo fragmento vemos emerger al tercer tipo de destinatario del discurso colectivo de los obispos, que podemos denominar los *destinatarios institucionales*, es decir, aquellos que forman parte del grupo de los destinatarios religiosos pero se destacan de ellos por formar parte activa de la estructura institucional de la Iglesia católica. Aquí tenemos en cuenta desde aquellos sujetos que forman parte del grupo que Soneira (1989) denomina “personal eclesiástico”, que incluye a aquellos cuya identidad social se encuentra determinada por su pertenencia a la estructura jerárquica de la Iglesia, hasta aquellos laicos que se encuentran en relación de dependencia con dicha estructura, ya sea por una relación profesional (en este caso, los “educadores de la fe”) como corporativa (la “Acción Católica Argentina”, la “Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresa”, etc.). La especificidad enunciativa de este grupo es que se encuentra contenido en los otros dos, pero se destaca de ellos por constituir un destinatario de élite por su vinculación institucional.

Lo desarrollado hasta aquí nos permite esquematizar una matriz relativamente estable desde el punto de vista de la estrategia que contempla las posibilidades combinatorias de las figuras del locutor, por un lado, y del destinatario, por el otro.

La matriz puede representarse como sigue:

	Locutor	Destinatario
Sujeto institucional	Autoridad eclesiástica	Institucionales
	Eclesiástico	
Sujeto religioso	Autoridad religiosa	Religiosos
	Religioso	
Sujeto civil	Autoridad civil	Argentinos
	Civil	

1.3. Los enunciadores

Partiendo de una concepción polifónica del discurso, los documentos colectivos del episcopado no agotan sus propiedades enunciativas en las figuras más o menos cristalizadas de los interlocutores que constituyen su matriz enunciativa estratégica. En efecto, si el discurso es constitutivamente heterogéneo, debe ser posible reconocer indicadores de esa *presencia de los otros* en el propio discurso, es decir, huellas en el enunciado de otros discursos que J. Authier-Revuz denomina *heterogeneidad mostrada* (Authier-Revuz 1984).

Ahora bien, el discurso de producción colectiva presenta la particularidad de encarnar, en los mismos integrantes del grupo productor, a esos *otros*. En efecto, habrá un conjunto de discursos que *delimitan* el dispositivo discursivo de la CEA, dándole cierta homogeneidad frente a otros dispositivos, pero también otro que lo pluraliza *desde dentro*, poniendo en cuestión esa pretendida homogeneidad que es rubricada por la firma. Con el concepto de *enunciador*, tal como lo comprendemos aquí, intentamos

dar cuenta de las huellas que esa heterogeneidad deja en los textos de producción colectiva.

Desde el punto de vista metodológico, este concepto presenta el problema de las *tácticas*, ya no comprendidas en el nivel de los documentos, sino en la instancia de su producción: ¿Qué procedimientos locales, en el nivel del enunciado, permiten a los distintos sectores del episcopado introducir puntos de vista alternativos al sostenido por el locutor, figura que representa, en el nivel *estratégico*, los consensos —o, al menos, los puntos de vista dominantes— dentro de la CEA?

La respuesta a este problema debería formularse a partir del análisis comparativo entre la redacción final del texto y los borradores corregidos por los obispos. Esta operación nos permitiría establecer los patrones de reformulación subyacentes al texto final. Un cotejo de este tipo daría cuenta exactamente de las formas y valoraciones conservadas, eliminadas o modificadas en el camino que va de los discursos individuales al discurso colectivo.

Sin embargo, estos materiales son, hasta el día de hoy, de imposible acceso. Por este motivo deberemos recorrer el camino inverso y, a partir del documento colectivo, inferir cuáles son los puntos de vista que se superponen, se modifican o se anulan. En definitiva, cuáles son los enunciadores en conflicto.

Desde el punto de vista metodológico, estas huellas no son explícitas ni responden a una única motivación o a un único recurso discursivo, sólo son visibles allí donde no fueron corregidas por el control colectivo de los borradores. Por este motivo es que hemos delimitado, sin pretensión de exhaustividad, sólo cuatro aspectos del texto colectivo en los cuales es posible rastrear la presencia de enunciadores en conflicto:

a) *La selección léxica*: La lengua, considerada —en parte— como un sistema de opciones, permite que los sujetos seleccionen un lexema en detrimento de otro dentro de un paradigma designacional (Arnoux 2006). Sin embargo, no siempre se trata de signos equivalentes, sino que muchas veces se encuentran asociados intertextualmente a determinados usos previos por parte de grupos determinados. De esta manera, el uso de algunos lexemas puede ser indicador de pertenencia a esos grupos; en el caso del texto colectivo, la alternancia entre ítems léxicos asociados a diferentes sectores eclesiales nos permite suponer la presencia de enunciadores diferentes.

b) *Las construcciones enunciativas*: Aunque las representaciones de los locutores mantengan las características formales que hemos señalado, los contenidos del saber

que los constituye en autoridad varían, incluso contradiciéndose. Aquí es donde encontramos la competencia entre enunciadores por atribuir contenidos ideológicos determinados al discurso colectivo.

c) *La acentuación de significantes flotantes*: Relacionado con el problema de la selección léxica, el contenido referencial de un ítem léxico o de un sintagma fijo también es objeto de disputa por parte de diferentes grupos. De esta manera, es posible encontrar en el discurso colectivo la presencia de enunciadores que, de manera implícita, asocian estos objetos discursivos a puntos de vista diferentes.

d) *Los temas y las orientaciones argumentativas*: Los conectores que regulan las relaciones entre proposiciones en un texto cumplen la función de orientar al enunciatario hacia determinadas conclusiones. Esta orientación es intrínsecamente polifónica (Ducrot 1984), puesto que implica la relación entre enunciadores que es inherente a la dimensión argumentativa de la lengua. Sin embargo, en los textos analizados detectamos puntos de vista implícitos en conflicto que se corresponden con los puntos de vista explicitados por emisores individuales. De este modo, es posible leer estos conectores como huellas de las negociaciones llevadas a cabo por los obispos en la producción del discurso colectivo.

2. Análisis del corpus

Para analizar las dos dimensiones que guían esta tesis, la *estratégica* y la *táctica*, hemos decidido utilizar una perspectiva contrastiva en términos diacrónicos. Para ello vamos a comparar dos documentos pertenecientes a un mismo género, producidos por la Asamblea Plenaria: *Iglesia y Comunidad Nacional* (1981) y *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* (1990). Ambos textos señalan, además, los límites temporales de nuestro corpus.

El interés por ellos reside en que señalan dos tácticas diferentes de la CEA en función de condiciones de producción distintas: por un lado, la crisis del gobierno militar; por el otro, la crisis del gobierno democrático. Esto nos permitirá analizar las configuraciones tácticas de un dispositivo estratégico que se mantuvo a lo largo de la década.

Ahora bien, como hemos señalado en el apartado anterior, nuestra perspectiva no se agota en las representaciones consensuadas dentro de la CEA, sino que también nos interesa mostrar algunos de los procedimientos de constitución de la matriz colectiva en su aspecto de *negociación* de puntos de vista divergentes. Para ello es necesario precisar

mejor el concepto de *enunciador*, que no puede ser comprendido a partir de una correlación mecánica entre los puntos de vista encontrados en el discurso colectivo y los conflictos entre los obispos. Para dar cuenta de los enunciadores que indican emisores distintos y de aquellos que son constitutivos del discurso de todos los obispos compararemos los enunciadores del texto colectivo con los locutores construidos por los emisores individuales en textos referidos a los documentos analizados.

2.1. Iglesia y Comunidad Nacional

Ya nos hemos referido, en los capítulos anteriores, a la importancia de este documento. Se trata del pronunciamiento del episcopado nacional más esperado por la opinión pública, el que más difusión recibió por parte de los mismos obispos y, sin dudas, uno de los documentos más complejos de la CEA.

Su proyecto fue anunciado en agosto de 1980 con ocasión de publicarse *Evangelio, Diálogo y Sociedad*, producto de la XLI Asamblea Plenaria del episcopado. La redacción del borrador fue encargada por la Comisión Permanente al Equipo Episcopal de Teología, presidido por Justo O. Laguna¹³ e integrado por Estanislao Karlic, Octavio N. Derisi, Alfredo M. Espósito y Carmelo Giaquinta (AICA N° 1271: 3).

Las expectativas sobre el documento fueron tales que el diario *La Prensa* publicó, en abril de 1981, fragmentos del proyecto, de carácter reservado, que había tenido su última redacción en el Monasterio "Gozo de María", en San Antonio de Arredondo, de Córdoba. También dentro del campo católico se esperaba un documento importante y que traería conflictos dentro mismo del episcopado. El boletín de la Agencia Informativa Católica adelantaba que

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

El número 1273 informa que, efectivamente, "la asamblea lo aprobó en general e introdujo en aquel proyecto diversas modificaciones"¹⁴. Recién el 30 de junio saldría

¹³ Recordemos que Laguna, Espósito y Carlos Galán integraron, durante la dictadura, la llamada *Comisión de enlace* con el gobierno militar, encargada de negociar con él la situación de los detenidos ilegales.

¹⁴ El cardenal Primatesta dijo, en la conferencia de prensa que sucedió a la Asamblea, que el documento no se daba a conocer aún debido a "aspectos técnicos relacionados con su impresión y compaginación".

publicado con fecha 8 de mayo, cierre de la XLII Asamblea Plenaria y celebración de “Nuestra Señora de Luján, Patrona de la Patria”.

Uno de los temas excluyentes que estuvieron presentes en dicha Asamblea fue el de la situación de las víctimas del terrorismo de Estado. C. Giaquinta, en un artículo de 1996, recuerda que, durante la Asamblea, un grupo de Madres de Plaza de Mayo se situó en los jardines donde ésta se desarrollaba, reclamando ser recibidas.

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

Como veíamos más arriba, si bien divididos, la opinión prevaleciente era la de mantener distancia respecto del tema¹⁵. No obstante, así como los conectores reorientaban y modificaban la fuerza argumentativa de los distintos enunciadores, también aquí hubo una compensación para el sector dominado, y la CEA publicó el único comunicado de prensa de la Asamblea para anunciar las reuniones con “un numeroso grupo de personas, en su mayoría señoras, familiares de presos y desaparecidos en la acción antsubversiva” (AICA N° 1273: 4). Pero nuevamente prevaleció el sector dominante, y el comunicado no fue incluido en la recopilación de textos de Claretiana.

El impacto del documento fue acusado por importantes sectores de la vida política argentina, no solamente católicos. El 7 de agosto de 1981, los integrantes de la Multipartidaria¹⁶ se acercan a la sede del Secretariado General del Episcopado, donde estaba reunida la Comisión Permanente, para expresar su adhesión al documento. De manera análoga a lo sucedido con las Madres de Plaza de Mayo,

tras un cambio de opiniones, se determinó que los dirigentes políticos serían recibidos, en nombre de la Conferencia Episcopal Argentina, por los siguientes obispos: Jorge M. López (...) Juan José Iriarte (...) Horacio Alberto Bózzoli (AICA, N° 1287)

Vicente Zazpe, en cambio, declaró que “quedan todavía aspectos de redacción por concluir”. (AICA N° 1273).

¹⁵ Sobre este episodio y otros semejantes, cfr. Verbitsky (2006)

¹⁶ Los presentes fueron: Arturo Frondizi (MID), Carlos H. Perette, Carlos Contín y Francisco Rabanal (UCR); Francisco E. Cerro, Martín Dip y Enrique de Vedia (PJ); Oscar Alende, Juan Carlos Manes y Miguel Monserrat (PI) (Cfr. AICA N° 1287).

De esa reunión saldría un comunicado conjunto, importante gesto sin precedentes en la historia discursiva del episcopado; además, a partir de ella comenzaron a hacerse públicas las relaciones estrechas de algunos obispos con la Multipartidaria, proceso que culminaría con el auspicio del Equipo Episcopal de Pastoral Social y el uso de sus instalaciones edilicias para las reuniones.

El impacto del documento fue tal que, según Giaquinta:

El mismo doctor Alfonsín lo reconoció cuando, en 1983, antes de su asunción como presidente, visitó a la Asamblea de los obispos. "Soy hijo de la Iglesia, malo, pero hijo. Y quiero agradecer a los obispos, porque este momento de vuelta a la democracia no habría sido posible sin la prédica constante de los obispos y la luz que nos dieron en el documento Iglesia y Comunidad Nacional". (Giaquinta 1996)

Más allá de la fidelidad de la memoria del obispo, es innegable que el candidato radical que omitía la invocación a Dios, "fuente de toda razón y justicia" en el Preámbulo de la Constitución, formaba parte de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH), co-fundada por el obispo Jaime de Nevares. También que, una vez presidente, utilizaba frecuentemente en sus discursos el lexema *reconciliación* que, como hemos visto, es central en ICN. Esto señala el peso del discurso episcopal y de las relaciones entre obispos católicos y líderes políticos; particularmente en los momentos en que se publicó el documento.

2.1.1. Los interlocutores del discurso colectivo

El género de los *Grandes documentos doctrinales*, al cual pertenece ICN, propone el contrato de lectura más amplio del discurso episcopal. Esto significa que explota tácticamente la mayor parte de las variables enunciativas que hemos descrito. En el caso de ICN, la *Introducción* plantea una escena enunciativa que se desarrolla en el ámbito civil: "Queremos que nuestras reflexiones sirvan al diálogo con nuestros conciudadanos" (ICN, N° 1). Es decir, a partir de la autoridad de la subjetividad institucional ("cumpliendo nuestra función específica de obispos" -*idem*), la CEA parte de una construcción del sujeto civil como compartida con sus destinatarios. Ahora bien, ¿qué características le atribuye a la ciudadanía?

Si bien no vincula explícitamente ciudadanía y religión, de ella se predicen atributos que más bien serían esperables en el sujeto religioso:

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, el patrimonio de su sabiduría viva y de su cultura, en sus esperanzas y sus sufrimientos (*idem*)

Esta concepción de la ciudadanía como indisolublemente ligada a la religión permitirá que los obispos asuman diversas posiciones en el ámbito civil. De este modo, al proyectar sobre él las propiedades del campo religioso, pueden asumir la función de autoridad en tanto que pastores, que es una característica institucional:

La afectan 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. (ICN, N° 36)

Esta es la forma del *integralismo* por excelencia que, si bien no se mantiene a lo largo de todo el texto, opera en muchos de sus sectores una integración indisoluble entre sujeto civil, sujeto religioso y sujeto institucional.

En otros, en cambio, dada la concepción antropológica católica, que sostiene que la dimensión religiosa es natural en el hombre y que todos los hombres son, por lo tanto, religiosos, aunque no sean católicos, los obispos diferencian entre *cristianos* y *católicos*. Es significativo que este último actor sólo aparezca en las *Orientaciones para la Acción* del final del documento: "Como pastores jerárquicos (...) proponemos, en primer lugar, a los laicos católicos" (ICN N° 173-185). De esta manera, el sujeto institucional y religioso asume la posición de autoridad para dirigirse a los destinatarios católicos no sólo a partir del saber, sino también acerca del deber hacer¹⁷.

En ambos casos, esta autoridad se fundamenta siempre en un saber considerado ahistórico y eterno, caracterizado por el uso del presente genérico donde la ausencia gramatical del locutor es a veces suplida por el recurso a la autoridad del Magisterio de la Iglesia como garantía de la verdad de las proposiciones enunciadas:

"Nada es divino ni adorable fuera de Dios" (20) Esta expresión del Episcopado latinoamericano reunido en Puebla es una afirmación de fe, una profesión religiosa. No es solamente una norma legal, sino sobre todo un espíritu para construir y animar la sociedad humana (ICN, N° 52)

Esas construcciones contrastan con otras que atraviesan el texto y que vinculan el saber intemporal con la situación de enunciación. De este modo, al cabo de cada apartado de la sección doctrinal del documento encontramos una *actualización*

¹⁷ Esto, a su vez, vuelve más compleja la caracterización discursiva del catolicismo integral de los obispos, puesto que, aunque una las dimensiones civil, religiosa e institucional en el nivel de la autoridad y el saber doctrinario, en el nivel de la acción se dirige explícitamente a los militantes católicos.

enunciativa destinada a interpelar al destinatario desde la identificación civil por medio del *nosotros inclusivo*:

Este destino maravilloso de comunicación y comunión, fundado en el mismo ser de Dios, es universal. Cada hombre debe integrarse a esa comunidad (...) Los argentinos debemos sentirnos personalmente vinculados a la comunidad de la Nación (ICN., N° 61-62)

Gracias a esta operación, típica del género, se compromete a todos los destinatarios con las verdades doctrinales enunciadas, pero *no en tanto que normas de acción* (reservadas a los destinatarios institucionales) sino en cuanto verdades que justifican un modo de concebir el mundo, la propia sociedad, la política y, en definitiva, la democracia.

El objetivo de esta actualización no es, entonces, guiar concretamente las medidas que se deben llevar a cabo, sino crear un *background* de saberes doctrinales que sean congruentes con los cursos de acción posibles. De este modo, cualquiera fuera el modo de institucionalización de la democracia que se hubiera adoptado, hubiera podido apoyarse en el documento episcopal.

Los desplazamientos enunciativos como el que acabamos de ilustrar tienen este objetivo de *unir los contrarios*, de fundir el campo político con el religioso para que no quede nada fuera de este:

Nos dirigimos a todo argentino, cualquiera sea su responsabilidad y actividad, para comunicarle la fuerza animadora del Evangelio con el deseo de nutrir con ella su vida personal y la convivencia social. (ICN, N° 2)

Por esta razón el documento fue apoyado por los sectores más diversos de la vida política: sindicatos, partidos políticos, militares, organizaciones de derechos humanos. Ningún sector quedó fuera del universo enunciativo creado, porque el episcopado no era *un* sector, sino una pluralidad de opciones político-religiosas asentadas en una matriz de creencias comunes, en la cual casi todos los sectores tenían cabida. Esta dinámica del episcopado, sin embargo, no fue armónica, sino que fue fruto de negociaciones y conflictos. Este es el problema de los enunciadores, al cual nos dedicaremos a continuación.

2.1.2. Los enunciadores del discurso colectivo y los discursos individuales

Aunque los enunciadores en competencia indican algunas de las tensiones y conflictos de poder dentro de la CEA, no hay una correlación mecánica entre los

enunciadores de ICN y las construcciones de locutor que llevan a cabo los obispos en tanto que emisores individuales de enunciados contemporáneos al documento y temáticamente afines. De esta manera, tendremos que diferenciar cuáles son los indicadores de conflicto en el interior del episcopado y cuáles son las tensiones y contradicciones compartidas por todos los obispos, como parte de la matriz estratégica del discurso episcopal. En este sentido, veremos que los enunciadores no sólo dan cuenta de las diferencias políticas, sino que están anclados en las tres dimensiones del estatuto episcopal. Cada coyuntura táctica explotará de manera desigual una u otra, pero las tres se encuentran igualmente presentes.

A) La selección léxica

Algunos lexemas son inevitables para el discurso episcopal, de tal manera que la tensión entre enunciadores se produce en la atribución de propiedades semánticas a la palabra en cuestión.

Otras veces, en cambio, la presencia de los distintos enunciadores se evidencia en los criterios de selección léxica para ocupar una posición sintagmática. Es decir, en contextos de co-ocurrencia semejantes, los enunciadores optan por lexemas diferentes.

A modo de ejemplo, aquí nos ocuparemos de la alternancia entre *caridad* y *amor*. Es posible suponer que los redactores opten por uno u otro lexema en función de razones generacionales y del momento histórico en el cual se formaron los redactores del documento. En efecto, en el Magisterio de la Iglesia del siglo XX vemos cómo, progresivamente, se modifica su uso a partir del Concilio Vaticano II. Mientras que los textos anteriores al Concilio prefieren el término *caridad* como traducción del latín *caritas*, los posteriores tienden a emplear *amor*. Por este motivo, veremos que la alternancia entre ambos está más estrechamente ligada a la dimensión institucional del episcopado y a concepciones diferentes de su función social.

Podemos comparar, al respecto, la cita bíblica en la cual se describen lo que el Magisterio católico llamaría “virtudes teologales”, I Cor. 13, 13. Lo haremos a partir de tres fuentes,

Biblia latinoamericana: “Ahora, pues, son válidas la fe, la esperanza y el amor; las tres, pero la mayor de estas tres es el amor”.

Biblia de Jerusalén: “Ahora subsisten las tres, la fe, la esperanza y la caridad. Pero la mayor de todas ellas es la caridad”

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio: “Nunc autem manet fides, spes, caritas, tria haec; maior autem ex his est caritas”

Como se puede apreciar, la edición erudita de la Biblia de Jerusalén, previa al Concilio Vaticano II, utiliza el calco *caridad* para referirse al término latino *caritas*; el otro texto, en cambio, con fines pastorales y menores pretensiones de índole teológica, utiliza el sustantivo *amor*¹⁸. Esta diferencia de selección léxica en contextos de co-ocurrencia semejantes es similar a la que notamos en ICN.

Allí encontramos que *caridad* y *amor* alternan de manera más o menos aleatoria, desde el punto sintáctico, en la función argumentativa de ser causa de la reconciliación y del perdón:

En ella se aprende a vivir y a cultivar las virtudes humanas y cristianas. Allí se puede experimentar la ley de la caridad con una hondura tal que se llega, fácilmente, hasta el perdón y la reconciliación. (ICN, N° 70)

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. Si edificamos sobre estos pilares de la verdad, la justicia y el amor, podemos estar ciertos de que alcanzamos la tal ansiada y necesaria reconciliación (ICN, N° 202)

No hay una diferencia “ideológica” entre ambos usos, en tanto que cumplen la misma función argumentativa. Sí, en cambio, muestran la presencia de dos enunciadores distintos que, frente a un mismo entorno léxico-sintáctico, seleccionan una u otra opción. Como hemos dicho anteriormente, nos inclinamos a pensar que los motivos de esta selección son, por un lado, de índole generacional; por el otro lado, como vimos en la comparación de las tres ediciones de la Biblia, también hay dos perspectivas acerca de los destinatarios del documento y de la construcción del locutor del mismo. *Caridad* es el término teológico estricto; *amor*, en cambio, pareciera no dirigirse a un público entendido en los términos de una declaración doctrinal sino que, en un registro menos especializado, tiene una función pastoral dirigida a un público amplio, incluso no católico. Esto nos permite ya elaborar una hipótesis acerca de las representaciones presentes en los distintos enunciadores respecto de su propia palabra y sus destinatarios: por un lado, un discurso especializado de alta densidad teológica, que exige destinatarios capacitados; por el otro, una versión que tiende en mayor medida a la divulgación pastoral posconciliar del magisterio católico. Este ejemplo también nos

¹⁸ Para un análisis discursivo de algunos aspectos de la *Biblia Latinoamericana*, cfr. Vitale 2003, Arnoux 2006.

permite jerarquizar los problemas en los que participan los enunciadores. Puesto que pertenecen a distintas secciones del documento, podemos suponer que los lexemas han sido seleccionados por distintos emisores individuales. Pero esta diferencia entre redactores no es concebida como crítica por el resto de los obispos, y por ello no la modificaron en el curso de la redacción colectiva. Cuando veamos otros aspectos del conflicto entre enunciadores, como el caso de la represión ilegal durante el gobierno militar, encontraremos que los distintos enunciadores compiten entre sí en el mismo sector del texto, incluso en un mismo párrafo.

B) Las construcciones enunciativas y la caracterización de los locutores

Es importante destacar que, aunque las representaciones del locutor mantengan las características formales que hemos señalado, los *contenidos* del saber que lo constituye en autoridad pueden variar e incluso entrar en contradicción según la dinámica de enfrentamiento entre los enunciadores. Esta dinámica se puede apreciar especialmente en las representaciones del locutor *civil e institucional*.

De este modo, encontramos un enunciador que afirma que “Reunidos por una idéntica concepción del hombre y del mundo y por una sola escala de valores (...) los hombres constituyen un pueblo o Nación” (ICN, N° 77). Pocas líneas más abajo, otra voz va a decir, en cambio, que “Una cultura nacional no implica una identidad uniforme” (ICN, N° 80). Esto nos muestra en qué medida no es posible identificar las dimensiones de la matriz enunciativa de la CEA con una u otra ideología; más bien diremos que el dispositivo discursivo es el mecanismo institucional para gestionar la negociación del conflicto.

También es importante destacar que esta posición de sujeto en el nivel de la representación de la enunciación es contradictoria con algunas afirmaciones en el nivel de lo enunciado. Esta contradicción es fruto del proceso de negociación entre los enunciadores y de las relaciones de poder que hacen que, a pesar de los indicios de un punto de vista alternativo, prevalezca el del sector dominante que se identifica con el primer enunciador. En este caso, encontramos este tipo de operaciones al definir al colectivo *la Iglesia* como identidad del sujeto institucional:

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. Ella pide del estado (sic) respeto por una misión que sólo a la Iglesia le incumbe y libertad para desempeñarla, a fin de que la fuerza espiritual de la palabra evangélica pueda influir como inspiración cristiana de la sociedad (ICN, N° 84)

El punto de vista que hemos destacado con 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 cursivas, 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”. Sin embargo, el locutor termina identificándose con el primero, exigiéndole al Estado que le permita *influir* en la sociedad.

Por este motivo es que podemos diferenciar ambos enunciadores a partir de dos tendencias diferentes: la primera, que denominamos *política por la negación*, es la que integra las dimensiones civil, religiosa e institucional de los destinatarios en un lugar de subordinación frente a la autoridad religiosa e institucional de los obispos. Esta posición no representa al locutor en el lugar de la autoridad política porque esta dimensión no es concebida autónomamente respecto de las otras dos. Esta es la razón por la cual niega la legitimidad secular de las prácticas políticas. Sólo son legítimas si realizan los principios doctrinales enunciados, como *verdad sobre los hombres y la sociedad*, por el magisterio católico. Es decir, concibe la acción política como la capacidad de influir *en tanto factor de poder*. La segunda tendencia, que podemos llamar *política por la afirmación*, integra las tres dimensiones de la subjetividad del locutor, *pero no del destinatario*. De esta manera, limita la esfera de influencia de la palabra episcopal al ámbito de la sociedad y busca desde allí, por la práctica política de los laicos, la concreción de las exigencias religiosas e institucionales. Lo cual puede entenderse, siguiendo a Donatello (2005), como *acción política performativa*: su *locus* reside en las “bases” sociales y no en los aparatos o las corporaciones.

Ambos puntos de vista, no obstante sus diferencias, comparten tres características esenciales: a) sostienen la legitimidad –y la necesidad – de la intervención de las verdades religiosas de la Iglesia en los asuntos temporales; b) conciben a sus destinatarios como necesariamente religiosos, y esta característica como

indisolublemente ligada a una expresión institucional; c) construyen una identidad, en tanto que locutores, que no diferencia sus propias prácticas civiles de su función institucional y su fe religiosa.

Estos dos enunciadores tienen correlato parcial en los discursos de los obispos tomados individualmente. Vicente Zazpe, obispo de Santa Fe y vicepresidente primero de la CEA, en la conferencia de prensa que sucedió a la XLII Asamblea Plenaria, afirmó:

El episcopado se ha comprometido (...) a difundir un documento magisterial, de enseñanza (...) acerca de cuáles exigencias evangélicas emanan del magisterio de la Iglesia respecto de todo el orden sociopolítico (AICA N° 1273: 5)

De esta manera, aunque distinga los planos religioso (“exigencias evangélicas”) e institucional (emanadas “del magisterio de la Iglesia”), los ubica a ambos como fundamento de la autoridad episcopal en “todo el orden sociopolítico”. No obstante, lleva a cabo una distinción genérica que divide *saber* de *deber hacer* cuando agrega que “no es una exhortación ni un mensaje. Es un documento para la reflexión” (*idem*). Como hemos visto en el tercer capítulo, los géneros descartados estaban destinados a exigir la acción del destinatario. Al clasificar genéricamente al documento doctrinal, también realiza una diferenciación en el plano de la recepción, puesto que sólo a los bautizados insta “a que asuman este documento como un compromiso cristiano en esta sociedad argentina que queremos grande, justa y fraterna” (*idem*: 6). De esta manera encontramos en las declaraciones de Zazpe una concepción integral del saber del locutor episcopal pero no de sus destinatarios, al diferenciar a los cristianos de los que no lo son dentro de la sociedad civil: mientras que de los primeros exige un tipo de acción, a los segundos los invita a la reflexión.

Es posible comparar esta posición con la de Raúl Casado, obispo auxiliar de Salta, quien dijo en una homilía del 9 de julio de 1981:

Hoy, la Patria está de rodillas ante el Señor. Es el pueblo argentino, heredero de una gloriosa historia, que repite su gesto agradecido por la providente asistencia de Dios (AICA N° 1285: 14)

A diferencia de Zazpe, no distingue ciudadanía de religión al referirse al *pueblo argentino*. En cuanto a la construcción del locutor, al referirse a ICN, encontramos que, puesto que la Patria es religiosa, y la religión legítima es la católica, éste se encuentra en posición de autoridad sobre ella: “Hoy la Iglesia ha hablado a la Patria, a sus hombres y

mujeres, a sus instituciones, a sus autoridades, a todo su pueblo” (*idem*). Esta posición, que ya hemos visto en ICN, no deja espacios vacíos para los ciudadanos, puesto que:

La Iglesia y el Estado se integran con el mismo hombre, el cual debe ser fiel a la Iglesia y fiel a la Patria con sus instituciones moral y políticamente legítimas. (ICN, N° 162)

La función de la jerarquía eclesiástica, en lo que atañe a obras e instituciones del orden temporal, es enseñar e interpretar auténticamente los principios morales que deben observarse en las cosas temporales (ICN, N° 124)

De esta manera la política, como “cosa temporal”, queda subordinada a los principios morales cuya legítima “enseñanza e interpretación” es función de la jerarquía eclesiástica. La construcción de la *política por la negación* deja en segundo lugar a los actores sociales, y lleva a la problemática de la democracia al plano de las instituciones. Esto significa que entre las instituciones “moralmente legítimas” y “políticamente legítimas” no hay distinción; más aún, que estas segundas están incluidas en el ámbito de acción del episcopado, que es la autoridad última, entonces, para decidir si tal o cual ley es “política(moral)mente legítima”.

Este tipo de razonamientos subyacentes invalidan afirmaciones del enunciador *político por la afirmación*, como aquella según la cual:

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. (ICN, N° 76).

Individualmente, Justo O. Laguna, obispo de Morón, pareciera representar este tipo de opiniones que no identifican humanidad con religión (y, de manera implícita, moral religiosa con moral en un sentido humanista). En una homilía de junio de 1981 afirmaba que:

El Estado tiene por función principalísima custodiar el bien común, que significa que la persona humana, todo hombre, el último hombre, pueda alcanzar todo aquello que necesita para ser precisamente eso, persona humana. Por tanto, salario suficiente, vivienda digna, salud, educación; poder lograr en esta sociedad todas las posibilidades para realizarse plenamente como persona (AICA N° 1278)

Aquí nos encontramos con una argumentación sustentada en un saber humano, específicamente político. Ni la moral ni la doctrina religiosa son invocadas para

justificar estas afirmaciones. En términos argumentativos, la clave de esta diferencia se encuentra en las acentuaciones divergentes del significante flotante *persona humana*.

C) Acentuación de significantes flotantes

Ya hemos citado anteriormente a V. N. Voloshinov (1929) el cual sostenía que la atribución de distintos sentidos a un mismo lexema era producto de enfrentamientos; en sus propios términos, “el signo es la arena de la lucha de clases” (Voloshinov 1929: 49). Esto significa que un mismo lexema, por ejemplo *persona humana*, puede ser introducido en cadenas sintagmáticas distintas, produciendo significados diversos que compiten entre sí. En este sentido, se trata de un *significante flotante*, es decir, un *exceso* de significado que funciona como principio de unidad de dos cadenas significantes (por su identidad formal) y, simultáneamente, como principio de diferencia (Laclau 2001)

Recordemos al respecto que *significante vacío* y *significante flotante* son dos funcionamientos complementarios. El primero implica la ausencia de un significado definido por su positividad, de tal manera que se configura semánticamente a partir de su inclusión en una u otra cadena de equivalencias. Simultáneamente, este fenómeno sólo es posible por su *flotación*, es decir, porque no está automática e indefectiblemente ligado a *una* cadena equivalencial, sino que puede ser asociado a varias (cfr. Laclau 2001) En nuestros términos, esto implica que hay algunos lexemas que aparecen en el discurso colectivo que no están *anclados* semánticamente, sino que –como producto de la lucha entre enunciadore- flotan entre *al menos dos puntos* de vista diferentes (pero siempre dentro de los límites de lo permitido en el campo).

En efecto, hay dos puntos de vista acerca de “persona humana”, dos concepciones que, sin anularse mutuamente, *acentúan* aspectos distintos y representan visiones del mundo diferentes en competencia en el episcopado católico argentino.

La de Laguna, al cual identificamos con el enunciador político por la afirmación, distingue un sentido secular que, como hemos visto en la cita precedente, señala como atributos de la persona humana “salario suficiente, vivienda digna, salud, educación”. La del enunciador que sostiene la *política por la negación*, que se puede identificar con Octavio N. Derisi, obispo auxiliar de La Plata, afirma que “El fin supremo del hombre es, pues, Dios; nada más que Dios puede llenar el ámbito de la persona humana” (Derisi

1980: 2). Esto significa que, desde este punto de vista, no hay *persona humana* si su existencia no está ordenada a Dios:

El hombre no puede lograr su propio fin o perfección humana, si no es por el conocimiento y el amor de Dios (...) si el hombre obra conforme a su naturaleza, integral y jerárquicamente considerada, deberá lograr el fin que lo perfeccione, precisamente cuando llega al logro de su Bien específico, que no es otro que la Bondad, y Belleza de Dios, conocida y amada (*idem*: 3)

Por el contrario, los pasajes de ICN en los que reconocemos al otro enunciador sostienen una concepción de la persona humana como indisolublemente ligada a su existencia material:

Esta visión total y jerárquica de la cultura que depende de nuestra concepción cristiana del hombre (14), nos permite afirmar la necesidad del "tener" (...) es siempre necesario volver a recordar el mundo de los pobres, que no tienen lo suficiente para realizarse dignamente como personas. Ellos tienen necesidad, no simplemente biológica, sino humana, de "tener" para poder "ser" más (ICN, N° 47)

El locutor de ICN se identificará con el primer enunciador al subordinar los aspectos materiales de la persona humana a la moral y, en ese sentido, a su único intérprete legítimo: el Magisterio jerárquico de la Iglesia Católica.

Las concepciones divergentes de *persona humana* son centrales para comprender las dos representaciones en disputa de *democracia* en ICN. En efecto, cuando la CEA afirma que “el mismo bien común, que es la razón justificadora de toda comunidad política, consiste en la tutela de los derechos de la persona” (ICN, N° 103) hay al menos dos interpretaciones habilitada por la discursividad de los obispos. Por un lado, el punto de vista *político por la afirmación* dirá que el Estado debe velar por los derechos sociales, políticos y culturales de los ciudadanos. Por el otro lado, la visión *política por la negación* incluirá en el bien común la “vida espiritual”¹⁹ de los ciudadanos, lo cual coloca a la Iglesia (debido a su monopolio de la verdad sobre Dios y el hombre) en el origen de la autoridad del Estado²⁰ y, como tal, como el actor capaz de fijar sus límites a partir de la calificación moral de sus actores.

¹⁹ Los obispos citan a Juan Pablo II para decir explícitamente que: “En la sociedad humana y ante cualquier poder público, la Iglesia reivindica para sí la libertad como *autoridad espiritual*” (ICN, N° 165; las cursivas me pertenecen).

²⁰ “La autoridad consiste en la facultad de mandar conforme a la recta razón. De ello se sigue evidentemente que su fuerza obligatoria procede el orden moral, que tiene a Dios como primer principio y último fin (...) la dignidad de la autoridad del Estado [procede] de su participación en la autoridad de Dios” (ICN, N° 416).

Este tipo de evaluaciones morales es extendido a otros niveles de la organización de la sociedad. La visión de la *política por la negación*, por ejemplo, dada la desconfianza con que mira a las organizaciones colectivas de la sociedad civil, les niega legitimidad en cuanto a sus contenidos políticos. El enunciador que sostiene la *política por la afirmación*, en cambio, intenta sostener la validez de dichos contenidos. Esta tensión aparece en las diversas acentuaciones del lexema *ideología* y sus derivados:

Las sociedades vecinales, ¿consiguen asumir e interpretar la totalidad de las familias de la pequeña comunidad, tanto en lo material, como en lo cultural, en lo moral y en lo espiritual? ¿Se constituyen en medios de sana unión, desprovistas de corrientes *ideológicas*? (ICN, N° 74)

La Nación tiende a concebirse y a realizarse cada vez más como una entidad política del Estado, que reúne, bajo un mismo poder centralizado, un pluralismo cultural o *ideológico* (ICN, N° 82)

En la primera cita encontramos una clara oposición entre *corrientes ideológicas* y *sana unión*. El subjetivema metafórico de origen biológico, *sana*, tiene una valoración positiva que se le niega a *corrientes ideológicas*, sintagma nominal cuyo núcleo también es metafórico pero con una connotación negativa. De este modo, para el primer enunciador, la ideología es un factor disruptivo que debe ser domesticado, curado.

En la segunda cita, en cambio, el conector argumentativo *o* es un marcador de reformulación intratextual que señala una equivalencia funcional entre *cultural* e *ideológico*. Así como, en términos políticos, el primer uso del adjetivo indica un obstáculo para la unidad, el segundo señala una propiedad del *pluralismo*, que también es disputado por ambos enunciadores²¹. El conflicto se produce alrededor de la funcionalidad/disfuncionalidad de las ideologías en una sociedad democrática.

En términos textuales, la primera de las citas precedentes forma parte del apartado *La comunidad humana*, en la cual se encuentra la exposición de lo que los obispos denominan la *antropología cristiana*. La segunda, en cambio, se encuentra en *La comunidad nacional*, en la cual se desarrolla la *teoría política* del episcopado. Esto

²¹ En efecto, encontramos en ICN N° 83: “Dentro de un pluralismo que no elimine libertades fundamentales, la comunidad ha de acordar una base de unidad en su convivencia espiritual”. La relativa especificativa evoca otros pluralismos que son negativos. Sin embargo, hay otros usos del concepto que no tienen tal precaución: “Los partidos políticos son actualmente organismos de la democracia, cuya función esencial consiste en representar en modo global las diferentes ideologías y opciones políticas en una sociedad pluralista y aplicar consecuentemente su programa, si la voluntad popular los conduce al gobierno” (ICN N° 121).

señala claramente la presencia de distintos redactores en distintos sectores del documento.

Sin embargo, el conflicto de enunciadores no sólo se desarrolla en distintas partes del texto sino que también muestra algunos párrafos en los cuales los diversos redactores compiten y negocian entre sí a la hora de definir las propiedades semánticas del lexema.

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 preceden 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. (ICN, N° 118)

El condicional concesivo *a no ser que* restringe la afirmación del enunciador político por la afirmación, es decir, admite la necesidad de inhabilitar a determinados movimientos para la participación democrática a causa de sus ideologías y prácticas. Este uso del lexema *ideología* se correspondería con el que veíamos en la política por la negación. Sin embargo, el otro enunciador introduce el sustantivo en una proposición relativa especificativa que no incluye una valoración negativa de la categoría *ideología* en tanto tal, sino solamente de aquellas que, acompañadas de “prácticas”, “sean contrarias a la naturaleza misma de la democracia”.

D) Los temas y las orientaciones argumentativas

En el análisis que estamos realizando observamos que la dimensión más conflictiva del estatuto del discurso episcopal, en la producción de ICN, es la política. Uno de los mecanismos de gestión de conflictos atinentes a ella es el de las orientaciones argumentativas en contraposición en el desarrollo argumentativo de algunos temas. El primero, y quizás uno de los más importantes a la hora de comprender la relación entre el episcopado y la democracia, es el de las relaciones entre Iglesia y Estado:

La Iglesia *no* debe entrar directamente en la conducción política y económica ni buscar ventajas indebidas o influencias temporales. *No obstante* la Iglesia debe hacer de cada cristiano un ciudadano cabal, responsable de una vida cívica que

responda a la verdad, a la justicia y al bien común del hombre (ICN, N° 164; las cursivas me pertenecen)

Aquí, el conflicto entre los enunciadores se lleva a cabo mediante la negación polémica y un conector contraargumentativo. El análisis de este párrafo muestra que es argumentativamente anómalo, puesto que opone dos orientaciones argumentativas que, en realidad, no están confrontadas.

En efecto, toda negación polémica, según O. Ducrot (1984), implica dos enunciadores confrontados: por un lado, la conclusión *política por la afirmación* afirma que “La Iglesia (comprendida como jerarquía eclesiástica) no debe entrar directamente a la conducción política”; por el otro, la conclusión *política por la negación* concluye que “La Iglesia debe entrar”. En principio, y según la teoría polifónica de Ducrot, el encadenamiento argumentativo se lleva a cabo respecto del enunciador con el cual se identifica el locutor, en este caso, que sostiene la no influencia directa de la Iglesia. Sin embargo, del argumento contra-orientado que debería seguir al conector *no obstante* se sigue la misma conclusión. En realidad, este enunciado se encadena con el punto de vista implícito, puesto que contrapone *entrar directamente* con *entrar indirectamente* (haciendo de cada cristiano un ciudadano cabal). Esto lleva a la contradicción entre las dos perspectivas sobre la acción política del episcopado: como factor de poder que interviene directamente en la gestión del Estado o como formadora de cuadros que realicen sus exigencias desde el ámbito secular.

Yendo a los discursos individuales de los obispos, encontramos que los puntos de vista en conflicto en el documento no se corresponden mecánicamente con los sostenidos por los obispos en tanto que redactores individuales. Manuel Marengo, entonces obispo de Azul, señalaba en una carta pastoral la relación que debe existir entre los obispos (“la Iglesia” en sentido restringido) y los laicos, sin atribuirle a los primeros una autoridad particular para la intervención política de los segundos. Por el contrario, la autoridad del locutor se desarrolla exclusivamente en las dimensiones *religiosa e institucional*, mutuamente diferenciadas:

Los sacerdotes deben comprender y valorar la importancia que tiene en la vida de la Iglesia la cooperación del laicado. Es preciso reconocer que la Iglesia no es completa sin los laicos (...) para lograr esta toma de conciencia de su responsabilidad en la tarea de la Iglesia (...) urge que el sacerdote los prepare y nutra espiritualmente.

Esta actividad de los laicos puede realizarse principalmente en dos planos: a) *en el individual*: vale decir en el testimonio de vida que pueda dar en el ambiente que le es propio (...) b) *en el apostolado organizado*: (...) [al cual] se han abierto

nuevos canales a través de los ministerios sagrados como el diaconado permanente o como son los institutos para laicos (AICA N°1303: 68; destacados en el original)

Si tomámos materiales provenientes de otros obispos, por ejemplo de Raúl F. Primatesta, encontraremos, a diferencia del caso anterior, que lo que define a los laicos es su acción a partir de la autoridad episcopal en materia temporal en general y política en particular:

Una circunstancia pastoral de nuestra patria nos permitirá aludirla de manera muy especial- Y es el hecho de la enseñanza que los obispos han dado a la comunidad cristiana y a la comunidad de la patria, para enfrentar la situación general de nuestro país (...)

La participación en la vida política es una misión propia de los fieles. La Iglesia puede marcar caminos, pero son los fieles los que tienen que buscar y elaborar las soluciones justas y legítimas (AICA N° 1285: 17)

Finalmente, también encontramos el punto de vista de la política por la negación, por ejemplo en palabras de Miguel Medina, que señala al poder político-militar como el interlocutor inmediato de la CEA:

[ICN] fue motivado, entre otras razones, por la invitación que el señor Presidente, general Videla, formulara a la Iglesia para que fuera un interlocutor más en el “diálogo político” (AICA N°1282: 8)

Estos tres textos sirven para mostrar hasta qué punto el tema de la relación entre Iglesia y Estado no permite establecer una posición homogénea y unívoca en el discurso episcopal. En efecto, se trata de tres puntos de vista diferentes que sitúan a la palabra episcopal en lugares diferentes. A su vez, siendo sostenidos por obispos, los tres son considerados legítimos. Por este tipo de mecanismos es que el discurso episcopal es *ambiguo*, puesto que los distintos receptores se identificarán con uno u otro, sin dejar de sostener una identidad común.

El problema de la relación entre la Iglesia, concebida como la autoridad eclesiástica, y el Estado es central puesto que de él se derivarán las concepciones de *democracia* en conflicto y, en definitiva, alrededor de ese problema se desarrollará el enfrentamiento de un amplio sector del episcopado con el gobierno de Alfonsín durante su presidencia.

De este modo, la necesidad de institucionalización de la democracia no es puesta en duda por parte de los locutores de ICN. No encontramos ningún conflicto de enunciadores a la hora de sostenerla. Esto no significa que este punto de vista fuera compartido por todos los integrantes del episcopado, pero sin duda indica que la opinión

contraria no tuvo sino escasos defensores, entre los cuales se encontraba el obispo de Jujuy, después obispo castrense, Miguel Medina. En una entrevista sobre el documento encontramos las tácticas individuales de disenso cuando este no se encuentra presente en los enunciadores del documento colectivo. En él leemos:

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. (...) El país ha sido ya informado de que la subversión violenta fue vencida. Con todo el pueblo argentino, nos complacemos de que haya quedado desterrada así una práctica que no ha llegado a seducir a nuestros trabajadores ni a sus organizaciones, y que las Fuerzas Armadas han logrado dominar. (ICN, N° 136-137)

De este modo, el episcopado acepta la legitimidad del gobierno *de facto* en tanto que transitorio y, en virtud de ello, afirma que ya no hay motivos para que continúe. El paso de la modalidad deóntica (*ha de cesar*) al juicio constatativo (*la subversión violenta ha sido vencida*) pone en el presente de la enunciación el término del estado de excepción, pero sólo de manera implícita, a la manera de un entimema en el cual falta la conclusión. Esto permite que, sin contradecir el texto del documento, los obispos puedan reinterpretar esa conclusión ausente. Medina afirmaba en una entrevista concedida al día siguiente de la publicación del documento:

Ciertamente que debe existir un límite para el estado de excepción (es “excepción”, no lo ordinario). El que dicho límite deba ser fijado cuanto antes, es un desideratum; la practicidad solucionadora exige que tal límite sea fijado para el momento que no sea necesario el estado de excepción (AICA N° 1282: 8)

De esta manera, la conclusión es la contraria a la de ICN: el estado de excepción sigue siendo necesario²². La constatación del documento colectivo es interpretada como una expresión de deseos y no como una exigencia.

Ahora bien, este tipo de reformulaciones no era posible respecto de todos los temas que atravesaban la complicada transición a la democracia. De entre ellos, uno de los más relevantes es, sin dudas, el de la desaparición forzada de personas y la represión ilegal. Es por todos conocida la colaboración que diversos sectores del episcopado

²² Poco tiempo después de concluir la redacción de ese capítulo encontramos el siguiente relato en un libro de reciente publicación: “Ponce de León, Novak, Zazpe y de Nevares pidieron [en marzo de 1977] que se tratara la desaparición de personas, las torturas, la situación carcelaria, el trato a los presos políticos (...) En cambio, José Miguel Medina postuló que la Comisión Permanente aclarara ‘la problemática de los derechos humanos en estado de guerra’. Durante la reunión de la Comisión Permanente que discutió la situación Medina replicó al pedido de Hesayne que en un estado de guerra no era posible respetar los derechos humanos” (Verbitsky 2006: 148).

prestaron a la dictadura inaugurada en 1976 y también las posiciones de enfrentamiento que otros obispos tuvieron frente a ella (cfr. Mignone 1986). Estas posturas también han dejado sus huellas en el documento, como veremos a continuación. A diferencia de otros procedimientos, como el de acentuación del concepto *ideología*, no encontramos un tratamiento monológico del tema en distintos sectores del texto, sino que cada vez que aparece enunciado o aludido se advierte el conflicto entre enunciadores.

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. (...) 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 la justificación de la lucha contra la guerrilla, y la de los métodos empleados en esa lucha.

La represión ilegítima también enlutó a la Patria. 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. (...) 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. (ICN, N° 33-34).

En esta cita encontramos la presencia de, al menos, dos voces que modifican sus respectivas orientaciones argumentativas. Comienza a partir del punto de vista *político por la negación*, índice de lo cual es la acentuación negativa del adjetivo especificativo *ideológicas*. El final, sin embargo, está en la perspectiva de la *política por la afirmación*²³. La transición de uno a otro se produce por medio de conectores que van modificando y reorientando los argumentos presentados por ambos.

En este ejemplo, el recurso privilegiado para hacer alternar ambas voces 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 y Portolés 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

²³ Desde el punto de vista metodológico, encontramos que aquí se entrecruzan los distintos indicadores que estamos desarrollando, lo cual nos permite relacionarlos en función de uno u otro enunciador. El significante vacío *ideológicas* acentuado negativamente es parte del repertorio que le atribuimos al punto de vista político por la negación. Por el otro lado, el lexema *amor* por oposición a *caridad* es uno de los rasgos que nos permiten caracterizar al enunciador político por la afirmación.

tanto que une “a un miembro discursivo anterior otro con la misma orientación argumentativa” (*ídem*), 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”.

Un procedimiento similar es el de las reformulaciones intratextuales seguidas de negación polémica que, como señalara O. Ducrot (1984), necesariamente implica la confrontación entre dos enunciadores. Ese es el caso en el ejemplo siguiente:

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

La voz que abre la cita es la política por la afirmación, partiendo del punto de vista de las víctimas de la represión ilegal. Sin embargo, la referencia anafórica *esta mención* trae su orientación argumentativa para oponerla mediante la negación polémica, que se caracteriza por cristalizar un diálogo puesto en escena por el locutor en el que hay dos enunciadores, un E₁ que sostiene el punto de vista de la aserción rechazada y un E₂ que representa el punto de vista con el que se identifica el locutor, oponiéndose al primero. Este caso, sin embargo, debido al carácter colectivo del locutor, no se resuelve *polémicamente*. Ninguno de los puntos de vista es rechazado, sino que la responsabilidad de unir ambas orientaciones argumentativas descansa en el conector aditivo *también*.

Este último análisis nos permite avanzar un poco más en los términos de las relaciones de poder dentro de la CEA según lo que podemos observar en la relación entre locutor/es y enunciador/es. En efecto, el locutor se identifica, al menos en este ejemplo, con el punto de vista político por la negación. Extremando un poco más la interpretación, podemos decir que el texto aprobado por el episcopado se identifica con él. Sin embargo, la presencia importante del punto de vista alternativo indica que no hubo consenso sino mayoría, y que el tema de la represión ilegal efectivamente fue conflictivo entre los mismos obispos.

Este es el tipo de operaciones en el que se sustenta la unidad discursiva del episcopado y, más ampliamente, que indica una de las lógicas de negociación de la pluralidad dentro del

discurso católico. Por este motivo el discurso colectivo es claro y ambiguo a la vez: porque, dentro de determinados límites, relativamente amplios pero no difusos, las posiciones pueden disentir sin excluirse mutuamente.

El tema de la represión ilegal y la tortura condicionó la enunciabilidad de los puntos de vista individuales acerca de la transición, puesto que era imposible de justificar ética, moral o doctrinalmente de forma pública. El mismo Medina, en la entrevista que ya hemos citado, se rehúsa a pronunciarse individualmente sobre el tema. Frente a la pregunta “¿Usted cree que la detención de la ex presidente y la continuidad del problema de los desaparecidos, están afectando contra una distensión entre el gobierno de las Fuerzas Armadas y la ciudadanía?”, su respuesta fue:

Con respecto a la detención de la ex presidente, nada puedo contestar, pues desconozco el contenido de la causa que se encuentra en los Tribunales de la Nación; con respecto a los desaparecidos, ya habla el documento episcopal (AICA N° 1282: 8)

A pesar de que dos años antes, cuando la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) visitó el país, algunos obispos ponían públicamente en duda la existencia de centros clandestinos de detención y, en general, de todo el aparato represivo ilegal del Estado²⁴, en 1981 no se atreven a negar la existencia de desaparecidos y torturados.

Este es una innovación del documento episcopal. Ildefonso Sansierra, entonces obispo de San Juan, afirmó en 1979:

la CIDH tiene intención política... debemos defender nuestra soberanía y si la comisión excede sus funciones, el gobierno, haciendo uso de sus facultades soberanas, debe dar por terminada su misión (...) *los derechos humanos son suspendidos* en tiempos de guerra

(<http://www.desaparecidos.org/arg/iglesia/complice/3.html>; las cursivas me pertenecen)

En 1981, para la CEA, la *suspensión* de los derechos humanos en estado de excepción no es lícita, y la convierte en *restricción*:

Si bien en caso de emergencia pueden verse restringidos los derechos humanos, éstos jamás caducan (...) Nunca el bien común puede permitir la supresión, sino

²⁴ Octavio Derisi afirmaba, en 1979, que "la Argentina es uno de los países donde hay más tranquilidad y donde los derechos humanos están más respetados. No veo que en este momento en la Argentina se encarcele, se mate, se atropellen los derechos humanos" (<http://www.desaparecidos.org/arg/iglesia/complice/3.html>)

tan sólo la restricción del ejercicio de algunos derechos humanos (...). 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. (ICN, N° 33, 134)

Sin embargo, Medina se las arregla para modalizar su punto de vista y, otra vez, apropiarse de una de las interpretaciones posibles del documento episcopal. De este modo, afirmaba en una carta pastoral de agosto de 1981:

Se ha intentado mentalizar contra ellas [las fuerzas físicas], repitiendo hasta la saciedad 'slogans' parcialistas, presionando con actitudes sensibleras y abusando de una dialéctica malsana (...) seamos imparciales y no justifiquemos los excesos, no seamos egoístas y miremos el bien común, y digamos con toda claridad: 'algunas veces' la represión física es necesaria, *es obligatoria y, como tal, es lícita* (AICA N° 1285: 79; las cursivas me pertenecen)

La modalización "algunas veces" es la garantía de enunciabilidad de su punto de vista; no obstante, el carácter de *carta pastoral* de un obispo a sus diocesanos, en virtud de la autonomía territorial de la autoridad episcopal, le permite tomar distancia mediante las comillas de dicha modalización. Este es un caso claro de articulación discursiva de los problemas político-religiosos: la entrevista que habíamos citado tematizaba explícitamente el documento colectivo de la CEA. El campo de enunciabilidad estaba directamente condicionado por los límites de lo ya enunciado por el documento colectivo. La carta pastoral, en cambio, es competencia exclusiva del obispo (y, de hecho, no hace ninguna referencia a ICN). Esto le permite extremar un poco más los límites de lo decible, aunque sin trasponerlos completamente, porque la negación del punto de vista sostenido colectivamente por la CEA equivale a la negación de su propia autoridad.

2.2. Líneas pastorales para la Nueva Evangelización

ICN y LPNE permiten observar dos dinámicas del episcopado argentino frente a coyunturas históricas particulares. Mientras que el primero, como hemos señalado, representa las teorías políticas en disputa dentro de la CEA y su expresión colectiva, el segundo muestra una sistematización de las ideas sobre la pastoral y la actividad intraeclesial de los obispos. Esto no significa que no haya una integración de los aspectos político y pastoral en el discurso colectivo de la CEA, sino que aquí encontramos una variación táctica. La importancia de ambos en el mediano plazo es

innegable: los documentos producidos por la CEA en 2001-2002 citan profusamente ICN como fuente de las afirmaciones que allí se vuelcan; por otro lado, el importante documento *Navega mar adentro* (NMA -2003) dice que “los obispos determinamos poner al día las *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* para proseguir el dinamismo de gracia del Gran Jubileo” (NMA, N° 1). Sin embargo, LPNE contiene apenas dos referencias a ICN²⁵, y NMA contiene sólo tres. Esto indica un claro criterio de diferenciación táctica de funciones entre ambos documentos.

El precedente más o menos inmediato de LPNE es el proyecto de “nueva evangelización” (la *vieja* fue la conquista de América) anunciado en el documento de la III CELAM como respuesta a la política pastoral de Juan Pablo II, el cual la había lanzado programáticamente el 12 de octubre de 1984 en Santo Domingo. Este programa había sido comentado extensamente en un documento de la Asamblea Plenaria celebrada el 16 de noviembre de 1985, *BASES para una labor pastoral EN ORDEN A UNA NUEVA EVANGELIZACIÓN con motivo del V Centenario del descubrimiento de América* (mayúsculas en el original). Sin embargo, a pesar de la reacción inmediata de la CEA, la relación conflictiva mantenida con el Estado y las batallas libradas en el campo legal impidieron una producción discursiva dedicada a este tema hasta después de la visita del Papa²⁶. Esto no impidió que se desarrollaran dos procesos simultáneos en la producción episcopal: por un lado, los documentos que mantenían la beligerancia respecto de la ley de divorcio, la libertad de expresión y el Congreso Pedagógico Nacional; por el otro, los documentos que evitaban estos temas y que, luego, resultarían los antecedentes de LPNE. Entre ellos encontramos la *Convocatoria al Segundo Congreso Catequístico Nacional*, del 13 de abril de 1986, y, de manera particular, *Juntos para una evangelización permanente*, documento firmado por la Asamblea Plenaria el 14 de abril de 1988.

Con este último documento se lanzó la “Consulta al Pueblo de Dios”, la primera encuesta realizada por el episcopado argentino con el asesoramiento técnico de los sociólogos Beatriz Tagtachián, Pedro Gorondi y Alejandro Caviglia. Los ítems que componen el cuestionario, amén de los datos demográficos, fueron propuestos por la

²⁵ Se trata de dos referencias a la sección doctrinal del documento, es decir, sin recurrir a los aspectos más originales de ICN.

²⁶ Esto es reconocido por los mismos obispos: “El Papa Juan Pablo II nos propuso celebrar el quinto Centenario del descubrimiento y comienzo de la Evangelización de nuestro continente, mediante “una evangelización nueva”. En la LI Asamblea Plenaria (noviembre de 1985) aprobamos las *Bases para una labor pastoral en orden a una nueva evangelización* y después de la visita de Juan Pablo II, en la Asamblea de mayo de 1987, decidimos proyectar líneas fundamentales para la nueva evangelización con la participación de todo el Pueblo de Dios” (LPNE, 1).

Asamblea Plenaria de 1988. Los resultados del análisis fueron publicados en 1990, con el nombre *Consulta al Pueblo de Dios. Informe Nacional*. En él leemos que se administraron 25.523 encuestas que fueron respondidas por 14.900 individuos y 8.623 grupos, dando un total de 77.034 encuestados; los formularios fueron distribuidos por diócesis, e incluían preguntas cerradas y abiertas. Todos los datos técnicos constan en el texto editado. Su importancia reside, desde el punto de vista histórico, en que el episcopado adopta una metodología científica para fundamentar su producción discursiva y no, como en ICN, argumentos exclusivamente teológicos o de derecho natural. También vale la pena destacar que es el único texto producido por laicos que aparece citado en toda la producción episcopal de nuestro período. Su carácter fue eminentemente intra eclesial, advirtiéndolo que, al caracterizar a los encuestados desde el punto de vista religioso

Se producen en este caso respuestas obvias, ya que algunas preguntas, y muchas de las respuestas previstas, *están destinadas a los católicos*. Hay que tener en cuenta asimismo que los encuestados de religiones no cristianas y de sectas fueron muy pocos (57 y 22 respectivamente), por lo que los resultados deben considerarse como aproximaciones de poca constatación con la realidad. Otra de las reservas que debe tenerse es que no puede saberse si los no católicos dieron sus respuestas refiriéndose a la religión católica o a sus propias religiones (*Consulta al Pueblo de Dios. Informe Final*: 188; las cursivas me pertenecen).

Si bien no tenemos muchos datos acerca de la redacción del proyecto²⁷, sabemos que el borrador definitivo fue presentado en la LIX Asamblea Plenaria, celebrada entre el 23 y el 28 de abril de 1990 (AICA N° 1740: 384) y que Eduardo Mirás, entonces obispo auxiliar de Buenos Aires y presidente de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura, y José María Arancibia, obispo auxiliar de Córdoba y Secretario General del Episcopado, coordinaron las sesiones de discusión del texto (AICA N° 1742, AICA-DOC 220: 81). Jorge Casaretto, ya obispo de San Isidro y responsable de la Comisión Episcopal para el Apostolado de los Laicos, pronunció la homilía de la misa con la que se culminó la revisión del proyecto. De este modo, no es difícil suponer una participación especialmente activa de estos tres prelados en la conformación del documento.

²⁷ “El conjunto de estos aportes recibidos [de la *Consulta al Pueblo de Dios*] y la concomitante reflexión teológico-pastoral de la comisión confluieron en un Documento de Trabajo aprobado por la asamblea de obispos de abril de 1989 y que volvió a ser revisado por agentes pastorales de todas las diócesis hasta que un grupo de redactores designados por la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal redactó el texto definitivo, que fue aprobado por la asamblea de obispos de abril de 1990.” (*Umbrales* 117).

Por otra parte, este documento no tuvo ninguna repercusión significativa en ámbitos extra eclesiales, ni por parte de los funcionarios estatales²⁸ ni por parte de instituciones laicas de la sociedad civil. Esto es parte de la táctica episcopal que diferencia claramente a LPNE de ICN; por este motivo es que la fecha simbólica en que se publicó fue el 29 de junio, solemnidad de San Pedro y San Pablo, fundadores de la Iglesia de Roma y fiesta de “la unidad y la catolicidad de la Iglesia”.

En cambio, el documento tuvo una gran difusión en el ámbito católico; se convirtió en bibliografía obligatoria para todos los Seminarios Catequísticos Diocesanos. Además, la editorial Claretiana publicó una *versión popular* del documento, profusamente ilustrada y con un importante trabajo de diseño paratextual, que señala un modo diferente de relacionarse con la feligresía no especializada²⁹.

2.2.1. Los interlocutores en el discurso colectivo

Así como destacamos anteriormente la originalidad de ICN y su representatividad de la CEA desde el punto de vista de la relación entre los enunciadores del discurso colectivo y los locutores representados por los obispos individualmente, debemos señalar que LPNE tiene una construcción enunciativa que, en buena medida, es la contraria. En efecto, el objetivo declarado del texto, formular un marco conjunto de referencia para los diversos proyectos pastorales de cada diócesis, es sensiblemente distinto del de ICN, que era orientar el devenir político del país.

Desde el punto de vista enunciativo, no presenta una particular variabilidad de construcciones del locutor. Éste explota sus tres dimensiones de manera desigual. El locutor *civil* tiene muy pocas ocurrencias, siempre en la primera persona plural del nosotros inclusivo y, en consecuencia, sin marcas de autoridad en el campo.

Juan Pablo II - en su segunda visita a *nuestra patria* - otorgó un relieve particular a la misión de cada uno de los fieles cristianos laicos (...)

²⁸ Esto es significativo si recordamos que Carlos Menem tuvo una estrecha relación con el sector del episcopado representado por Antonio Quarracino. Ante su designación como arzobispo de Buenos Aires, el presidente de la Nación hizo numerosas declaraciones a la prensa. De hecho, podemos percibir cierto resentimiento en el boletín de la Agencia Informativa Católica, que así comentaba la efusividad del gobierno nacional: “Contrariamente a lo que siempre acontece, en que los nombramientos episcopales son anunciados por la Nunciatura a través de AICA, esta vez se dio a conocer por el Gobierno Argentino” (AICA N° 1751: 31).

²⁹ Anterior a este trabajo es *Felices los que creen. Compendio popular de nuestra fe católica*, originalmente editado en 1971 como un pequeño libro que contenía verdades de fe y guías de preguntas para su estudio. Su reedición, en 1991, incluyó imágenes y dibujos (de los que la edición original carecía) y una extensa “guía didáctica” por medio de la cual se relaciona mucho más con la versión popular de LPNE, en un mismo movimiento de preocupación por la catequesis y la pastoral en general de los fieles con los que la Iglesia católica ya contaba. Nuevamente, los aspectos relacionados de forma más directa con la política quedan fuera.

Convocamos a cada uno de los bautizados a ser protagonista activo de esta gesta evangelizadora nueva en (...) los cinturones pobres de *nuestras ciudades*, donde urge la presencia de numerosos catequistas y evangelizadores laicos (LPNE, N° 39, 40; las cursivas me pertenecen)

El *nosotros-argentinos* inclusivo tiene una función meramente descriptiva, que no define a los interlocutores desde el punto de vista de la identidad, sino que los sitúa en un plano geográfico. Por ese motivo es que el posesivo *nosotros* aparece sólo modificando sustantivos que, como en los ejemplos citados, señalan una unidad territorial y no una propiedad ontológica de los sujetos³⁰.

La presencia de enunciadores alternativos para la construcción enunciativa es mínima; no hay procedimientos sistemáticos de negociación del consenso, sino algunas irrupciones de los borradores anteriores. Respecto de la construcción civil de los interlocutores, por ejemplo, hay sólo una mención de los “argentinos” que, sin estar puesto en el lugar del destinatario, identifica “Pueblo de Dios” con ciudadanía, a pesar de que dicha asociación había sido explícitamente descartada en el texto mismo de la *Consulta al Pueblo de Dios* y en el comienzo de LPNE:

El estudio de las respuestas a la Consulta al Pueblo de Dios ha confirmado la importancia de proponer esta línea global. En ellas se observa que el mensaje y la persona de Cristo impactan a los argentinos (LPNE, nota N° 41)

Esta es, sin embargo, la única asociación entre ambas representaciones³¹, puesto que en el resto del documento el sujeto civil es considerado en los términos que ya hemos expuesto.

En efecto, si volvemos a las citas de los N° 39 y 40 vemos que los destinatarios son caracterizados fundamentalmente a partir de su pertenencia religiosa e institucional en tanto que *bautizados, fieles cristianos laicos* (es decir, laicos católicos), *catequistas* y *evangelizadores laicos*. Esto indica que la situación de enunciación se construye intra eclesialmente; si bien ya no hay una identificación entre ciudadanía y religión, sí se

³⁰ *Patria* aparece aquí como lugar, no como entidad espiritual –que era el caso de ICN. Por ese motivo aparece sintácticamente con el papel de *meta* contenido implícitamente en la nominalización *viaje* (su estructura sintagmática básica es: “Juan Pablo II viajó a *nuestra Patria*”)

³¹ La continuidad, poco evidente pero efectiva, con ICN se puede ver también en otros niveles. Primatesta, en la conferencia de prensa brindada al final de la Asamblea, construyó la misma escena enunciativa que funde ciudadanía y religión: “Todos [los argentinos] estamos invitados. Es un mensaje que va –lo digo con humildad– desde el señor presidente de la República hasta el último niño que tenga uso de razón y responsabilidad” (AICA N°1742: AICA-DOC 220: 90). Esta destinación contradice explícitamente la representación de los destinatarios hecha por LPNE; no obstante, es posible porque Primatesta se basa en su autoridad de Presidente de la CEA. Este es el motivo por el cual son muy pocos los obispos que toman tanta distancia de la escena enunciativa propuesta colectivamente.

equiparan fe y religión o, en otros términos, subjetividad religiosa y subjetividad institucional.

Esta última dimensión es la que cobra mayor importancia en LPNE, puesto que la escena enunciativa es especificada reiteradas veces como interior a la Iglesia, desarrollándose entre interlocutores entre los que se establece una relación asimétrica pero sólo en el campo de la subjetividad institucional.

Incluso cuando el locutor asume una posición de autoridad religiosa se legitima en ella desde su lugar en la institución. Mientras que en ICN los obispos, sólo por ser obispos, estaban investidos de la verdad sobre los hombres, la sociedad, la religión y la Iglesia, en LPNE la sostienen por su posición dentro de la estructura institucional de la Iglesia católica. Por este motivo recurren, para las definiciones doctrinales sostenidas por *nosotros-los obispos*, a la autoridad del Papa:

En la presentación de esta línea global para la nueva evangelización, destacamos - con Juan Pablo II - tres aspectos fundamentales: (LPNE N° 17)

La centralidad de Cristo, como objeto de nuestra fe y contenido de la tarea evangelizadora, está claramente puesta de manifiesto en el magisterio ordinario de Juan Pablo II y se reitera en la Homilía de Santo Domingo (LPNE N° 24)

Es decir, el locutor legitima su autoridad, por un lado, en la voluntad del *Pueblo de Dios*; por el otro, en la instancia máxima del Magisterio católico, el Sumo Pontífice. Por este motivo podemos hablar de una *despolitización*, al menos en el nivel enunciativo, que nos llevará a analizar el documento a partir de otras categorías, distintas de las de ICN. Mientras que en aquel caso encontrábamos las tensiones y los puntos de conflicto en la dimensión *política*, en este caso los encontraremos en los aspectos *religiosos e institucionales* del episcopado.

2.2.2. Los enunciadores del discurso colectivo y los discursos individuales

A) La selección léxica

Al igual que en ICN, la ocurrencia de lexemas diferentes en un mismo entorno sintáctico se produce en distintas secciones del texto, señalando la presencia de redactores diferentes. En el caso que analizaremos aquí, la alternancia entre *secularización* y *secularismo*, encontramos que no se trata de sinónimos sino de conceptos diferentes que, incluso, llevan a uno de los enunciadores a incurrir en un error teológico.

El texto comienza enunciando, en el capítulo 1, dos “desafíos” para la evangelización en la Argentina: “el secularismo y la urgente necesidad de una ‘justicia demasiado largamente esperada’” (LPNE N° 11). Al pasar al siguiente capítulo, referido a los “contenidos de la Nueva Evangelización”, los obispos sintetizan ambos desafíos con una orientación propositiva:

Para afrontar los desafíos *del secularismo y la injusticia*, conviene recuperar los rasgos que dieron identidad a la Iglesia en América Latina y atender al acento pastoral del Concilio Vaticano II, preocupado por asumir las justas aspiraciones del hombre contemporáneo y todo lo válido de su cultura. (LPNE, N° 15)

El sintagma “desafíos de DET-X y la injusticia” vuelve a ser enunciado en el capítulo 4, al referirse a “Los Obispos, responsables del discernimiento y de la conducción pastoral”, introduciendo la variante:

Sólo mediante una más plena unidad, enriquecida por las vertientes de la pluralidad, la Iglesia, con el poder y la gracia salvadora de Jesucristo, podrá brindar una respuesta evangelizadora a los *desafíos de la secularización y de la injusticia*. (LPNE, N° 46)

Ahora bien, esta variante señala un error teológico, puesto que confunde *secularización* con *secularismo*, términos que el magisterio católico se ha cuidado de diferenciar, puesto que

Al concretar este desafío, no nos referimos a la *secularización* entendida como la justa y legítima autonomía de las realidades temporales, tal como es querida por Dios. A diferencia de la legítima secularización, el *secularismo* se presenta como desafío, por cuanto intenta reducir todo a la inmanencia. (LPNE N° 12)

Mediante esta diferenciación los obispos reconocen la legitimidad de la modernidad sin transigir en cuanto al lugar que ocupa la Iglesia católica en ese proceso. Esta diferenciación es de larga data dentro del magisterio católico, y encontramos una formulación análoga en la distinción entre *laicidad* y *laicismo* en ICN:

Si el fin del Estado es temporal, lo son también los medios : autoridad, leyes y organismos. Por eso Pío XII decía: "La legítima sana laicidad del Estado es uno de los principios de la doctrina católica" (111). Laicidad no es laicismo, el cual es el abuso de la autonomía: es afirmar que en el orden temporal, Dios está ausente y la Iglesia no tiene nada que decir. (ICN N° 160)

Ahora bien, esta alternancia entre lexemas no se encuentra presente en el discurso de los obispos tomados individualmente, lo cual es comprensible si tenemos en cuenta que no pueden impugnar una definición ya promulgada por Pío XII y sostenida

por el episcopado latinoamericano (III CELAM de Puebla) y argentino (ICN). Por este motivo podemos concebir este caso como una suerte de *acto fallido* colectivo en el cual se muestra la resistencia del episcopado frente al fenómeno secularizador de la modernidad. La misma diferencia entre ambos términos es excesivamente delicada: ¿quién define la “justa y legítima autonomía de lo temporal” sino los obispos? Esta es, sin dudas, una de esas tensiones que forman parte de la matriz estratégica de creencias del episcopado.

En definitiva, el problema de la autonomía de lo temporal frente a lo religioso-institucional aparece, como hemos visto en ICN, como una problemática compartida tanto por aquellos que sostienen la versión democrática de la política por la afirmación como por los que basan sus relaciones de poder en una concepción de la política por la negación. En un texto en el que los obispos rechazan explícitamente el tema de la política, esta vuelve en el error de un redactor que no fue advertido por el resto de los obispos y pasó inadvertido a la versión definitiva. Por este motivo es que los enunciadores no representan un conflicto *entre obispos* sino una contradicción propia del discurso del catolicismo integral en vistas de la acción política, que nunca puede quedar fuera del ámbito de influencia de la palabra episcopal que integra la fe, la religión y la vida social:

El reto del secularismo se plantea en el campo de la fe-religión, estrechamente ligado al clamor de justicia, por cuanto la fe es inseparable de su fruto, que es la caridad. (35) Aceptar a Dios por la fe y amarlo por encima de todo, exige una continua conversión; un cambio de vida que ha de sostener el arduo y paciente *trabajo político* de transformar la injusticia en justicia, la ausencia de solidaridad en solidaridad, la desigualdad en fraternidad. Desafíos que, aún siendo distintos, no son opuestos, sino, por el contrario, se dan necesariamente vinculados entre sí. (LPNE, N° 14, las cursivas me pertenecen)

B) Las construcciones enunciativas y la caracterización de los locutores

Hemos señalado que la construcción enunciativa de LPNE es suficientemente homogénea y sistemática. No obstante, no es monolítica, y es posible ver cómo emergen algunos índices de enunciadores alternativos. En el apartado referido a los interlocutores ya hemos visto una identificación entre *ciudadanía* y *Pueblo de Dios* que se contradecía explícitamente, desde una nota al pie, con la construcción enunciativa del documento. La emergencia de estos enunciadores ocurre en aquellos sectores en los cuales el tema de *lo temporal* y la política se instala.

En efecto, su función predominante es la de caracterizar una *exterioridad* a la Iglesia, una realidad que queda fuera de la esfera de influencia de los obispos en tanto que sujetos religiosos e institucionales pero que los compromete inevitablemente en tanto que ciudadanos. Por este motivo es que, cuando las tres variables se combinan, surge el conflicto entre enunciadores que caracteriza al locutor como integral:

En esta perspectiva, a los argentinos se nos presenta el desafío de superar la injusticia, construyendo una patria de hermanos mediante la solidaridad y el sacrificio compartidos.

Patria en la cual el auténtico respeto a la vida y a la dignidad de cada persona, posibilite que todos, y cada uno, puedan trabajar digna y mancomunadamente para alcanzar sus legítimas aspiraciones en relación a la participación de los bienes naturales, familiares, culturales, políticos, económicos y sociales. (LPNE N° 13)

Este problema entre puntos de vista se corresponde directamente con el de la construcción de la escena enunciativa de LPNE: ¿Es un documento intraeclesial? ¿Es un documento que trata acerca de la sociedad? En realidad, el conflicto se produce entre una escena enunciativa que circunscribe la interlocución hacia dentro de la Iglesia como institución y una concepción de la Iglesia como indisolublemente ligada a la Nación. Del mismo modo, la posición de autoridad religiosa e institucional que adoptan los obispos no puede dejar de ser comprendida, por muchos de ellos, como una autoridad que también se extiende a la sociedad.

Si analizamos los textos emitidos por los obispos individualmente vemos que esta tensión que relevábamos entre los enunciadores se corresponde con los puntos de vista reproducidos en algunos de ellos. Jorge Casaretto, por ejemplo, en la homilía pronunciada durante la Asamblea Plenaria en la que se discutió el texto definitivo, construía una escena que se desarrollaba dentro de los límites de la Iglesia:

Como obispos, pastores, padres y servidores debemos animar a los laicos, discernir sus carismas y potenciar toda su capacidad evangelizadora. Los laicos son todos los bautizados, y por eso no podemos ser pastores de algunos (AICA N° 1741: 409)

Raúl Primatesta, en cambio, representa la escena de interlocución del documento en el ámbito civil, a partir del nosotros inclusivo y de la especificación de distintos destinatarios:

Aparentemente podría quedar esto como una cosa muy interna de la Iglesia. Pero la Iglesia tiene que ser como sal en el mundo, tiene que ser luz y la Iglesia somos todos. Si no tuviéramos ese convencimiento interior nada podríamos hacer. De aquí que no debe ser una frustración ni una desilusión que no haya ningún

documento social o de tipo más político –dicho esto en el más alto sentido de la palabra- o un mensaje de ordenamiento de la sociedad, porque precisamente hay que ir a lo fundamental que es el Evangelio para renovar toda la sociedad. Todos estamos invitados. Es un mensaje que va –lo digo con humildad- desde el señor presidente de la República hasta el último niño que tenga uso de razón y de responsabilidad (AICA N° 1742 AICA-DOC 220: 89-90)

Esta tensión acerca del lugar de la Iglesia en relación a la sociedad es análoga a la que veíamos, en ICN, respecto de la relación entre el episcopado y el sistema político. Podemos plantear, en esos términos, dos categorías similares: la *eclesiología por la afirmación* y la *eclesiología por la negación*. La primera consiste en afirmar a la Iglesia, en tanto que institución de la sociedad civil, en su autonomía. La consecuencia de esto, como condición para el desarrollo eclesial, es que la institución se autolimita a las dimensiones religiosa e institucional. De este modo, enunciativamente se caracteriza del mismo modo que la categoría de la política: al referirse a la relación entre Iglesia y sociedad integra las dimensiones religiosa, institucional y civil en la figura del locutor, poniendo la posición de autoridad en las dos primeras. Por el otro lado, define como destinatarios sólo a aquellos sujetos cuya identidad es religiosa e institucional. La segunda categoría, la *eclesiología por la negación*, extiende los límites de las dimensiones religiosa e institucional hasta fundirlas con la dimensión civil. Esta operación tiene como efecto *negar* la identidad católica como específica de un conjunto de ciudadanos y, asimismo, *negar* la identidad argentina como independiente de la identidad católica.

Estos dos puntos de vista no deben comprenderse como una configuración discursiva de *dos Iglesias*, una “integral” y otra “plural”. Nuestra postura insiste en que ambas son opciones presentes en la matriz estratégica del discurso episcopal, definido justamente por su capacidad de abarcar puntos de vista que podrían concebirse como opuestos si no mediara la identidad institucional. En realidad, consideramos que ambas opciones son necesarias dentro del funcionamiento del episcopado y no son determinantes o mecánicamente atribuibles a una u otra “corriente” entre los obispos. Más que señalar una tensión *entre* obispos, el conflicto entre enunciadores indica una contradicción no resuelta dentro del discurso episcopal respecto del lugar social de la Iglesia.

C) Los temas y las orientaciones argumentativas

Las dos perspectivas acerca de la función social de la Iglesia se disputan también en el campo de algunos temas que implican la relación entre la Iglesia y la sociedad.

Uno de los que mayor importancia han tenido, especialmente en Latinoamérica, es el de la *pobreza*:

Hoy por hoy una gran parte de nuestro pueblo es pobre: lo es en el interior como también en el arracimado cinturón de nuestras ciudades. En cuanto pobre, está potencialmente hambriento y sediento de la Palabra y de la salvación de Dios. En la Argentina se le presenta a la Iglesia el desafío de su atención espiritual.

Por eso cuando la Iglesia no vive y actúa entre los pobres, desde ellos y con ellos, aparece identificada con un sector (Iglesia = clase media); más aún, la omisión o falta de una buena y prudente distribución de los agentes y recursos evangelizadores, significa dejarlos a merced de las sectas. No es posible que los errores del pasado (ideologizaciones) todavía nos paralicen hoy, ni que silenciamos esta opción preferencial. La marginación religiosa del pobre es la más grave en orden a su dignidad y a su salvación; mucho más grave que la marginación económica, política o social. Es misión específica de la Iglesia atenderlos espiritualmente. (LPNE N° 76; los destacados me pertenecen)

Esta cita representa la alternancia entre dos enunciadores que se disputan la acentuación del signo por medio de diversos recursos. Por un lado, la postura del enunciador que destacábamos en el ejemplo anterior, que propone al catolicismo como factor decisivo en la sociedad *en tanto fuerza religiosa* que participa de las luchas temporales. Por el otro, el punto de vista según el cual la Iglesia católica debe limitar su esfera de influencia a los aspectos religioso-institucionales que configuran la dimensión netamente *espiritual*. Ambos se encuentran presentes en el magisterio católico. Insistimos nuevamente en que no son dos corrientes dentro del episcopado, sino dos polos que se sostienen en el largo plazo como parte de una misma matriz de creencias. De hecho, en el comienzo del documento leemos:

Si bien algunos consultados hacen referencia a cierta tensión entre *espiritualismo* y *horizontalismo*, el análisis de la totalidad de las respuestas manifiesta que, en la realidad eclesial argentina de hoy, existe un equilibrio entre la dimensión espiritual-sacramental y la dimensión horizontal-social, con un ligero predominio de la primera. Cuando se responde sobre los obstáculos para creer, también aparece como irrelevante esa tensión, ya que el *horizontalismo* no es muy señalado, ni por defecto (Iglesia poco comprometida con la justicia, 23%), ni por exceso (Iglesia demasiado metida en lo político, 12%). (7) Tal equilibrio, sin embargo, pareciera no ser aceptado fácilmente por todos ya que los más alejados y algunos agentes pastorales son muy críticos para con la Institución. Ello pone de relieve la necesidad de una acción pastoral misionera más efectiva. (LPNE N° 3, las cursivas me pertenecen)

Espiritualismo y *Horizontalismo* son dos tipos teológicos utilizados para describir dos modos de “vivir la fe”, es decir, dos maneras diferentes de traducir las creencias religiosas en principios para la acción: en el primer caso, se considera que la fe debe expresarse en el “retiro del mundo”, siendo la realidad temporal engañosa y ocasión de pecado en la espera de *la otra vida*; en el segundo, se considera que la fe debe ser motor de la acción para la transformación del mundo *en esta vida*, a través de la participación en la economía, la política, etc.³². Si bien la dicotomía es de larga data (*vita activa* vs. *vita contemplativa*, etc.), y a pesar de que el magisterio intenta conciliar ambas tendencias, durante la década de 1980 resurgió como consecuencia de las polémicas surgidas alrededor de la Teología de la Liberación. De este modo, las instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe *Libertatis Nuntius* (8/8/1984) y *Libertatis Conscientia* (22/3/1986) –publicadas para condenar públicamente la Teología de la Liberación– fueron interpretadas por los teólogos como acusaciones de *horizontalismo*, al tiempo que acusaban a Juan Pablo II y Joseph Ratzinger de *espiritualismo* (cfr. Tamayo Acosta 1989).

Dentro del documento, la perspectiva *horizontalista* basa sus afirmaciones en observaciones de tipo sociológico³³, tanto al referirse a los “riesgos” de una definición “clasista” que identifique Iglesia con sectores medios, como haciendo observaciones demográficas sobre la distribución campo/ciudad.

El *espiritualista*, en cambio, basa sus afirmaciones en observaciones sobre la vida interior de los *pobres*, e incluso reformulando en términos espirituales las características materiales de la pobreza, como se puede ver en el uso metafórico de *hambre* y *sed* “de la Palabra y de la Salvación de Dios”.

Cada enunciador introduce su punto de vista a partir del uso de distintos organizadores textuales que re-orientan la argumentación del otro. Frente a la primera introducción del lexema *pobre* con orientación horizontalista (que hemos destacado en cursiva), el reformulador no parafrástico *en cuanto* especifica el sentido que se le ha de atribuir desde el punto de vista espiritualista (destacado en negrita), reemplazando el

³² Ver el concepto de *ascesis* en Donatello 2005.

³³ La desconfianza hacia la sociología como método hermenéutico se encuentra presente en más de una ocasión en las instrucciones condenando la teología de la liberación; por citar sólo un ejemplo: “[La teología de la liberación] ignora simplemente la sacramentalidad que está en la raíz de los ministerios eclesiales y que hace de la Iglesia una realidad espiritual irreductible a un análisis puramente sociológico” (*Libertatis Nuntius*, N° 15)

campo semántico esperable según el contexto verbal de ocurrencia del ítem³⁴ (referido a las condiciones materiales de vida) por el de la vida espiritual, sostenido por el uso metafórico de “hambre y sed”. El conector causal “por eso” parece ignorar este segundo campo semántico e insiste en el de la consideración de la pobreza material como lugar de intervención de la Iglesia. De este modo, en realidad enuncia una consecuencia del primer enunciado, y no del segundo. Esto puede ser huella de una re-fundición de dos versiones, otro índice de lo cual es la repetición del ítem “Iglesia”. El intensificador *más aún* continúa con la orientación espiritualista, mediante la aparente co-orientación con el enunciador horizontalista.

Llegados a este punto, podemos hipotetizar dos archi-enunciados “originarios” que fueron fundidos. Por un lado, el punto de vista horizontalista se puede formular del siguiente modo:

Hoy por hoy una gran parte de nuestro pueblo es pobre: lo es en el interior como también en el arracimado cinturón de nuestras ciudades. Por eso cuando la Iglesia no vive y actúa entre los pobres, desde ellos y con ellos, aparece identificada con un sector (Iglesia = clase media).

Por el otro lado, el enunciador espiritualista aparece en la siguiente reconstrucción:

En cuanto pobre, está potencialmente hambriento y sediento de la Palabra y de la salvación de Dios. En la Argentina se le presenta a la Iglesia el desafío de su atención espiritual. Más aún, la omisión o falta de una buena y prudente distribución de los agentes y recursos evangelizadores, significa dejarlos a merced de las sectas.

Ahora bien, la alternancia de estos enunciadores se convierte, a continuación, en polémica, a partir del procedimiento que hemos visto en ICN. La negación polémica “No es posible” identifica al enunciador espiritualista con el locutor, y “acusa” al horizontalista de “ideologizado”. No obstante, dado que la bandera de la “opción preferencial por los pobres” no puede ser impugnada por formar parte del magisterio católico latinoamericano, el horizontalista la introduce también a partir de la negación contenida en la conjunción “ni”.

Los indicios de la identificación del locutor colectivo con el enunciador espiritualista son dos: en primer lugar, siguiendo nuevamente a O. Ducrot, el locutor se identifica con el punto de vista negado en el enunciado; por el otro lado, la presencia del

³⁴ Es decir, al contexto de co-ocurrencia o colocación; cfr. Halliday y Hasan (1976: 289), Dressler y De Beaugrande (1984)

pronombre anafórico *esta* (“esta opción preferencial”) señala un antecedente que, seguramente enunciado en alguno de los borradores previos, fue borrado de la versión definitiva. ¿Cuál es “esta opción preferencial”? La llamada *opción preferencial por los pobres*, uno de los significantes flotantes más conflictivos en el discurso católico latinoamericano.

D) Acentuación de significantes flotantes

Por razones de espacio y pertinencia, no podemos detenernos aquí en el largo trayecto histórico-político del concepto “opción por los pobres”³⁵. Para los fines de nuestro análisis alcanza con recordar que la *opción por los pobres* fue un concepto central en la constitución de la *Teología de la Liberación*, movimiento de renovación teológico-político dentro del catolicismo latinoamericano (luego adquirió un perfil ecuménico, al incorporarse algunos teólogos protestantes) reunido alrededor de la II CELAM de Medellín. En la III CELAM de Puebla, donde se esperaba la consagración del concepto como “bandera” del catolicismo liberacionista, se lo incorporó pero con algunas modificaciones:

La apertura pastoral de las obras y la *opción preferencial por los pobres* es la tendencia más notable de la vida religiosa latinoamericana. De hecho, cada vez más, los religiosos se encuentran en zonas marginadas y difíciles, en misiones entre indígenas, en labor callada y humilde. Esta opción no supone exclusión de nadie, pero sí una preferencia y un acercamiento al pobre. (DP N° 733)

No sin discusiones (la bibliografía teológica sobre el tema es muy amplia³⁶), al concepto teológico-político se le agregó el adjetivo *preferencial* y se lo circunscribió al campo de la pastoral³⁷. Como estamos intentando demostrar respecto del discurso del episcopado argentino, también entre los obispos latinoamericanos se produce esa tensión entre enunciadores o puntos de vista espiritualista y horizontalista. Pero, una vez consagrado en el *Documento de Puebla* el concepto de “opción preferencial por los pobres”, los obispos ya no pueden ignorarlo. A partir de allí se suscitarán diversas batallas en el campo discursivo católico: los teólogos de la liberación intentarán

³⁵ Cfr. al respecto Tamayo Acosta 1989.

³⁶ Cfr. Segundo (s/d).

³⁷ Esto, por supuesto, no significa que el pleonismo “opción preferencial” no tenga significación política en las relaciones de poder episcopales, sino que, frente a la caracterización explícitamente teológico-política que la Teología de la Liberación hacía del concepto *opción por los pobres*, la III CELAM borra también explícitamente todo su sentido político, y lo circunscribe al campo pastoral. Desde el punto de vista socio-político, es evidente que los sectores enfrentados a los liberacionistas, con el aval de Juan Pablo II, consolidan una posición en buena medida hegemónica, siendo ese el motivo por el cual restringen la avanzada de los primeros en la preparación y la redacción del *Documento de Puebla*.

infructuosamente eliminar el pleonismo y volverlo a su formulación original; otros, en cambio, entablarán una lucha por el sentido de la *opción preferencial por los pobres* como significante flotante.

En ese contexto aparece la anáfora, cuyo antecedente, si nuestras hipótesis son acertadas, fue eliminado en el pasaje del borrador a la versión definitiva por la visión espiritualista, pero que no pudo ser ignorado debido su estatus magisterial. La cláusula inmediatamente anterior está destinada a distanciarse de la versión *liberacionista* del concepto (concebida como una “ideologización”). Frente a esta operación la conjunción negativa *ni* deja una última huella de la formulación horizontalista en el texto final.

Esta tensión respecto del lexema *pobres* y la *opción preferencial por los pobres* no aparece, en los discursos individuales, como un conflicto. En efecto, puesto que la fórmula fue consagrada en el texto de *Puebla*, ningún obispo podría negarla o contradecirla. Sin embargo, los textos muestran o bien una significativa omisión, o bien la presencia del sintagma, y esto puede ser interpretado como un índice de las tensiones suscitadas en torno a dicho signo.

En la conferencia de prensa ofrecida por el episcopado el 26 de abril de 1990, es decir, la jornada de la Asamblea Plenaria en que se discutió el borrador de LPNE, hablaron José María Arancibia, entonces Secretario General del Episcopado, y Eduardo Mirás, que era obispo auxiliar de Buenos Aires en aquella época. Ambos ofrecieron un resumen del documento. Arancibia declaró:

[el documento] se hace mirando la realidad con la valentía de querer descubrir los logros y también las ausencias, los errores, el llamado del Señor, las necesidades de nuestro pueblo y las personas a las cuales no llegamos todavía (...) Tenemos una voluntad seria de una pastoral orgánica que permita articular mejor a la Iglesia en una unidad que supone respeto por todos los carismas (...) por todos los roles que existen en nuestra Iglesia (AICA N° 1742; AICA-DOC 220: 82)

La escena propuesta por el Secretario del episcopado se desarrolla dentro de la Iglesia como institución, y declara que el documento, en tanto pastoral, se dirige a todos los fieles según el distinto grado de participación institucional. Mirás, dentro de un desarrollo similar, ubica el problema de la *opción preferencial por los pobres* dentro de los problemas específicos de la pastoral y la evangelización:

Se busca un núcleo de contenido evangelizador que es la vinculación entre la doctrina de Cristo y la adhesión a ella y la comprensión y la defensa de la dignidad humana. Se propone este núcleo evangelizador por cuatro cauces de predicación: uno centrado en Cristo como clave de la fe (...) luego se da un lugar

destacado a la promoción de la devoción mariana; también (...) una cordial pertenencia a la Iglesia y finalmente la opción preferencial por los más pobres (AICA N° 1742; AICA-DOC 220: 82)

De esta manera, el conflicto entre los enunciadores que veíamos en el texto colectivo aparece en los discursos individuales: en un caso, omitiendo el uso del sintagma y ubicando los alcances del documento dentro de los límites de la Iglesia en tanto institución; en el caso de Mirás, en cambio, la *opción preferencial por los más pobres* es ubicada en el campo de la pastoral en plena coincidencia con las formulaciones de *Puebla* y sin ninguna remisión a la polémica suscitada con los teólogos de la liberación.

Podemos encontrar también una operación de apropiación que, sin ser la contraria, difiere de esta última, remitiendo a los puntos de vista que hemos identificado con la *eclesiología por la negación*, es decir, fusionando la subjetividad religiosa, institucional y civil, ampliando el campo de acción legítima de la Iglesia. Un ejemplo es la homilía de Jorge Casaretto, entonces obispo de San Isidro y responsable de la Comisión Episcopal de Apostolado Laico, que el 26 de abril decía:

Es necesario no aprisionarnos en ser pastores de pastorales, ni pastores de estructuras, ni permitir que solo algunos laicos tengan acceso a nosotros (...) [nos limitan] los preconceptos ideológicos que nos hacen ver grupos de izquierda o de derecha (...) Los únicos que podemos privilegiar no son los amigos sino los más pobres, los más alejados (AICA N° 1742; AICA-DOC 220: 82-83)

Este texto muestra un locutor que se resiste a limitar su acción de *pastor*, es decir, de autoridad, a la Iglesia como institución. Desde ese punto de vista, la *opción preferencial...*; sin ser explícitamente enunciada, es lo que le permite desplazarse del campo estrictamente eclesial a la sociedad. También aquí hay una operación de apropiación, en este caso del problema de la *ideologización*, que aparece como un argumento de torsión: mientras que el enunciador espiritualista rechazaba por ideológica la *opción preferencial...*, el enunciador horizontalista, con el que parece identificarse Casaretto, rechaza por *ideológico* al enunciador espiritualista que desconfía del uso del sintagma.

3. La matriz enunciativa del discurso episcopal

El análisis realizado hasta aquí nos permite, habiendo detectado contradicciones y tensiones, pero también continuidades, delinear los consensos y disensos que han

dejado huella en el discurso colectivo a partir de sus relaciones con las condiciones de producción.

En primer lugar, los obispos no pueden sino considerar que su saber en tanto que locutores es *integral*, que abarca toda la vida y que es verdadero. Esto implica la articulación de las tres dimensiones del estatuto del discurso episcopal. Desde el punto de vista institucional, la posición dominante del episcopado dentro de la Iglesia católica le confiere una autoridad jurídicamente regulada dentro de ella. Desde el punto de vista de su composición social, su “doble ciudadanía”, católica y argentina, justifica una posición en tanto que locutores civiles. Por último, en cuanto a la relación con la política y el Estado, las diversas configuraciones históricas de la relación entre política y catolicismo en la Argentina hicieron de los obispos figuras públicas que, con mayor o menor exposición, se posicionaban frente a los problemas del país. El conflicto se produce cuando las tres dimensiones se integran en una misma posición de sujeto, porque entonces se proyectan las relaciones de poder de la Iglesia católica a la sociedad y el Estado. Desde el punto de vista religioso, esto se debe a que niegan la posibilidad de humanidad sin religión y de religión sin cristianismo. Desde el aspecto institucional, niegan la legitimidad de un cristianismo sin catolicismo. Y, en términos civiles, se arrojan un poder político que no les corresponde. Esta tensión, compartida por todos los obispos en cuanto a sus características como locutores, cambia cuando representan a sus destinatarios; allí sí encontramos diferencias entre obispos.

En ICN, la imbricación de las dimensiones religiosa, institucional y civil era marca de integralismo del locutor; democrático en los obispos que no imponían esa relación para sus destinatarios, antidemocrático en los que sí lo hacían. En LPNE, en cambio, la dimensión civil no aparece, y la imbricación se lleva a cabo entre religión e institución. Y esto es compartido por todos los obispos en sus discursos individuales. De este modo, más allá del integralismo en relación a la política, en estos dos aspectos es parte constitutiva de la identidad episcopal: *extra ecclesiam nulla salus*.

Esto nos lleva al problema de los enunciadores del discurso colectivo que sí se corresponden con variaciones individuales. Estos, entonces, no se pueden atribuir a la matriz *estratégica* de creencias y representaciones comunes, sino a los posicionamientos de los distintos obispos frente a coyunturas concretas. En particular encontramos tres lugares de disenso entre emisores individuales: a) el tema de los desaparecidos, b) la

significante flotante *opción por los pobres* y c) la construcción enunciativa que se corresponde con el *mito de la Nación Católica*.

Estos tres lugares se caracterizan por articular los aspectos más conflictivos del estatuto del discurso episcopal. Desde la *dimensión institucional*, la CEA debió responder a la publicación del *Documento de Puebla* y la visita *ad limina* de los obispos argentinos a Juan Pablo II, en cuya audiencia (23 de octubre de 1979),

se dirigió al Episcopado argentino solicitándole que se ‘hiciera eco del angustioso problema de personas desaparecidas en esa querida nación, pues dañan el corazón de muchas familias y parientes’ (Mignone 1986: 65).

De esta manera, las presiones del gobierno central de la Iglesia católica obligaron a que el episcopado produjera, por primera vez, un documento de carácter público en el que tenía lugar la mención de la categoría *desaparecidos*, la “Declaración de la Comisión Permanente llamando a una mayor reconciliación” (14 de diciembre de 1979). Esto, sin embargo, tuvo también repercusiones en su *dimensión social*, donde las divergencias ideológicas y políticas entre los obispos habían llevado, desde hacía tiempo, a tener posiciones encontradas respecto de este tema: desde aquellos prelados que colaboraron directamente con la gestión y legitimación de la estructura de represión ilegal hasta aquellos que realizaron denuncias públicas, pasando por otros que realizaban gestiones privadas para la liberación de los detenidos. Con la agudización de estas tensiones, ICN representa una toma de distancia respecto del gobierno militar en la *dimensión política* del discurso episcopal, que no sólo se habían enfriado a partir de las declaraciones del papa en 1979³⁸, sino que incluso había sufrido un revés en la relación del Equipo Episcopal de Pastoral Social con la Multipartidaria en 1981.

Algo similar sucedió con el sintagma *opción por los pobres*, que se había convertido en la bandera eclesíastica de los teólogos de la liberación y, durante la década de 1970, de los Sacerdotes para el Tercer Mundo. Desde el punto de vista *institucional*, el papa Juan Pablo II lleva a cabo una política de represión de esta corriente teológica y, más ampliamente, de control sobre las heterodoxias doctrinales. Este procedimiento de identificación y destierro de heterodoxias (y, complementariamente, de cristalización y estabilización de una ortodoxia) se mantuvo y se profundizó durante la década de 1980. El 25 de enero de 1983 se promulga el nuevo *Código de Derecho Canónico*; el 25 de enero de 1985, Juan Pablo II convoca a un

³⁸ Cfr. Verbitsky 2006.

Sínodo extraordinario de obispos que minó la autonomía de las conferencias episcopales (cfr. Antón 1989: 156-157) privilegiando la relación (de control) directa entre el papa y los obispos; ese mismo Sínodo solicita al papa, el 7 de diciembre de 1985, “que fuese redactado un Catecismo o compendio de toda la doctrina católica tanto sobre la fe como sobre la moral” (*Informe final, apud* Tamayo Acosta 1989: 41); el 8 de agosto de 1984, la Congregación para la Doctrina de la Fe promulga *Libertatis Nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"* y el 22 de marzo de 1986 la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, en las que se condena la producción de los teólogos de la liberación³⁹; el 2 de junio de 1988, la Congregación para el Culto Divino publica el *Directorio para celebraciones dominicales en ausencia del presbítero*, como una forma de regular la práctica litúrgica de comunidades eclesiales sin sacerdotes (las llamadas *comunidades eclesiales de base* en Latinoamérica, por ejemplo); el 11 de octubre de 1992, Juan Pablo II promulga el *Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica*; finalmente, del 12 al 28 de octubre de 1992, se celebró la IV° CELAM en Santo Domingo (República Dominicana), dispuesta “a impulsar con nuevo ardor una Nueva Evangelización, que se proyecte en un mayor compromiso por la promoción integral del hombre e impregne con la luz del Evangelio las culturas de los pueblos latinoamericanos” (SD, n° 1), reivindicación de la Conquista de América bajo la denominación (consagrada por el mismo Juan Pablo II) de “Nueva Evangelización”. Esta política centralista del papa se corresponde, en la *dimensión social* del episcopado, con las tensiones producidas por las distintas posiciones sostenidas frente al fenómeno del liberacionismo. Asimismo, en la *dimensión política* encontramos que el catolicismo liberacionista había tomado la bandera de la *opción por los pobres*, con lo cual, más allá de las precauciones y restricciones en el uso del sintagma, su enunciación se hallaba asociada a las experiencias teológico políticas que habían llevado al enfrentamiento entre estos católicos y los diversos gobiernos militares, al menos desde la detención de un grupo de Sacerdotes del Tercer Mundo en Rosario, durante el gobierno de Juan Carlos Onganía.

Por último, hemos encontrado que la caracterización integral de locutor, que es parte de la matriz compartida por los textos individuales de los obispos, no siempre se corresponde con su equivalente en el destinatario. En efecto, veíamos que algunos obispos los caracterizan a partir de la integración entre ciudadanía, religión e Iglesia,

³⁹ Ya en 1985, esta congregación le había impuesto una pena de un año de silencio (es decir, sin publicar) al teólogo y sacerdote Leonardo Boff.

mientras que otros diferenciaban la primera de las otras dos. Si bien esto no tiene un correlato directo en la *dimensión institucional* de la CEA, sí se corresponde con el recambio generacional e ideológico que se opera durante la década de 1980 en el episcopado, de tal manera que aquellos obispos que se habían formado en el *mito de la nación católica* y el resurgimiento del integralismo de los años '30 dejan lugar a los prelados formados en el impulso del Concilio Vaticano II. Esto tendrá también un correlato en los conflictos surgidos alrededor de la *dimensión política* del discurso episcopal, fundamentalmente entre aquellos que buscaron la confrontación directa con el gobierno de Raúl Alfonsín y aquellos que, en cambio, no sólo no estaban de acuerdo sino que, incluso, llegaron a mostrar simpatía con dicho gobierno.

En definitiva, los enunciadores no se corresponden necesariamente con locutores *individualizables*, sino que son figuras que representan, en alguna medida, las tensiones que atraviesan el discurso católico por su composición interna, porque la heterogeneidad de identidades que conviven en el catolicismo se manifiesta, como una suerte de retorno de lo reprimido político y social, en el discurso colectivo. Y esto forma parte de la dimensión estratégica, no porque obedezca a una improbable racionalidad planificada, sino porque muestra el modo de posicionamiento de la CEA a partir de los condicionamientos producidos por las relaciones de fuerza que gobiernan el campo.

Capítulo 5: La *Reconciliación* en el discurso episcopal

Y como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. Es deber de los exegetas trabajar según estas reglas para entender y exponer totalmente el sentido de la Sagrada Escritura, para que, como en un estudio previo, vaya madurando el juicio de la Iglesia. Por que todo lo que se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura, está sometido en última instancia a la Iglesia, que tiene el mandato y el ministerio divino de conservar y de interpretar la palabra de Dios.

(Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, *Constitución dogmática sobre la revelación divina*, n° 12: “Cómo hay que interpretar la Sagrada Escritura”).

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 le reconocen.

No obstante, no ha habido un análisis estrictamente discursivo del término. Desde los primeros trabajos que se refieren a él (Dri 1987 b) hasta los mas 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.

El problema que presenta es que, leído en los documentos episcopales, resulta contradictoria su caracterización textual. El recurso de estos trabajos consiste en manipular las fuentes de tal manera que terminen justificando la interpretación que ellos le asignan.

Este accionar de mala fe es recurrente con respecto a algunos fragmentos del discurso episcopal que suelen ser citados del siguiente modo:

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: 130¹).

¹ Encontramos un recorte análogo en Verbitsky (2006: 319), que cita un fragmento de ICN (N° 33) que hemos analizado en el capítulo anterior. El texto 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.

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 dispositivo, encontramos que no es posible atribuir una posición unívoca al episcopado, sino que – como intentamos demostrar en el capítulo cuatro- se encuentra atravesado por tensiones entre 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. Lo que sí defendemos es que no es posible predicar este tipo de juicios respecto de “el episcopado” como si se tratara de un conjunto homogéneo.

Ahora bien, ¿cuál es el motivo por el cual este lexema resulta escurridizo y permite interpretaciones diversas?. Intentaremos mostrar en el presente capítulo que esta dificultad se debe a su carácter de *nominalización*, que

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)

De este modo, así como las nominalizaciones presentes en los textos suministrados por las autoras a un grupo experimental, *reconciliación* presenta un alto nivel de abstracción y ambigüedad que hace difícil su interpretación.

Ahora bien, sostendremos que, al menos en este caso, existe un problema adicional: no hay un único preconstruido subyacente al lexema, sino que el interdiscurso católico “empaqueta” (Halliday y Martin 1993) diversos procesos verbales implícitos.

1. Propuesta metodológica para el análisis polifónico de *reconciliación*

Gramaticalmente, la *nominalización* consiste en *transformar* una frase verbal en un sintagma nominal, de tal modo que la información acerca de los agentes del proceso sustantivado resulta elidida o mitigada (Lavandera 1985).

La corriente denominada *lingüística crítica* (LC) y, más tarde, el *análisis crítico del discurso*, ha hecho del análisis de este fenómeno una de sus herramientas más poderosas. Para ello parten de un presupuesto teórico cuyas consecuencias metodológicas son fundamentalmente sintácticas: la disposición y organización sintagmática de los enunciados conforma un tipo de operación específica de asignación de sentido (cfr. Hodge y Kress 1993; Zullo (1999) habla de un nivel *sintáctico-semántico*) En función de este principio, han desarrollado una metodología que se refiere a la representación de acciones y eventos en el discurso, así como de los agentes y participantes que se describen en ellos. Para nuestro análisis, nos interesa especialmente la *nominalización*, comprendida como una operación de transformación lingüística en la que los procesos son presentados como sustantivos gramaticales (Thompson 1996)

El análisis de las *transformaciones* sintáctico-semánticas (en nuestro caso, de la nominalización) se lleva a cabo

a partir de reponer las emisiones que los autores de esta línea [la LC] llaman básicas, dentro de los modelos accionales (transactivo-no transactivo) y relacionales (ecuativa y atributiva). En lo que la LC considera la estructura profunda de las emisiones, éstas tienen todas alguna de las cuatro formas básicas; las diferencias que aparecen en las efectivamente pronunciadas se deben a transformaciones. Estas transformaciones son operaciones ideológicas (...) en el sentido de que distorsionan o dificultan la percepción de la realidad por parte del oyente, quien debe recuperar las emisiones básicas para formar opinión de lo recibido. Como esta tarea puede ser muy dificultosa (...) la percepción de la realidad puede ocultar las básicas antes de mostrarlas, la percepción de la

realidad se hace imposible y el oyente debe conformarse con la visión del hablante (Raiter 1999: 42-43)²

Los efectos de la nominalización, en términos de Hodge y Kress (1993: 23), consisten en que se borra los participantes, se borra tiempo y modalidad, se simplifican estructuras y se cristalizan “frases hechas” que pasan a formar parte de nuevas estructuras.

Gramaticalmente, los procesos verbales transformados pueden ser de dos tipos según su *modelo sintagmático básico*³.

A) *Modelo accional*: es aquel que implica una acción. Si ésta involucra un objeto que es causante de la acción y otro que es afectado por ella, se trata de un proceso *transactivo*. Por ejemplo, en “El sacerdote *bendijo* a la feligresía”, el *sacerdote* es el agente de la acción de *bendecir*, de la cual resulta afectada la *feligresía*. Si, en cambio, el proceso involucra sólo un actor, se lo denomina *no transactivo*, puesto que no se relaciona con otros actores. Es el caso de “El sacerdote *reza*”. Es posible agregar aquí otro tipo de procesos, que son aquellos en los que el agente lleva a cabo una acción sobre un objeto, pero sin que éste último resulte afectado por esta acción. A ellos los denominamos *procesosseudotransactivos*, como en el caso de “Juan lee la biblia”⁴.

B) *Modelo relacional*: a diferencia del anterior, no implica una acción sino una relación. Aquí también es posible distinguir dos modelos. Si el proceso involucra dos entidades postulando la identidad entre ellas, se lo denomina *ecuativo*. Tal es el caso de las definiciones, como “María es la madre de Dios”. Asimismo, también es posible que el proceso involucre un solo objeto al cual se le atribuyen determinadas propiedades; es el caso del modelo *atributivo* que se ve en ejemplos como el siguiente: “Su homilía *fue* conmovedora”.

A partir de esta clasificación de los procesos verbales⁵, el análisis de las nominalizaciones según su empleo en el discurso consistiría en “reponer” el verbo

² En este grupo encontramos una perspectiva deudora de la concepción althusseriana más ortodoxa de *ideología*, que implica una concepción *manipuladora* del lenguaje y postula una posible percepción “no ideológica” de “la realidad” (cfr. Fairclough 1993: 25-26). Consideramos que también en este caso valen las críticas de De Ípola (1986) y las que nosotros mismos hemos hecho a E. Orlandi (1987) en el capítulo 1 de esta tesis.

³ Hodge y Kres elaboran una tipología con criterios similares a los de Halliday (1985, 1994); no obstante, no deben confundirse porque mantienen algunas diferencias importantes. Algunos investigadores prefieren utilizar sus categorías; cfr. Dunmire (2005): 490-491.

⁴ Aquí se encontrarían aquellos procesos que Halliday (1994: 112-119) denomina *mentales*.

⁵ Es necesario recordar que esta clasificación no implica límites netos; cfr. Szretter Noste 2002: 95.

sustantivado y, a partir de la categoría a la que pertenece, examinar qué objetos aparecen elididos. De este modo, en “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 posición⁶. 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”.

Ahora bien, la nominalización “oración” puede también ser concebida como un proceso *seudotransactivo*, por ejemplo en un enunciado como “X ora a Dios”, “X ora a San Cayetano”. En ambos casos, el proceso implica dos objetos, de los cuales uno aparece como agente pero el otro no es afectado. De esta manera, consideramos que no es posible proponer el modelo sintagmático básico de los verbos nominalizados a partir de su descripción gramatical, sino que es necesario previamente analizar los usos del proceso verbal en el campo discursivo estudiado⁷. De esta manera, los términos utilizados para analizar las transformaciones no deben surgir del campo al que pertenece el investigador, sino de aquel que es investigado⁸.

Para realizar este análisis, partimos de que, como veíamos en la cita de García Negroni, Hall y Marín (2005), 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 aprehendido en el intradiscurso* (Pêcheux 1975: 152 ss). En los términos en que estamos desarrollando nuestro análisis, se trata del interdiscurso que constituye al campo

⁶ 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).

⁷ Esta es la operación que lleva a cabo P. L. Dunmire (2005) al analizar la nominalización *amenaza* (threat) en el discurso de George Bush sobre la invasión a Irak, mostrando cómo determinados acontecimientos discursivos se convierten en un “broader, yet discernible intertextual context of political, conceptual, and linguistic struggle and change” (Dunmire 2005: 492).

⁸ Esta es una de las críticas que N. Fairclough hace a la LC: “en la práctica, los valores son atribuidos a estructuras particulares (como las cláusulas pasivas sin agente) de un modo mecánico. Sin embargo, los textos pueden estar abiertos a diferentes interpretaciones, según el contexto y el interpretante, lo que significa que el significado social específico (incluyendo las ideologías) del discurso no puede simplemente ser leído desde los textos sin considerar los patrones y las variaciones en la distribución social, el consumo y la interpretación de los textos” (Fairclough 1993: 25).

discursivo católico como tal a partir de la tradición discursiva en la que se inserta el espacio episcopal: el Magisterio de la Iglesia.

De este modo, *reconciliación* contiene una heterogeneidad relativamente constante en el plano de la estrategia aunque en diversas articulaciones tácticas aparezca argumentativamente como un objeto homogéneo y de sentido estable. 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 la información elidida en la nominalización. La particularidad que se presenta en nuestro caso es que no hay un único modelo sintagmático básico, sino que hay más de uno.

Por este motivo, en este capítulo llevaremos a cabo, en primer lugar, un análisis del lexema *reconciliación* en tanto que nominalización efectuada *a partir de diversos modelos sintagmáticos básicos* presentes en la tradición discursiva del Magisterio. Para ello es necesario complementar el corpus que hemos investigado en los capítulos anteriores con el archivo más amplio del llamado Magisterio universal y del magisterio postconciliar latinoamericano y argentino, de modo que podamos dar cuenta de la especificidad táctica del discurso episcopal durante la transición democrática y de las continuidades estratégicas que mantiene. En segundo lugar, encontramos que la presencia sistemática y dinámica del concepto será bruscamente restringida en el período que va de 1984 a 1987; por este motivo, en la segunda parte de este capítulo intentaremos dar cuenta de cuáles son los motivos de la significativa ausencia del lexema a partir del análisis enunciativo de los documentos de este período.

2. Los modelos sintagmáticos básicos de *reconciliación*

A) Modelo del sacramento

Este primer modelo sintagmático 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])⁹.

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 [pseudo-transactivo] con Dios [meta¹⁰]”
2. “el penitente [actor] se reconcilia [transactivo] consigo mismo [afectado]
con los hermanos [afectado]
con la Iglesia [afectado]
con toda la creación [afectado]”

La diferencia entre ambos modelos se encuentra en que, mientras que el primero se organiza alrededor de un proceso accional pseudo-transactivo, el segundo es transactivo en sentido estricto. En efecto, el primero involucra dos entidades (el penitente y Dios) pero el agente no afecta a Dios con su acción. El segundo, en cambio, muestra que la segunda entidad sí es afectada por el proceso, en el sentido de *reparar* otras acciones, negativas, que afectaron a su propio interior, a otros seres humanos, a la Iglesia¹¹, etc.

Esta diferencia jerárquica implica, también, dos modos de dependencia de la institución eclesial:

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 (CDC, 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

⁹ De aquí en más, los destacados en las citas me pertenecen a menos que indique lo contrario.

¹⁰ 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.

¹¹ En el Código de Derecho Canónico de 1983 se puede leer: “los fieles que confiesan sus pecados (...) se reconcilian con la Iglesia, a la que hirieron al pecar.” (CDC, canon 959). De este modo, “reconciliarse con la Iglesia” es una acción en la que se *afecta* a la Iglesia, reparando las heridas ocasionadas a ella.

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 va a ser la que habilite al episcopado latinoamericano y argentino a formular su *modelo de la comunidad política* (cfr. *infra* D).

B) Modelo de la redención¹²

El verbo transitivo *reconciliar* da lugar al modelo de la redención, que es accional transactivo. Este modelo presenta una estructura formulaica rígida y prácticamente invariable:

La conversión y la penitencia diarias encuentran su fuente y su alimento en la Eucaristía, pues en ella se hace presente el sacrificio de *Cristo que nos reconcilió con Dios* (Catecismo de la Iglesia Católica, 1436).

El agente del proceso es siempre Cristo/Jesús/Jesucristo y los afectados son siempre los hombres. *Dios* sigue siendo ese participante que no se involucra en el proceso, que no es afectado por él, pero que es imprescindible para que la acción se lleve efectivamente a cabo.

Es interesante destacar aquí que, debido a que la redención no se agota en la Iglesia, sino que la trasciende, los actores humanos que tienen el rol de afectados aparecen siempre en 1º persona del plural, incluyendo a los propios locutores del discurso magisterial. En el caso del modelo del sacramento, en cambio, los actores humanos que son agente del proceso *reconciliarse* aparecen en 3º persona del singular en los textos jurídicos (como el Código de Derecho Canónico) o plural en los documentos magisteriales (como el Catecismo).

También es posible, esta vez considerando la variable temporal *en* el modelo del verbo, distinguir dos variantes. En el mismo Catecismo nos encontramos con la siguiente formulación:

¹² Recordemos que, según la teología cristiana, el pecado original creó una radical separación entre Dios y los hombres (muchas veces comprendida como “enemistad de los hombres hacia Dios”). Por este motivo, Dios Padre envía a su Hijo –Dios Hijo– para dar el mensaje de salvación: la posibilidad de que los hombres se *reconcilien* con Dios y gocen de la vida eterna. Esta salvación sólo se convirtió en redención cuando Dios Hijo murió y resucitó, *redimiendo* a todos los hombres de ese pecado original y dando prueba de la posibilidad de la salvación eterna.

en la *anámnesis* que sigue, la Iglesia hace memoria de la pasión, de la resurrección y del retorno glorioso de Cristo Jesús; presenta al Padre la ofrenda de su Hijo que nos reconcilia con él (Catecismo, 1354)

La *anámnesis* es una de las partes de la celebración litúrgica de la eucaristía. En este caso, la formulación “Jesús reconcilia a los hombres con Dios” adquiere una significación dentro de la institución, en tanto que es la actualización litúrgica del hecho histórico de la redención. Esto nos permite ver una segunda variante del modelo de la redención, en la cual el *nosotros inclusivo* se refiere exclusivamente a los católicos que participan de la eucaristía y que se encuentra subordinada a la primera variante:

1. “Cristo [actor] nos [afectado: los hombres] reconcilió [transactivo] con Dios [meta]”
2. “Cristo [actor] nos [afectado: los católicos] reconcilia [transactivo] con Dios [meta]”

Nota bene: Este caso implica una consecuencia metodológica que no es menor, puesto que muestra que no es posible, desde el punto de vista discursivo, construir los modelos básicos a partir del infinitivo o mediante formulaciones prototípicas en 3º persona, singular, presente, modo indicativo. En este caso, la variable temporal es fija para los dos modelos, y determina (enunciativamente) dos tipos de afectado diferentes.

C) Modelo de la comunidad eclesial

Mientras que los dos modelos descriptos anteriormente muestran la presencia simultánea del modelo sintagmático básico y su nominalización en el llamado Magisterio Universal, los dos modelos que analizaremos ahora deberán ser reconstruidos a partir de hipótesis, puesto que no aparecen sino en la versión sustantivada. Al respecto, intentaremos demostrar que, en ambos casos, se trata de transformaciones operadas mediante la reformulación de los términos que integran dichos modelos. A su vez, estos dos modelos no aparecen en el Magisterio Universal, sino solamente en el argentino y el latinoamericano.

El modelo de la comunidad eclesial se construye por una operación de analogía sobre la segunda variante del modelo del sacramento, aquella en la que notábamos una mayor dependencia institucional. Esto se logra mediante la pluralización del agente y la presencia de los ministros eclesiales, ya no como *medio* sino como

agentes para lograr que los afectados se reconcilien “con sus hermanos”, “con la Iglesia”, etc.:

Según el Concilio, el papel de los pastores es eminentemente paternal (LG 28; Ch D. 16; PO 9). Es evidente, entonces, que suceda en la Iglesia lo que en toda familia: la unidad de los hijos se anuda - fundamentalmente- hacia arriba. Cuando la comunicación con la Iglesia se debilita y aún se rompe, son también los pastores los ministros sacramentales de la *reconciliación* (DP, 248).

¿Cuál es el modelo sintagmático básico que ha sido transformado?: “los pastores reconcilian a los católicos con la Iglesia”. Ahora bien. ¿quién es la Iglesia?:

La Iglesia es el Pueblo de Dios que expresa su vida de comunión y servicio evangelizador en diversos niveles y bajo diversas formas históricas. (DP, 618)

De este modo, “Los pastores [actor] reconcilian [transactivo] a los católicos [afectados] entre sí”, del mismo modo en que “Los padres reconcilian a sus hijos entre sí”.

Como vemos, el desplazamiento del modelo del sacramento al modelo de la comunidad eclesial tiene consecuencias en el nivel del modelo sintagmático básico del verbo. Desde el punto de vista del actor, ya no es el penitente católico el agente de la acción de reconciliarse, sino que se convierte en un entidad plural afectada por la acción de otro actor, jerárquicamente superior. Los ministros eclesiales, que antes tenían el papel de ser *medio* para que los actores llevaran a cabo la acción, ahora son los agentes y principales responsables. De esta manera, el modelo de la comunidad eclesial logra poner a los ministros por sobre el resto de los católicos.

Ahora bien, este pasaje del modelo del sacramento al modelo de la comunidad eclesial (Iglesia) es posible a partir de la analogía entre Iglesia y familia. Sin embargo, la capacidad analógica del discurso episcopal va más allá, puesto que la familia es, además,

La primera comunidad humana (...) Es generadora del individuo y de todas las otras sociedades (...) En ella se aprende a vivir y a cultivar las virtudes humanas y cristianas. Allí se puede experimentar la ley de la caridad con una hondura tal que se llega, fácilmente, hasta el perdón y la *reconciliación*. (ICN, 70)

Lo que veremos en el siguiente apartado es cómo el discurso episcopal logra elaborar una cuarta variante del modelo básico de *reconciliación* que le va a permitir proyectar, analógicamente, estas relaciones de poder desde la Iglesia hacia el resto de la sociedad.

D) Modelo de la comunidad política

Los tres modelos, con sus variantes, que hemos desarrollado hasta ahora, no afectan especialmente al problema de la democracia como sistema político en la medida en la cual no establece una relación de actor-afectado entre los obispos (como representantes de la Iglesia como institución) y los no católicos. Sin embargo, como intentaremos demostrar aquí, los sucesivos desplazamientos y la operación de analogía van a permitir extender el modelo accional del verbo para afectar a la sociedad argentina.

La equivalencia entre familia e Iglesia, y la concepción de la sociedad como extensión de la familia, hace que la autoridad paternal que justificaba el rol de agente de los ministros sacramentales se extienda al nivel jerárquico inmediato superior: los obispos. De esta manera, la comunidad política se convierte en modelo de la comunidad nacional con sólo proyectar las entidades que participan del proceso desde la Iglesia hacia la sociedad: “Los pastores [actor] reconcilian [transactivo] a los católicos [afectados] entre sí” se convertirá en “Los obispos [actor] reconcilian [transactivo] a los argentinos [afectados] entre sí”.

Ahora bien, este modelo también posee dos variantes. La primera de ella se construye a partir del *nosotros inclusivo* como agente del proceso pseudo-transactivo, puesto que no afecta a otra entidad más que a sí mismo:

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, que el país juró hace más de un siglo, dentro de una República federal y representativa. (ICN, 35)

En este párrafo, vemos que la forma básica subyacente a la nominalización es: “Los argentinos [agentes] nos reconciamos [pseudo-transactivo] entre nosotros”. Sin embargo, siendo que el documento se publicó en 1981, el lexema es modalizado deónticamente para señalar una tarea a futuro, puesto que todavía no se había institucionalizado la democracia.

Si consideramos la segunda variante, en cambio, nos encontramos con un proceso transactivo, cuyo actor en tercera persona son los obispos y su afectado es el pueblo:

La *reconciliación* se fundamenta en la caridad y se ejercita en la libertad, pero sólo puede ser perdurable si se edifica sobre la justicia. La afectan 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.(ICN, 36)

Es en este punto donde el espíritu cristiano ofrece, en este momento de su historia, su aporte más propio y específico. Creemos que es nuestro deber como Obispos de la Iglesia apoyar con nuestra palabra la convocatoria a una *total y profunda reconciliación nacional*. (ICN, 195, 4)

Como una analogía con el modelo de la comunidad eclesial, los argentinos sólo pueden reconciliarse entre sí por la acción agencial de los obispos. El modelo subyacente a esa “total y profunda *reconciliación* nacional” es: “Los obispos [actor] reconcilian [transactivo] a los argentinos [afectados] entre sí”. La proyección del modelo sacramental al de la comunidad eclesial culmina en un modelo en el que la sociedad argentina, en tanto que comunidad política, sólo puede ser afectada por la acción de *reconciliar* de los obispos, que actúan como pastores, que actúan como padres.

Cuadro sinóptico de los modelos sintagmáticos básicos de la nominalización *reconciliación*

A. Modelo del sacramento 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]”
B. Modelo de la redención 1. “Cristo [actor] nos [afectado: los hombres] reconcilió [transactivo] con Dios [meta]” 2. “Cristo [actor] nos [afectado: los católicos] reconcilia [transactivo] con Dios [meta]”
C. Modelo de la comunidad eclesial 1. “Los pastores [actor] reconcilian [transactivo] a los católicos [afectados] entre sí”

D. Modelo de la comunidad política

1. “Los argentinos [agentes] nos reconciliamos [seudo-transactivo] entre nosotros”
2. “Los obispos [actor] reconcilian [transactivo] a los argentinos [afectados] entre sí”

Ahora que disponemos de la descripción completa de las posibilidades sintagmáticas del proceso *reconciliar/se*, podemos notar la semejanza estructural entre los modelos de la redención, de la comunidad eclesial y de la comunidad política: en los tres casos se trata de procesos transactivos donde el agente de la acción es jerárquicamente superior al afectado: Cristo, los obispos y los pastores. Esta semejanza no es otra cosa que un efecto del tipo de razonamiento analógico que ya hemos ilustrado, que sirve para justificar teológicamente la autoridad episcopal: los obispos tienen el derecho (y el deber) de *reconciliar* a los argentinos como los sacerdotes reconcilian a los católicos y como, en última instancia, Cristo reconcilió a los hombres con Dios.

También podemos señalar la importancia del aspecto institucional en los cuatro modelos. Efectivamente, la diferencia transactivo / pseudo-transactivo entre las dos variantes del primer modelo se debe a que la primera de ellas no requiere de un *medio* (el ministro) para su realización, mientras que la segunda sí. Al respecto, formulaciones como “reconciliarse con Dios y con la Iglesia” (CDC, 960) intentan sintetizar (sin disolver) esta diferencia¹³. En el caso del segundo modelo, es el tiempo verbal el que actualiza déicticamente la primera persona del plural como aquellos “hombres” cuya identidad se define por su participación litúrgica (es decir, por su adscripción institucional católica). El cuarto modelo, en función de la diferencia entre primera y tercera persona, también tiene dos modos de funcionamiento: el primero, involucrando una entidad definida por el criterio de la ciudadanía; el segundo, identificando “Nación” con “Iglesia” y “argentinos” con “católicos”, es decir, proyectando las propiedades institucionales de la Iglesia católica a la Sociedad argentina. El tercer modelo,

¹³ Esta diferencia discursiva se basa en la distinción teológico-canónica entre licitud y validez. De esta manera, no es lícito que un sacerdote se case, pero su matrimonio, a los ojos de Dios, es válido. Por el contrario, si un laico intenta consagrar la eucaristía, el sacramento no se produce, es decir, no es válido ni lícito. Si el sacramento es administrado por un sacerdote, en cambio, es válido y lícito. De este modo, mientras que el primer modelo asegura la validez, el segundo asegura la licitud.

diferencia de los demás, presenta una única variante, por su naturaleza estrictamente institucional.

3. Análisis de los usos de la nominalización en el discurso episcopal en democracia

El análisis anterior tenía como único objeto describir cuáles son los posibles modelos básicos sobre los cuales se lleva a cabo la operación de nominalización. En ese sentido, no intentamos explicaciones causales ni temporales, sino delimitar un horizonte semántico-sintagmático que forma parte de la “gramática de producción” (Verón 1988) del discurso episcopal, es decir lo que nosotros llamamos su dimensión estratégica.

Ahora es necesario dar cuenta de sus realizaciones tácticas. Para ello, y teniendo en cuenta el estatuto del discurso episcopal que hemos descrito en el capítulo 2, deberemos analizar el archivo del magisterio de la Iglesia católica en el período previo al que nos interesa para luego poder dar cuenta de los procesos específicos de nuestro corpus.

3.1. Lecturas de archivo

En esta sección consideraremos dos niveles: el de los documentos finales de las Conferencias del Episcopado Latinoamericano (CELAM) y el de los documentos del episcopado argentino previos a 1981.

3.1.1. El episcopado latinoamericano: de *Medellín* a *Santo Domingo*

El papa Pablo VI convocó a la II° Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se reunió en Medellín (Colombia) en 1968 con la finalidad de definir la manera de aplicar los documentos finales y las conclusiones del Concilio Vaticano II (1962-1965) en Latinoamérica.

El énfasis puesto por la II CELAM en los procesos sociales y políticos del capitalismo y el imperialismo en Latinoamérica y la necesidad de apoyar los movimientos de liberación fueron algunas de las razones que justificaron la intervención de Juan Pablo II en la inauguración de la III° CELAM, celebrada en Puebla, y que ya hemos citado (Capítulo 2, 1.A, nota):

Esta III Conferencia (...) deberá, pues, tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición

Y en la homilía del 27/1/1979:

[en Medellín] se han hecho interpretaciones, a veces contradictorias, no siempre correctas, no siempre beneficiosas para la Iglesia (Juan Pablo II, “Discurso inaugural, en DP).

El documento de Medellín había sido ampliamente citado por un nuevo movimiento teológico, específicamente latinoamericano, que fue denominado “Teología de la Liberación”, cuya condena por parte de diferentes sectores de la Iglesia católica latinoamericana coincidió con la deslegitimación de la II° CELAM de Medellín:

Sólo cuatro años después del apoyo recibido por la Conferencia de Medellín, se inicia desde la más alta instancia jerárquica de la Iglesia latinoamericana, el CELAM¹⁴, la persecución contra la TL [teología de la liberación]. En 1972, se reunía en Sucre (Bolivia) la XIV Asamblea del CELAM, de la que salió elegido secretario general Alfonso López Trujillo (...) quien dio un verdadero golpe de timón e imprimió una orientación conservadora e involucionista al CELAM. H. Borrat definió esta Asamblea como ‘la ocasión más esperada y preparada por la derecha para derrotar a los hombres de Medellín’. En ella se criticó a la TL y se produjo un sensible distanciamiento de la opción por los pobres, tan claramente diseñada en Medellín. Según el certero juicio de E. Dussel, ‘se quitó a la Iglesia su voz crítica en el nivel continental’ (Tamayo Acosta 1989: 146).

El *Documento de Medellín* fue también un texto central en la Argentina para la fundamentación magisterial y la legitimación teológica del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo¹⁵ (MSTM), cuyo

lenguaje es el de los políticos, mezclado con el de los pastores protestantes; y han hecho más proclamas que Balbín. La autoridad invocada son los Evangelios; la bandera enarbolada es la liberación de los pobres; la meta es la reforma de la Iglesia o si acaso la fundación de otra nueva; la Carta Magna es Medellín

según afirmaba el polémico Leonardo Castellani (Castellani 1970: 5, *apud* Martín 1992).

En definitiva, vemos que el documento que nos ocupa es producido en medio de tensiones políticas, sociales, económicas e ideológicas, tanto “dentro” como “fuera” de la Iglesia (pero siempre atravesándola), en medio de las cuales los obispos latinoamericanos *toman partido*. Este hecho de tomar partido, como hemos visto en

¹⁴ No se deben confundir *la* CELAM (abreviatura por la cual nos referimos a la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano) con *el* CELAM (siglas utilizadas generalmente para designar al Consejo del Episcopado Latinoamericano). Además del uso del artículo femenino, indicamos con números romanos el número de orden de las conferencias para distinguirlas del Consejo.

¹⁵ “Las declaraciones del MSTM, como las de otros grupos favorables al cambio social y político, se remiten con notable frecuencia a la autoridad de documentos, que generalmente nombran en bloque: Vaticano II (1962-1965), *Populorum Progressio* (1967), Medellín (1968), San Miguel (1969)” (Martín 1992: 80).

otros lugares, produce una fragmentación inevitable en la comunidad discursiva instaurada entre las instancias de emisión y de recepción. Ahora bien, esta toma de partido es, según L. Donatello (2005), una opción político-religiosa que no escapa a la matriz de creencias del catolicismo integral y que, según el mismo autor, ya están contenidas en los documentos del Concilio Vaticano II. Si vamos al documento, nos encontramos que el único uso del verbo responde claramente al modelo de redención:

La paz es, finalmente, fruto del amor, expresión de una real fraternidad entre los hombres: fraternidad aportada por Cristo, Príncipe de la Paz, al *reconciliar* a todos los hombres con el Padre. La solidaridad humana no puede realizarse verdaderamente sino en Cristo quien da la Paz que el mundo no puede dar (DM, II, n° 14, c).

En esta cita encontramos que el verbo es utilizado en infinitivo, pero en medio de una serie de *presentes genéricos* que, al decir de C. Kerbrat-Orecchioni (1980), sirven para darle validez intemporal al enunciado. Confrontado con las dos variantes que hemos descrito, vemos que, desde el punto de vista sintagmático, es más cercano a la segunda, en tanto que se presenta como válido no sólo para el pasado, sino también para el futuro. La diferencia, desde el punto de vista léxico, es que ahora se refiere a todos los hombres como afectados, es decir, que lleva a cabo una identificación – *integral*– entre los católicos y los seres humanos: todos los hombres son hermanos porque son reconciliados con Dios padre por Cristo¹⁶. El valor doctrinal del verbo se extiende a todos los hombres, pero la posición de agente no está en manos del episcopado ni aparece monopolizada por los ministros eclesiásticos. Esto, sin embargo, va a suceder en el Documento de Puebla, como una reformulación que no sólo es defensiva (como afirma Martín, es decir, no sólo intenta morigerar las opciones político-religiosas de la II CELAM) sino que intenta una avanzada sobre la sociedad no católica.

En el Documento de Puebla encontramos tres modelos subyacentes. El primero es el sacramental en su variante institucional, poniendo como agente subyacente a *los sacerdotes*:

¹⁶ Notemos la semejanza con una formulación de los “Mensajes del Concilio a la Humanidad”, dirigida especialmente a los trabajadores: “De este amor de la Iglesia hacia vosotros, los trabajadores, queremos, también por nuestra parte, ser testigos cerca de vosotros y os decimos con toda la convicción de nuestras almas: la Iglesia es amiga vuestra (...) Hoy ha sonado la hora de la *reconciliación*, y la Iglesia del Concilio os invita a celebrarla sin reservas mentales” (*Mensajes del Concilio para toda la humanidad*, 6. A los trabajadores, 5). Los trabajadores son construidos como católicos, subyaciendo el papel de *afectados* del modelo 2 en su segunda variante.

Los sacerdotes se dedicarán de manera especial a administrar el Sacramento de la *Reconciliación* (DP, 951)

El segundo es el modelo de la comunidad eclesial, reforzando su naturaleza institucional extendiendo explícitamente la capacidad agentiva de *los obispos* del sacramento al gobierno de la Iglesia:

Cuando la comunicación con la Iglesia se debilita y aún se rompe, son también los pastores los ministros sacramentales de la *reconciliación* (DP, 248)

Por último, el modelo de la comunidad política coloca a los obispos locutores del documento en el lugar de los agentes de la *reconciliación* de los hombres *en tanto que ciudadanos*, subordinando la organización política de los pueblos a los principios religioso-institucionales subyacentes en la *reconciliación*:

el espíritu de *reconciliación*, la apertura a los valores espirituales, son exigencias fundamentales de la vida armónica en sociedad, del progreso de los ciudadanos y de su civilización. (DP, 146)

La Iglesia hace un urgente llamado a la conciencia de los pueblos y también a las organizaciones humanitarias para que: (...) se posibilite la amnistía¹⁷ como signo de *reconciliación* para conseguir la paz, de acuerdo con la invitación de Pablo VI en la proclamación del Año Santo de 1975 (DP, 1292)

Nos encontramos con tres formas de la *reconciliación* cuya combinación da lugar a lo que podríamos denominar una visión institucionalista de cristiandad, en la cual el episcopado latinoamericano –en tanto que autoridad jerárquica de la Iglesia católica- tiene la función de afectar a los ciudadanos, a los pueblos organizados políticamente.

Este proceso fue, sin dudas, una de las características más importantes del pontificado de Juan Pablo II, en tanto que centralizó el control religioso en los obispos y focalizó su acción en el fortalecimiento institucional de la Iglesia, sin hacer grandes innovaciones doctrinarias. Teniendo en cuenta que su papado comenzó en octubre de 1978, vemos que durante la década de 1980 tomó las principales decisiones que afectaron a la Iglesia católica, en particular en Latinoamérica. El 25 de enero de 1983 se promulga el nuevo *Código de Derecho Canónico*; el 25 de enero de 1985, Juan Pablo II convoca a un Sínodo extraordinario de obispos que minó la autonomía de las conferencias episcopales (cfr. Antón 1989: 156-157) privilegiando la relación (de control) directa entre el papa y los obispos; ese mismo Sínodo solicita al papa, el 7 de

¹⁷ Notemos la proyección política del modelo sacramental: la amnistía jurídica es análoga a la *reconciliación* del penitente con sus hermanos en el sacramento de la penitencia.

diciembre de 1985, “que fuese redactado un Catecismo o compendio de toda la doctrina católica tanto sobre la fe como sobre la moral” (*Informe final*, apud Tamayo Acosta 1989: 41); el 6 de agosto de 1984 se publica *Instrucción sobre algunos aspectos de la ‘Teología de la Liberación’* y, el 22 de marzo de 1986, la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, ambos documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en los que se condena la producción de los teólogos de la liberación¹⁸; el 2 de junio de 1988, la Congregación para el Culto Divino publica el *Directorio para celebraciones dominicales en ausencia del presbítero*, como una forma de regular la práctica litúrgica de comunidades eclesiales sin sacerdotes (las llamadas *comunidades eclesiales de base* en Latinoamérica, por ejemplo, que habían tenido su primera formulación magisterial en Puebla); el 11 de octubre de 1992, Juan Pablo II promulga el *Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica*; finalmente, del 12 al 28 de octubre de 1992, se celebra la IV° CELAM en Santo Domingo (República Dominicana), dispuesta a

impulsar con nuevo ardor una Nueva Evangelización, que se proyecte en un mayor compromiso por la promoción integral del hombre e impregne con la luz del Evangelio las culturas de los pueblos latinoamericanos (SD, n° 1)

en una reivindicación de la Conquista de América bajo la denominación (consagrada por el mismo Juan Pablo II) de “Nueva Evangelización”.

El documento final de la IV CELAM mantiene una notable continuidad con el de Puebla, reforzando esta vez los tres modelos en virtud de la analogía con el modelo de la redención:

- Modelo de redención/ del sacramento /de la comunidad eclesial

Él, y sólo él [Jesús], es nuestra salvación, nuestra justicia, nuestra paz y nuestra *reconciliación*. En él fuimos reconciliados con Dios y por él nos fue confiado el “Ministerio de la *Reconciliación*” (2 Co 5,19). él derriba todo muro que separa a los hombres y a los pueblos (SD, 6)

- Modelo de la comunidad política

Las situaciones trágicas de injusticia y sufrimiento de nuestra América, que se han agudizado más después de Puebla, piden respuestas que sólo podrá dar una Iglesia, signo de *reconciliación* y portadora de la vida y la esperanza que brotan del Evangelio. (SD, 23)

3.1.2. El episcopado argentino: del *Documento de San Miguel* a *Iglesia y comunidad nacional*

¹⁸ Ya en 1985, esta congregación le había impuesto una pena de un año de silencio (es decir, sin publicar) al teólogo y sacerdote Leonardo Boff.

Los especialistas en doctrina social de la Iglesia coinciden en que el magisterio social argentino tuvo su primera formulación sistemática y original en el documento elaborado por la Asamblea Plenaria del episcopado celebrada el 26 de abril de 1969 y que se conoce como el *Documento de San Miguel*. En lo que hace al análisis que aquí estamos llevando a cabo, no encontramos en el documento más que un único uso del verbo, sin transformaciones, que remite directamente al modelo de la redención.

Cristo, nuestra Paz, al liberarnos del pecado por su muerte en la Cruz y su resurrección, también nos *reconcilió* en su Cuerpo, borrando las divisiones y oposiciones de los hombres entre sí (*Declaración del episcopado Argentino. Documento de San Miguel*, V. Paz, Introducción).

Sin embargo, esta presencia marginal pronto adquiriría centralidad en los textos episcopales. Al respecto, podemos señalar la pastoral colectiva de mayo de 1973 como el “lanzamiento” del tema de la *reconciliación* en el discurso colectivo de los obispos. En ella se convocaba al VII° Congreso eucarístico nacional, cuyo lema era “*Reconciliación en Cristo*” (CEA [1973] 1982: 191).

¿Cuál es el modelo subyacente a esta nominalización?. El de la comunidad eclesial, respaldado analógicamente en el de la redención. Publicado como invitación al Congreso Eucarístico, se mantiene dentro de los límites institucionales de la Iglesia católica.

La primera transformación operada sobre el modelo de la comunidad política se lleva a cabo un año después, el 24 de mayo de 1974, con la “Reflexión del Episcopado Argentino sobre la violencia” (CEA [1974] 1982: 222-227):

hechos reiterados de graves consecuencias para la vida de nuestro pueblo, que si bien protagonizan algunos grupos de muy diverso signo, sin embargo nos afectan a todos. Nos referimos a la violencia que hoy desune a la familia argentina (...) consideramos que la *reconciliación* de los argentinos exige en esta ocasión un tratamiento preferencial y prioritario. (*idem*)

La familia, como metáfora de la sociedad argentina, nos permite atribuirle a esta nominalización una transformación sobre la primera variante del modelo de la comunidad política, de tal manera que los obispos se incluyen, en tanto que argentinos, como actores en el proceso pseudo-transactivo de reconciliar. Este progresivo desplazamiento hacia un modelo político de *reconciliación* va a cristalizarse ese mismo año mediante la identificación entre “argentinos” y “católicos” y su desagregación, dentro de la segunda variante del modelo. En la carta pastoral del 18 de noviembre de 1978, primer documento del episcopado que tematiza el problema de la *reconciliación*

durante la dictadura, bajo el subtítulo “La paz es *reconciliación*”, se presenta esta forma de la nominalización:

en estos momentos, nuestra palabra sigue siendo la misma de Jesucristo, nuestro único maestro: es necesario el perdón y la *reconciliación*, para que se afiance y se consolide la unión de todos los argentinos (...) A la luz de estas palabras [del Evangelio] pedimos a todos los argentinos que, con la ayuda bondadosa del Señor, hagan el esfuerzo del perdón cristiano (CEA [1978] 1982: 335).

De esta manera, el discurso episcopal previo a *Iglesia y comunidad nacional* señala un desplazamiento desde el modelo de la redención hacia el modelo de la comunidad política en su variante más peligrosamente antidemocrática. Nos encontramos, en el nivel del episcopado nacional, con el mismo movimiento que veíamos en el episcopado latinoamericano, es decir, con una formulación de la ciudadanía en clave religiosa cuya consecuencia es subordinar la comunidad política a la eclesiástica, intentando proyectar las relaciones de poder de esta última sobre la primera.

3.2. Lecturas del corpus

3.2.1. El episcopado y la transición a la democracia (1981-1983)

En este “estado de discurso” comienza a gestarse *Iglesia y comunidad nacional*. Entre los elementos que destacamos en sus condiciones de producción se encuentran: la consolidación de la nominalización *reconciliación* como concepto; la introducción del lexema “desaparecidos” y del problema de los derechos humanos en el discurso episcopal¹⁹; la publicación del *Documento de Puebla*; la visita *ad limina* de los obispos argentinos a Juan Pablo II, en cuya audiencia (23 de octubre de 1979),

se dirigió al Episcopado argentino solicitándole que se ‘hiciera eco del angustioso problema de personas desaparecidas en esa querida nación, pues dañan el corazón de muchas familias y parientes’. El gobierno de las FF. AA. se irritó por esta alusión, introducida seguramente por Cavalli. El cardenal Primatesta, al regresar de Roma el 13 de noviembre siguiente, trató de disminuir la importancia de la referencia, diciendo que las manifestaciones del pontífice ‘habían sido parcializadas’ (Mignone 1986: 65).

En este contexto, el documento posee la originalidad de, a diferencia de los anteriores, utilizar la nominalización para referirse al problema de la democracia. En él

¹⁹ “Como nos señalara el Santo Padre (20/X/1979), la incertidumbre angustiante sobre los desaparecidos, la situación de los detenidos sin proceso, cuentan entre las causas más profundas que impiden el *mayor encuentro de los argentinos*” (CEA [1980]1982: 368).

se realizan prototípicamente las dos variantes del modelo de la comunidad política, que ya hemos analizado en 2.1.4. ¿En qué consiste la diferencia con los textos anteriores?. En los ejemplos analizados de 1973 y 1974, durante los efímeros gobiernos democráticos de Cámpora y Perón, la nominalización operaba sobre los modelos de comunidad eclesiástica y la primera variante del modelo de la comunidad política. Recién durante la dictadura militar se produce el desplazamiento hacia la segunda variante, sostenida por la histórica afinidad entre Fuerzas Armadas y catolicismo integral en la Argentina. En ICN, en cambio, nos encontramos con un episcopado que comienza a tomar distancia del gobierno militar, del régimen *de facto* como sistema político y de la represión ilegal como metodología. Lo que permitía al episcopado tomar esa distancia era, justamente, la *democracia*, en cuya transición participaría activamente mediante la organización de la Multipartidaria por parte del Equipo Episcopal de Pastoral Social. Ahora bien, la democracia que *exigían* era una democracia católica, en la cual los argentinos fueran pacientes de la acción de reconciliar llevada a cabo por los obispos. Los argentinos sólo pueden ser agentes del proceso pseudo-transactivo de *reconciliar*:

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, que el país juró hace más de un siglo, dentro de una República federal y representativa. (ICN, 35)

Los obispos, en cambio, tendrán el papel privilegiado de ser los agentes de la *reconciliación* como *práctica*, quedando para los demás argentinos el lugar pasivo de los afectados por esa acción positiva episcopal:

Para poder converger hacia una unidad y participación en que no haya nadie injustamente excluido, es necesario, previamente, coincidir en un espíritu práctico de *reconciliación*.

En este punto donde el espíritu cristiano ofrece, en este momento de su historia, su aporte más propio y específico. Creemos que es nuestro deber como Obispos de la Iglesia apoyar con nuestra palabra la convocatoria a una total y profunda *reconciliación* nacional. (ICN, 199, 4)

Así como *San Miguel* era la adaptación argentina de la II CELAM en Medellín, ICN muestra la misma visión institucionalista de cristiandad de *Puebla*.

Ahora bien, cuando analizamos este documento en el capítulo 3, veíamos que en él se contenían latentes distintos enunciadores en conflicto. En este sentido es lícito preguntar ¿tuvieron ambos modelos la misma relevancia en el discurso episcopal?. Intentaremos demostrar que, si bien ambas posibilidades se encuentran presentes en el

documento (y hemos intentado demostrar que son cuatro modelos básicos los que están latentes en la nominalización), no tienen el mismo uso sino que a diferentes coyunturas históricas corresponde el predominio de diferentes modelos sintagmáticos subyacentes al uso de la nominalización.

La importancia del lexema *reconciliación* en ICN, relacionada con la institucionalización de la democracia desde el modelo de la comunidad política, es retomada por la exhortación, que, como hemos señalado en el capítulo 4, tiene la función de divulgar y explicar en términos pedagógicos los grandes documentos doctrinales. Si consideramos que las exhortaciones operan una síntesis pedagógica de los grandes documentos, el hecho de que se mantenga la temática de la *reconciliación* debe ser leído como un índice de su importancia en el discurso episcopal, sobre todo en la coyuntura 1981-1984, donde se trataba de pensar las condiciones para construir una democracia deseada aunque conflictiva. Ahora bien, ¿cuál es el modelo sobre el cual se construye esta nominalización?

Cuando pronunciábamos los obispos la palabra *reconciliación*, temimos que no se le otorgase el pleno significado que le corresponde. La *reconciliación* surge desde lo más hondo del cristianismo, el cual nos enseña que, si bien la ruptura del hombre con Dios, a causa del pecado, fue abismal; no obstante, gracias a Jesucristo, fue posible la recomposición de la amistad entre ambos, hasta alcanzar un grado de solidez e intimidad incomparablemente superior al primero. De allí que la *reconciliación* por Jesucristo es garantía y posibilidad de toda *reconciliación* entre los hombres. Las ansias de *reconciliación* brotan también desde el fondo de todo hombre de buena voluntad, aun no creyente, que no sofoca las semillas de paz que Dios siembra en su interior (CEA [1981] 1982: 462).

El texto construye la *reconciliación* sobre un modelo diferente al tomado en ICN: es el modelo de la redención. La democracia política queda supeditada a la redención de los hombres; deja de ser un sistema político entre otros para ser aquél en el que se lleva a cabo la acción divina. El uso de la *reconciliación* en clave de redención permite darle un carácter programático desvinculándose del Estado militar; la trasposición de la historia sagrada (la primera variante del modelo de redención) a la historia humana hace de Cristo un símbolo de humanidad, y de la religión la expresión de la moralidad humana legítima, sin la cual la democracia, como *nuevo* sistema político para los argentinos, sería imposible.

El objetivo de la *reconciliación de los argentinos* es satisfacer el plan divino de construcción de una nación (católica) entendida como familia, una "fraterna

comunidad” cuyos padres –como ya hemos visto- son los obispos. La práctica política – de cualquier argentino- está ordenada, dentro de esta esquematización, a la realización de ese plan.

En esta dirección podemos comprender un poco mejor el discurso episcopal: alentar a una *reconciliación* que permitiera la participación política de la ciudadanía no podía sino ser beneficiosa para una Iglesia cuyos lazos con el gobierno militar le habían conseguido una serie de beneficios pero que, por otro lado, la estaban ahogando frente a las alternativas de, o bien tomar la actitud de episcopados como el chileno y dar estado público a quejas y denuncias realizadas de forma privada por la violación sistemática de los derechos humanos, o bien mantener un silencio que no la beneficiaba en tanto se hacían cada vez más frecuentes y más creíbles las denuncias sobre el régimen militar, silencio que, incluso, había sido reprochado por el mismo papa²⁰. Apoyar la apertura de los canales de participación política, en una sociedad supuestamente católica, no podía ser considerado por la CEA como “peligroso” para la Iglesia, menos aún si alentaba la participación de sus propios fieles. Bajo este presupuesto, no hay diferencia entre la primera variante del modelo de comunidad política y la segunda del modelo del sacramento.

Esta espiritualización se logra a partir de la combinación entre el modelo de redención y el de la comunidad política en su primera variante:

la fe cristiana, en consonancia con el amor a la Patria, es garantía de que el pueblo argentino mantiene su fortaleza para levantarse de cierta postración que sin duda no es producida sólo por la reciente adversidad militar [la guerra de Malvinas] sino por heridas más antiguas y persistentes en el plano político, social y económico. (CEA [1982] 1988: 37)

En esta crítica al gobierno militar²¹, donde el *pueblo argentino* es fortalecido por *la fe cristiana*, los obispos no reclaman un papel agentivo diferenciado en el proceso de *reconciliar*, sino que adoptan el nosotros inclusivo del modelo de redención como forma de “resucitar” después de la situación de crisis –de *muerte*- de los “últimos decenios”, cristalizada en la derrota de Malvinas:

²⁰ También en la CELAM de Puebla se realizó una fuerte crítica a las dictaduras militares y la Doctrina de la Seguridad Nacional, ubicándola junto a otras “ideologías” que no son compatibles con el cristianismo: el “liberalismo capitalista” y el “marxismo colectivista” (cfr. *Puebla* n° 542-549).

²¹ Un poco más adelante van a decir los obispos: “Juzgamos conveniente y oportuno el levantamiento del estado de sitio (...) La necesidad de continuidad en la vida institucional debe ser un principio fundamental e inquebrantable de la conciencia política nacional, de suerte que el espíritu ‘golpista’ resulte extraño a nuestra idiosincrasia” (*idem*: 43).

Los cristianos releemos los hechos desde el misterio de la cruz. No creemos que la última palabra sea la muerte, sino la vida, y que, por lo tanto, los mismos desencuentros de los argentinos están llamados a ser transformados, por nuestra responsabilidad, en principio de *reconciliación* ciudadana (*idem*: 38).

La coyuntura histórica es reinterpretada teo-teleológicamente desde el punto de vista de la “historia de la salvación”: la crisis es la oportunidad esperada para “resucitar” como un “pueblo nuevo”, una “comunidad fraterna”.

Esta “resurrección” sólo puede realizarse en el sistema democrático. Todo el apartado denominado “Una Nación reconciliada” construye a la democracia como medio para llegar a la *reconciliación nacional*. Esta operación, al tiempo que le da un sentido trascendente a la política, introduce a la democracia en el proceso más amplio cuyo ministerio está encargado a los propios obispos, del mismo modo en que eran *medio* (y no actor) del modelo sacramental.

Los obispos son definidos como poseedores “de la palabra y el ministerio de la *reconciliación*”. Esto reserva para ellos, como actores sociales, un rol específico que no se confunde con la actividad política ni legislativa, porque forma parte del actor colectivo que es agente del proceso en la primera variante del modelo de la comunidad política:

La *reconciliación* entendida como restitución de la unidad nacional es tarea de *todos los ciudadanos juntos*, y de cada grupo según su función específica en la sociedad (CEA [1982] 1988: 41).

Trabajar por la *reconciliación* y la paz, es un presupuesto necesario en la opción política de *todos los argentinos*. (CEA [1982] 1988: 59)

El lexema *reconciliación* pasó a formar parte de los deberes políticos de todos los ciudadanos, lo cual no implica politizar las prácticas religiosas, sino dotar de carácter religioso, *trascendente*, a las prácticas políticas.

Este proceso se mantuvo relativamente constante hasta fines de 1983. La agitada concertación multisectorial post-Malvinas y los intereses y estrategias enfrentados de partidos y corporaciones crearon un panorama político lo suficientemente confuso y heterogéneo como para que la CEA persistiera en su construcción redentora omni-abarcativa. Por citar sólo un ejemplo representativo, el documento doctrinal *Dios, el hombre y la conciencia* (DHC, 23 de abril de 1983) realiza la misma alternancia entre los dos modelos de *reconciliación* sin registrar mayores diferencias entre ambos usos:

Esta hora de gracia [el año santo de 1984] (...) es propicia para merecer los frutos de la *Redención*: la renovación moral, mediante la transformación de las

personas, y la *reconciliación de nuestra sociedad*. Para que este llamado pueda tener siempre nuevos ecos a lo largo del año, ofrecemos estas páginas que quieren ser orientadoras para la conversión personal y la *reconciliación nacional* (DHC, 1).

Denominamos *espiritualización de la política* a esta combinación preferencial entre el modelo de redención y el modelo de la comunidad política en su primera variante.

3.2.2. El episcopado y la consolidación del gobierno de Alfonsín (1984-1986)

Mientras que el período anterior ofrecía un fundamento teológico de la acción política, atribuyéndole un carácter trascendente integral, este propone razones políticas para las prácticas y creencias definidas como religiosas. La diferencia *enunciativa* consiste en que los obispos deciden intervenir directamente en la palestra pública para denunciar prácticas seculares, responsabilizando al gobierno y proponiendo sus propias creencias y afirmaciones como las únicas políticamente viables. Es decir, así como construyeron una “esencia” cristiana (católica) de la Nación y de la democracia, ahora deben defenderla a partir de un discurso directivo que señale los errores y los riesgos de las políticas estatales y otras características de la cultura democrática (la mayor libertad de expresión y el “destape pornográfico”). No hay, entre estas dos etapas, una “ruptura”, sino simplemente una continuidad estratégica que requiere de la adopción de nuevas tácticas discursivas:

Hoy, normalizada la vida institucional, los graves problemas de nuestra Patria nos hacen reclamar una vez más de nosotros el deseo del bien común y el propósito sincero de *reconciliación* (CEA [1984] 1989: 101).

Este discurso militante se encuentra parcialmente adelantado en *Democracia, responsabilidad y esperanza* (13 de abril de 1984), donde el apartado “Democracia y *reconciliación*” (CEA [1984] 1989: 86-87) opera simultáneamente una distinción entre ambos términos que no consiste, como en la etapa anterior, en poner a la democracia como medio de llegar a la *reconciliación* (lo cual le asignaba a la política una función trascendente) sino que los obispos invierten la relación entre los términos:

La democracia nunca logrará realizarse en nuestro país sin un verdadero espíritu de *reconciliación* (*idem*: 86).

Esto era necesario porque, para hacer legítima la participación de los obispos en la arena política, había que dotarla a ella misma de valores intrínsecos que permitieran

considerarla un fin en sí misma. La inversión de esta relación no significa que ahora la CEA sostenga lo contrario a lo que defendía antes, sino que ha cambiado el modelo sintagmático básico de los términos. La *reconciliación* puede tener ahora un contenido político y, sobre todo, legislativo, porque es el “aporte más propio y específico” (*idem*) de los obispos a la democracia política. En el caso del documento que nos ocupa, esto todavía no se ha producido plenamente; por ello es que aquí no se propone directamente “qué hacer” con los militares involucrados en la represión ilegal sino una suerte de “orientación” para quienes intervengan legítimamente en ese campo. A este pasaje hemos hecho referencia en el primer capítulo, donde veíamos que, en *Democracia, responsabilidad y esperanza*, el episcopado se había pronunciado a favor de que las asociaciones intermedias, como los sindicatos, las empresas y las Fuerzas Armadas, fueran respetadas en sus derechos y funciones, ya que “tienen una misión propia en la vida de la Nación” (CEA [1984] 1989: 84). Y se aclaraba, siguiendo la primera variante del modelo de la comunidad política, que

la verdadera *reconciliación* no está solamente en la verdad y la justicia, sino también en el amor y el perdón (*idem*: 86-87)²².

Podríamos decir que aquí nos encontramos con un proceso de cristalización o estereotipificación del lexema mientras que las funciones semánticas que caracterizaban su dinamismo dentro del discurso episcopal son disgregadas y reapropiadas por otros términos. De la pluralidad al estereotipo, más aún, al vaciamiento semántico; funciona como un significante vacío que indica la catolicidad, la contemporaneidad, pero no vehiculiza información. Este proceso se debe, probablemente, a la posición ofensiva que toma el episcopado. Mantener la vigencia de *reconciliación* sería contradictorio con la denuncia y la crítica que la CEA emprende contra las iniciativas legislativas surgidas en distintos sectores del Estado. En una política discursiva orientada hacia el conflicto, donde los mismos obispos participan de la lucha política, ninguna de las posiciones de las cuales disponían en los modelos básicos de la nominalización podían ser utilizadas.

²² Ahora bien, esto no significa, como afirma Esquivel (2001: 264) que “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) al comentar, en ese mismo pasaje “De esa manera se continuaba la complicidad de la jerarquía eclesiástica con los militares. En momentos en los que la sociedad estaba exigiendo esclarecimiento y justicia, la Iglesia exigía respeto”. En efecto, el párrafo siguiente del documento episcopal dice, respecto del perdón, que “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: 87)

Por ese motivo es que *reconciliación* es tomada en la primera variante del modelo de la comunidad política desde el discurso referido autorreferencial y no en la productividad semántica de la etapa anterior.

Los siguientes pasajes muestran este uso cristalizado:

Los Obispos, como Pastores del Pueblo de Dios (...) reiteradas veces *llamamos a la reconciliación* de los espíritus y pusimos a su servicio nuestro ministerio (CEA [1984] 1989:100)

[Comentando una auto-cita de DHC] Los graves problemas de nuestra Patria nos hacen *reclamar una vez más* de nosotros el deseo del bien común y el propósito sincero de *reconciliación* (*idem*: 101).

Una operación similar nos encontramos en *La Iglesia y los derechos humanos*, que es una recopilación auto-legitimante en la cual los obispos seleccionan extractos de documentos de circulación pública y privada en los cuales reclaman por el respeto de los derechos humanos²³ y condenan las diversas formas de violencia política. En él nos encontramos con citas de textos que ya hemos trabajado en este capítulo: *Llamado a una mayor reconciliación, Evangelio, diálogo y sociedad, Iglesia y comunidad nacional*, etc. Es decir, el uso del lexema *reconciliación* se muestra en una pretendida continuidad desde la década de 1970 hasta el presente de 1984. Ya no hay definiciones y problematizaciones acerca del término, sino que se lo usa como un preconstruido que indica el carácter supuestamente apolítico del discurso episcopal. Por esta razón es que suele aparecer como objeto de verbos *de decir* (*verba dicendi*), ya sea sintácticamente (cfr. fragmentos en cursiva en las citas anteriores) o bien pragmáticamente, como en el caso de la recopilación de fragmentos del propio discurso que veíamos en *La Iglesia y los derechos humanos* o incluso en la auto-cita de DHC.

De esta manera, el apartado “La *reconciliación*” de *Consolidar la Patria en la libertad y la justicia* (11 de mayo de 1985) es una articulación de citas de *Camino de reconciliación* y *Dios, el hombre y la conciencia*. Por otra parte, los textos de donde se sacan las citas, esto es, el entorno verbal y el contexto de producción de los pasajes seleccionados, vuelven a relacionar *reconciliación* y violencia política, y no se ocupan de los temas conflictivos del contexto de producción del documento (ley de divorcio,

²³ Vale la pena citar, al respecto: “el interés pastoral de la Conferencia se ha reflejado en intervenciones de muy diverso tipo. Será oportuno recordar que los derechos humanos no son sólo lo (*sic*) que tienen alguna relación con el ámbito de lo político, ejercen sobre él repercusión, sino que abarcan toda la vida del hombre, comenzando por el derecho-deber de adorar a Dios, hasta el de morir en paz y ser sepultado” (CEA [1984] 1989: 122).

libertad de expresión y censura, etc). El documento al que nos estamos refiriendo, por ejemplo, dedica diversos apartados al análisis de los problemas sociales, políticos, económicos y culturales en el país: “La Nación” (sobre la cultura y la libertad de expresión), “La cuestión económica”, “El trabajo”, “La deuda externa”, “La solidaridad” (sobre la pobreza), y en ninguno de ellos utiliza la nominalización. Hay dos apartados, sin embargo, que no tienen un referente explícito y que desarrollan analógicamente el modelo de la comunidad política en su primera variante de *reconciliación*: “La reconciliación” y “La revisión de nuestra vida”. Así como el sacramento “de la reconciliación y la penitencia” exige un “examen de conciencia” del individuo²⁴, los obispos parecen promover aquí una suerte de “examen de conciencia nacional” sobre el pasado de violencia política y represión ilegal. Recordemos que en mayo de ese mismo año comenzó el Juicio a las Juntas, que era un tema de enorme actualidad y cuya omisión no hubiera sido justificable. Además, su inclusión implícita permite mantener la ambigüedad de la CEA respecto del tema. Recordemos que nunca se pronunció el episcopado como conjunto a favor o en contra del Juicio, sino que empleó enunciados genéricos sobre la primera variante del modelo de comunidad política de “reconciliación”, que incluye la penitencia, etc., y cuya aplicación analógica al caso de los militares corre por cuenta de los destinatarios. Algo similar ocurre en *Preocupante deterioro de la justicia y la paz*, comunicado del Equipo Episcopal de Pastoral Social del 21 de mayo de 1985, donde leemos que “La verdadera victoria hoy es la reconciliación, que asegura la paz y la justicia social” (CEA [1985] 1989: 64), e inmediatamente alude al problema del Juicio a las Juntas y las relaciones entre Estado democrático y Fuerzas Armadas:

El País por lo mismo que necesita de la armonía de todos los sectores, pide prudencia en las actitudes, mesura en el lenguaje, grandeza para absorber las contradicciones, despolitización de métodos y fines, reflexión serena y generosa aceptación de los criterios constructivos, aún cuando no sean los propios (*idem*: 64-65).

Nos encontramos, nuevamente, con un tratamiento genérico del Juicio, puesto en boca de “el País”. La pluralidad de sectores y corrientes dentro del episcopado

²⁴ “Para recibir el saludable remedio del sacramento de la penitencia, el fiel ha de estar de tal manera dispuesto, que rechazando los pecados cometidos y teniendo propósito de enmienda se convierta a Dios. (...) El fiel está obligado a confesar según su especie y número todos los pecados graves cometidos después del bautismo y aún no perdonados directamente por la potestad de las llaves de la Iglesia ni acusados en confesión individual, de los cuales tenga conciencia después de un examen diligente.” (CDC, 987 y 988, 1°).

impidieron una “toma de posición” (que, según hemos visto anteriormente, habría obturado la posibilidad de utilizar el lexema *reconciliación*). Frente a esto, la propuesta y el desarrollo de un tema teológico permitía satisfacer todas las posturas sin dar lugar a controversias y dejar en el destinatario la responsabilidad de desambiguar el texto episcopal a favor de una tesis u otra

¿Podemos hablar, en este punto, de una táctica discursiva?. Sí, en la medida en que se trata de una táctica político-religiosa. Quizás estas negociaciones internas que podemos leer indicialmente en el discurso episcopal hablen más de las repercusiones de la democracia en el propio episcopado que de una supuesta postura homogénea (táctica, o “estratégica” en otro sentido que el que le estamos dando en esta tesis) respecto de ella. Por eso es tan difícil dar una imagen homogénea de un discurso fragmentado en términos políticos.

Los dos procesos que organizan este apartado, la cristalización de *reconciliación* y la politización del discurso religioso, confluyen hacia finales de 1986, en la conformación de un registro tendiente a despolitizar el discurso espiritual. El *mensaje* del 8 de noviembre de 1986, al cual nos hemos referido en otros capítulos de esta tesis, clausura las dos vertientes en un llamado a la unidad de la Iglesia en todos sus niveles. Con él damos comienzo al análisis de la última etapa.

3.2.3. El episcopado y la caída del gobierno de Alfonsín (1987-1990)

Cinco meses antes de la llegada de Juan Pablo II a la Argentina, la CEA da a conocer *Que todos sean uno para que el mundo crea. Mensaje del Episcopado al Pueblo de Dios* (8 de noviembre de 1986). En 1986

las diferencias internas del Episcopado no sólo se acentuaron, sino que además tomaron estado público. Las fracciones moderadas hicieron sentir sus diferencias. E incluso surgieron ciertas disensiones dentro de la corriente neoconservadora (...) Hacia fines de 1986 otro neoconservador, el cardenal Raúl Primatesta, perfiló un intento, más claro, por aminorar la acometida y distender la situación (Ezcurra 1988: 105).

Entre los factores que la autora reconoce como importantes en este cambio de actitud respecto del gobierno se encuentran la postura favorable de la Santa Sede respecto de la consolidación de las democracias latinoamericanas y las relaciones de Primatesta, por entonces presidente de la CEA, con el gremialismo ortodoxo de “los 15”, quienes participarían directamente en la gestión del Ministerio de Trabajo, desplazándose del lugar de la confrontación al de la colaboración. Podríamos agregar

que ya habían terminado los Juicios a las Juntas y que los obispos habían formado un bloque relativamente homogéneo en la oposición a la ley de divorcio, aunque no decidieran estrategias de acción conjuntas en el nivel nacional.

Perdura lo que Ezcurra llama el “antilaicismo”, pero ya no identificado directamente con la administración radical, sino con una incierta “cultura” laicista, de modo que el discurso episcopal se vuelve más general y, por eso mismo, más abstracto. Ya no establece una referencia deíctica, identificable en el contexto histórico inmediato²⁵, para sus críticas, sino que toma “grandes problemas” de “nuestra época” y “nuestra cultura”. Se trata de una opción que permite participar en los debates contemporáneos, mostrando una imagen “comprometida”, con valores lo suficientemente genéricos como para que el compromiso no llegue a desestabilizar nuevamente la relación de los obispos entre sí y con sus fieles. Esto se produce en simultáneo con una mayor cantidad de textos que recurren al registro jurídico (al que nos hemos referido en el capítulo 5), el que, al no encontrarse directamente relacionado con la situación política, social o económica del país, elimina las referencias extradiscursivas concretas y construye una situación de enunciación en la que los obispos encarnan la autoridad de la ley que, como toda ley, se dirige a todos y a ninguno a la vez.

Este mensaje de noviembre de 1986 puede ser leído como el punto de inflexión entre ambas etapas, en el que la CEA evalúa lo hecho con anterioridad y propone las normas de acción a futuro. Todo el texto se refiere exclusivamente a la Iglesia como institución autónoma; no hay menciones ni al “secularismo” estatal, ni a la “persecución” a la cual la Iglesia habría estado sometida. En 1984, los obispos calificaban su propia acción como “intervención” en tanto que guías de la acción de las personas que deciden el rumbo social, político, cultural, económico; por esto se trata de una politización de la espiritualidad que no tenía cabida en ninguno de los modelos de *reconciliar*:

Nuestra intervención es en el nivel de los valores morales, que son los más profundos y que orientan la vida y actuación de los hombres (CEA [1984] 1989: 205).

En el texto de 1986, en cambio,

²⁵ En los textos encontramos alusiones como la que sigue: “También manifestamos nuestra particular extrañeza y preocupación por *expresiones ofensivas vertidas por algunas autoridades*, que empañan la imagen verdadera de la Iglesia” (CEA [1984] 1989: 297). Este tipo de referencias inmediatamente recuperables señalan una transformación directa del discurso religioso en discurso político; muy contadas veces se traspasa ese límite. Lo habitual es mantenerse en el límite entre ambos registros (cfr. Bonnin 2006).

No pretendemos imponer la verdad, porque la fe es un don de Dios que se acepta libremente, sino proponerla con claridad y todas sus exigencias, e invitar a todos a abrir las puertas de su corazón a Jesucristo” (CEA [1986] 1989: 104-105).

En vez de ubicar la posición de enunciación en el nivel “moral”, en tanto que común a todos los seres humanos, e intervenir desde allí, los obispos se colocan explícitamente en el nivel religioso, convirtiendo su acción de intervenir, en tanto que proceso material (Halliday 1994: 110 y ss.) en el proceso verbal (*idem*: 140 ss.) de “proponer” e “invitar”. Además, la unidad de la Iglesia como tema no se caracteriza a partir de sus relaciones en el nivel de la estructura externa, en sus relaciones con otras instituciones, sino a partir de su propia organización institucional:

Conviene recordar que la unidad deseada por Cristo no es exigida solamente a los obispos²⁶. Urge que todo el Pueblo de Dios —obispos, sacerdotes, consagrados y fieles— viva la unidad y procure profundizarla” (CEA [1986] 1989: 104).

Este gran tema de la unidad, de la re-unión, es, en definitiva, uno de los elementos que subyace a los diversos modelos de la *reconciliación*. El objetivo de esta nueva *reconciliación*, de carácter eclesial, es parte de la política papal:

Renovado nuestro espíritu en la unidad, la venida del Papa compromete a toda la Iglesia para la nueva evangelización (...) El Papa vendrá, y nosotros, enriquecidos por su magisterio, convocaremos a toda la Iglesia para impulsar con renovado ardor esta nueva evangelización (CEA [1986] 1989: 104).

El sintagma fijo “nueva evangelización” se convierte en el siguiente *leit motiv* del discurso episcopal argentino; concomitantemente, el término *reconciliación* no es abandonado, sino que se va desproviniendo del sentido político que antes tenía en función de un uso restringido del concepto en los modelos del sacramento, de la redención y de la comunidad eclesial. Este proceso es concomitante con el de puesta en circulación del sintagma “nueva evangelización”, por lo que podemos suponer que ambos forman parte del mismo alineamiento de los obispos argentinos con la Santa Sede.

²⁶ Recordemos que, en diciembre de 1986, los obispos llevan a cabo una suerte de aquí “pedido de disculpas” dirigido a los fieles: “En más de una ocasión, (...) o fuimos mal interpretados o no supimos dar la imagen de una unidad que ciertamente existe en nuestro corazón de pastores. Confiamos que el pueblo cristiano quiera comprender y disculpar esta deficiencia, y sepa que es nuestro más íntimo deseo presentarle siempre el testimonio de la unidad que Cristo pide para los suyos (...) Recordemos la advertencia de San Agustín: en lo necesario, la unidad; en lo dudoso, la libertad; en todo, la caridad” (*idem*: 104).

Para comprobar esto, debemos analizar los textos emitidos en ocasión de su segunda visita, entre los días 6 y 12 de abril de 1987, de modo que podamos evaluar el impacto del discurso papal en el del episcopado. Llegando en una coyuntura compleja, no sólo en el nivel eclesiástica sino también en el nivel político, el papa retoma elementos y señala nuevas líneas de acción. Una de ellas, fundamental, es la de la “nueva evangelización”. La otra, no menos importante, es la de “*reconciliación*”.

Es decir, el discurso del papa en 1987 propuso una suerte de actualización doctrinal que le permitió al episcopado despolitizar su propio discurso siguiendo dos operaciones complementarias: por un lado, la “*espiritualización*” del modelo sintáctico-semántico de *reconciliación*; por el otro, su progresivo reemplazo por *nueva evangelización*.

La primera referencia de Juan Pablo II a “*reconciliación*” es significativa desde el punto de vista de la enunciación, porque fue enunciada en Viedma (el 7 de abril de 1987) ante el obispo Miguel Hesayne, perteneciente al bloque reformista que vimos en el capítulo 1. Citamos a Dri:

El Papa, en vez de hacerse cargo de la denuncia [de los mapuches sobre la campaña del desierto], alabó la acción de los misioneros que acompañaron la conquista. Monseñor Hesayne, por su parte, expresó que ‘en estos últimos años, en la Argentina, ser fiel al Evangelio fue un audaz aventura que llevó a dar la vida a muchos hermanos en la fe: sacerdotes, laicos, religiosas y hasta un obispo, nuestro hermano Enrique Angelelli’ (Dri 1997: 120).

En el territorio de un obispo que se convirtió en uno de los símbolos de la defensa de los derechos humanos (y uno de los pocos obispos que no son criticados por su accionar durante la dictadura), el papa utiliza el lexema que había condensado, durante la dictadura, la propuesta católica para la violencia política, pero fundamentando la primera variante del modelo de la comunidad política en el modelo sacramental (y no en el de la redención):

Queridos argentinos, con motivo de esta visita pastoral, os pido *una profunda reconciliación fraterna* que hunda sus raíces en *la reconciliación de cada uno con Dios*, nuestro Padre, que destierre para siempre los odios y los rencores de esta hermosa y hospitalaria tierra argentina, de modo que triunfe en todos los corazones la justicia y la paz de Cristo” (Juan Pablo II -en adelante, JP II- 1987: 33).

En el discurso papal, la dignidad es un valor en tanto que es un mecanismo de control del individuo sobre sí mismo, y esta dignidad se pierde si el individuo actúa como clase o emplea “las armas del odio o la violencia”²⁷ (JPII 1987: 33).

Como valor espiritual fundado en el modelo del sacramento (porque “hund[e] sus raíces en la *reconciliación* de cada uno con Dios” –JPII 1987: 33) es aplicable analógicamente a distintos niveles de la actividad humana: desde la “*reconciliación*” pacífica entre Argentina y Chile a raíz de la mediación papal en el diferendo por el canal de Beagle (cfr. JPII 1987: 38-39) hasta la mediación en los reclamos sectoriales (*ídem*: 33) y la unidad espiritual de los argentinos, reconocimiento implícito a la catolicidad de la Nación:

Este amor a Dios, y a los demás por Dios, os llevará a permanecer siempre unidos al Señor y a vuestros hermanos. Con la caridad de Cristo combatiréis el pecado, que es el gran obstáculo para esa unión, y llevaréis a cabo una honda y sólida *reconciliación* entre todos los argentinos, basada en la *reconciliación* de cada uno con su Padre Dios (JPII: 73).

En la producción posterior de la CEA encontramos índices claros de la relación intertextual con Juan Pablo II, fundamentalmente a partir de la presencia de marcas de heterogeneidad mostrada, ya sea bajo la forma del discurso directo o indirecto, de las palabras del papa en los documentos del episcopado, que refuerzan la adopción de los modelos de la comunidad eclesial y del sacramento, y abandonan prácticamente el modelo de la comunidad política.

En primer lugar, un efecto comprobable en los días inmediatamente posteriores a la partida del pontífice es la significativa ausencia de *reconciliación* en el comunicado publicado por la comisión ejecutiva de la CEA con motivo del alzamiento militar de Semana Santa de 1987. Dada una circunstancia que es percibida como un ejercicio de la violencia política atacando la democracia, los obispos retoman sus documentos anteriores para señalar su apoyo a este sistema de gobierno²⁸, pero el lexema que era habitual en este tipo de circunstancias no es utilizado.

²⁷ Esto tiene consecuencias políticas muy importantes: “Las exigencias sindicales no pueden transformarse en una especie de “egoísmo” de grupo o de clase, por más que puedan y deban tender también a corregir - con miras al bien común de toda la sociedad- incluso todo lo que es defectuoso en el sistema de propiedad de los medios de producción o en el modo de administrarlos o de disponer de ellos”. (*Laborem Exercens*, JPII 1981, n° 20)

²⁸ “Decíamos el 7 de mayo de 1977: ‘La ley es refugio y protección de los débiles y los desposeídos, y metro para medir la actuación de todos’. Y el 8 de mayo de 1981: “La mayoría tiene el derecho de gobernar y decidir el rumbo político de la Nación...” ‘La oposición y el disenso deben ser constructivos’ (...) Consecuentes con la doctrina de la Iglesia, y con la aspiración común del pueblo argentino, nos permitimos exhortar a quienes perseveren en una postura incompatible con el legítimo orden, que recapaciten y sepan encontrar el cauce para el retorno a la normalidad” (CEA [1987] 1989: 129-130).

El modelo de la comunidad eclesial será el más utilizado por la CEA, comprendiendo la *reconciliación* como una extensión de la relación del individuo con Dios a la relación de los creyentes entre sí. ¿En qué se diferencia de la politización de la espiritualidad?. En que no consideran posible realizar esta extensión sin más en el ámbito político, porque los obispos comprenden la inexactitud estadística del mito de la Nación católica. Será necesario, al respecto, consolidar la unión institucional de la Iglesia en sus distintos niveles para comenzar la tarea de *segunda evangelización*. La importancia de este último concepto radica en que presupone que hay una primera evangelización consolidada (pero, por eso mismo, ya sin efectos) cuyo fruto más importante ha sido la expansión del catolicismo en América Latina, pero también presupone que una parte de la catolización previa se ha perdido. Al respecto, en *Líneas pastorales para la nueva evangelización* (LPNE) encontramos este modelo como una suerte de regulación espiritual de las relaciones intraeclesiales para actuar con mayor eficacia fuera de la propia Iglesia:

Juan Pablo II destaca, como uno de los retos del momento, ‘las divisiones eclesiales que crean evidente escándalo en la comunidad cristiana’. (...) Ya Pablo VI señalaba como uno de los grandes males de la evangelización, la falta de unidad interior por las rupturas producidas dentro de la Iglesia. Ella tiene como fin lograr la unión del hombre con Dios y de los hombres entre sí. Por eso invita a la *reconciliación* que es parte esencial de la economía de la salvación y forma parte del designio de reparación y misericordia que teje toda la trama del Evangelio. (LPNE, 35).

Aquí vemos explícitamente la relación entre *reconciliación* y evangelización, convertidas ahora la primera en condición (intraeclesial) necesaria para la segunda. Esto significa un abandono (temporal) del modelo de la comunidad política, reemplazándolo por un sentido institucional garantizado por su valor sacramental, lo cual condiciona su capacidad de proyección analógica:

En razón de que la nueva evangelización ha de ser protagonizada por todos los fieles, el creciente protagonismo laical permitirá que los sacerdotes se consagren, a tiempo pleno, al ejercicio del ministerio que les fue confiado. De modo particular a la celebración del *Sacramento de la Reconciliación*, la predicación de la Palabra y las celebraciones Eucarísticas, con el clima nuevo - festivo y participado - que el Pueblo de Dios hoy solicita con insistencia. (LPNE, 52).

La *reconciliación* se vuelve una facultad sacerdotal, un “ministerio”, y la posición agentiva del proceso que representa la acción de la Iglesia sobre la sociedad civil, la “nueva evangelización”, queda en manos de “todos los fieles”.

También, siguiendo el modelo del sacramento, es una *actitud* de los individuos que deberá, tarde o temprano, ser beneficiosa para la sociedad; por eso es que citan al mismo Juan Pablo II:

Con las mismas palabras del Papa pedimos: ‘una profunda *reconciliación* fraterna, que hunda sus raíces en la *reconciliación* de cada uno con Dios, nuestro Padre, que destierre para siempre los odios y rencores de esta hermosa y hospitalaria tierra argentina, de modo que triunfe en todos los corazones la justicia y la paz de Cristo’ (Alocución Viedma, No. 3) (CEA [1987] 1989: 135).

El proceso *reconciliar*, que comprometía a toda la Iglesia y a toda la sociedad, queda ahora reservado al asentimiento individual del modelo del sacramento.

El documento con el que hemos decidido cerrar nuestro corpus, *Líneas Pastorales para una Nueva Evangelización* (LPNE) nos permite dar cuenta de la culminación de este proceso. Al igual que *Iglesia y comunidad nacional* se propone a sí mismo como un momento de refundación dentro del magisterio episcopal. Esto, como hemos demostrado aquí, no es exactamente cierto, sino que responde a procesos discursivos ya en marcha. De cualquier modo, a diferencia de ICN, este documento fue producido en base a la *Consulta al Pueblo de Dios*²⁹ y a una suerte de consejo consultivo de cuadros medios, reunido en las distintas diócesis y luego formando un equipo nacional, cuyas conclusiones (inéditas) fueron entregadas a la Asamblea Plenaria de abril de 1990. Además, en julio de 1990 la editorial Claretiana publicó –como hemos señalado– una “versión popular” del documento, ilustrada y con un importante trabajo de diseño paratextual. Es decir, los obispos intentaron mostrar un texto construido colectivamente, enunciativamente lejos de la posición magisterial de ICN. Esta orientación participativa y orientada a la conciliación de los sectores mantuvo estable el modelo sintáctico-semántico de *reconciliación* en esa formulación de la comunidad eclesial que veíamos en esta etapa. Además conserva su uso sacramental, comprendido como una práctica individual y sin aparecer, como en la etapa anterior, vinculado con la acción de la Iglesia como actor político y social (ni siquiera a partir de su valor modélico):

El Sacramento de la *Reconciliación* es una circunstancia privilegiada para la permanente formación de la conciencia moral y fuerza imprescindible para progresar en la santidad cristiana (...) Con ello se busca impulsar la iniciación integral, la *Reconciliación* y una más frecuente vida Eucarística. (LPNE, 52).

²⁹ Se trata de una encuesta sobre la Iglesia realizada entre abril y mayo de 1988 en todas las diócesis del país a un total de 77.034 personas. Los resultados se encuentran publicados en CEA 1990; *Consulta al Pueblo de Dios. Informe final* (ver. Bibliografía)

De esta manera, ni los católicos como cuerpo colectivo ni los obispos como agentes religiosos (o civiles) aparecen comprometidos en la acción política, sino que están unidos en la tarea de la *Nueva evangelización*. Lo verdaderamente significativo de esta “nueva” tarea consiste en que no se encuentra tan orientada a la realidad nacional como proyectada en el sub-continente. Esto implica una generalización y abstracción que es propia del discurso espiritual, en tanto permite que el oyente interprete por analogía el enunciado en función de sus propias condiciones de recepción.

4. Discurso episcopal y discurso político: cuando la *reconciliación* es imposible

El análisis del corpus ha mostrado cómo el episcopado argentino fue explotando tácticamente los modelos estratégicos de *reconciliación* propuestos interdiscursivamente. En efecto, encontramos un uso del mismo modelo de redención en *Medellín* (1968) y *San Miguel* (1969). En la relación entre *Puebla* (1979) e *Iglesia y comunidad nacional* (1981), dada la coyuntura política argentina, vemos que la CEA decide no utilizar los modelos sacramental y eclesiástico para preferir las dos variantes del modelo político, en coincidencia con el uso del episcopado latinoamericano. Sin embargo, en los documentos posteriores del período 1981-1983 se utiliza también el modelo de la redención como forma de espiritualización de la política. Por último, *Líneas pastorales para la nueva evangelización* (1990), como cristalización de los procesos discursivos desarrollados desde 1987, utiliza los modelos del sacramento y de la comunidad eclesiástica en consonancia con los discursos de Juan Pablo II en la Argentina y superpuesto parcialmente con lo que dos años más tarde sería el documento de *Santo Domingo* (1992). La diferencia con ambas producciones discursivas se encuentra en que la CEA no utiliza el modelo de la comunidad política, fundamentalmente porque se encuentra abocada al fortalecimiento institucional y, lo que no es menor, porque se encuentra “solucionado” el problema de los juicios a los militares, después del indulto de Menem en 1990³⁰.

Ahora bien, en esta síntesis no nos hemos referido al período 1984-1987, del cual hemos dicho que, en virtud de las fuertes diferencias dentro del episcopado y de las reacciones contra las políticas estatales, el modelo de *reconciliación* resultaba inaplicable, y sólo utilizaban la primera variante de la comunidad política. También afirmábamos que, concomitantemente con esta cristalización del sintagma

³⁰ Recordemos que Juan Pablo II (1982) había utilizado este modelo para referirse a la violencia política, en consonancia con el discurso de la CEA entre 1978 y 1981.

reconciliación de los argentinos, se producía una politización del discurso espiritual. Por este motivo, en este apartado intentaremos comprender por qué la *reconciliación* era imposible a partir del análisis enunciativo de la adopción de un registro político.

En 1984 nos encontramos con un episcopado que, sin pretender funciones legislativas ni efectos directos sobre la acción estatal, intervenía sobre los asuntos de actualidad política, como era el proceso legal interno que las Fuerzas Armadas estaban llevando a cabo para juzgar a las Juntas –proceso cuya sentencia de absolución quedó sin efecto y que llevó a que la justicia penal tomara el caso a su cargo, en lo que fue el “Juicio a las Juntas”.

Un poco más avanzado ese año, la Comisión Permanente de la CEA publica el comunicado *Emisiones televisivas inaceptables* (8 de agosto de 1984), que es uno de los primeros documentos agresivos del episcopado respecto de las políticas estatales. Sin hacer uso del lexema *reconciliación*, podemos encontrar un uso de otras nominalizaciones que funcionan como sustitutos parciales del modelo político en su primera variante, señalando una carencia en el presente que debe ser provista por la colaboración de la ciudadanía y el Estado siguiendo la guía de los valores religiosos:

En este momento en que los diversos sectores buscan reconstruir al país desde sus ‘*propios cimientos integrados por los valores morales y espirituales*’ (Multipartidaria 16/12/82), y se anhela una *renovación* profunda y positiva, asistimos con inquietud al avance intencionado y progresivo de la inmoralidad en el campo de los Medios de Comunicación Social (CEA [1984] 1989: 183).

La fundamentación no religiosa (mediante una cita directa de la Multipartidaria) de la intervención habilita a los obispos a utilizar el registro político en un género que se dirige a la ciudadanía y la opinión pública y no a sus fieles. En este sentido, no utilizan el lexema *reconciliación* sino *renovación*, empleado con propiedades sintagmáticas análogas a las del modelo no transactivo del verbo.

También se reformula el problema de la democracia en su relación con los medios masivos. La frase final dice, al respecto,

El país que anhelamos [vgr. la democracia ‘auténtica’] sólo podrá realizarse si el ámbito social favorece el desarrollo de los valores humanos y trascendentes que están en las raíces mismas de nuestra cultura (*idem*: 185).

¿Cuál es el camino propuesto por los obispos para la realización de la democracia?. Intervenir legalmente. Puesto que “No se debe confundir libertad con libertinaje” (*idem*:

184), los obispos se identifican con la Asamblea de las Naciones Unidas de 1966 y citan textualmente:

‘toda persona tiene derecho a la libertad de expresión, pero el ejercicio de ese derecho entraña deberes y responsabilidades, pudiendo estar sujeto a ciertas restricciones expresamente previstas por la ley, para asegurar los derechos y la reputación de los demás y la protección de la seguridad nacional, el orden y la moral pública’ (Pacto Internacional sobre DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS) (*idem*: 184; mayúsculas en el original).

Aquí, junto a la ONU, citan al Concilio Vaticano II sosteniendo algo que antes se habían cuidado de no hacer: la supremacía del papel de la Iglesia sobre el Estado, en este caso, por el objeto sobre el cual tiene derecho de intervenir:

‘la primacía del orden moral objetivo *ha de ser aceptada por todos* puesto que es el único que supera y congruentemente ordena todos los demás órdenes humanos por dignos que sean’ (...) (Documento sobre los Medios de Comunicación Social – Concilio Vaticano II) (*idem*: 184-185).

El imperativo “ha de ser”, cuyo destinatario pragmático es el que puede aplicar las “restricciones expresamente previstas por la ley”, es decir, el Estado, coloca al discurso episcopal en la posición de autoridad sobre “todos los demás órdenes humanos”, incluido el político.

Notemos que esta operación es incompatible con los modelos de *reconciliación*, puesto que aún en la comunidad política la acción del episcopado como agente afectaba exclusivamente a los argentinos como ciudadanos, y no al Estado.

El registro de la política se caracteriza, siguiendo a Verón (1987) por la presencia de un Otro innombrable que se erige en adversario. En los documentos de la CEA, esto comienza con una alusión impersonal y relativamente vaga:

La Comisión Permanente de la CEA (...) comprueba una campaña en contra de la indisolubilidad matrimonial (CEA [1984] 1989: 79).

La omisión de los sujetos que llevan a cabo esta pretendida campaña no es absoluta, sino que los obispos señalan a los diputados, convirtiéndolos en lo que García Negroni (1988) denomina “destinatarios encubiertos” de un evidente acto de habla de *amenaza*:

Nadie que se llame católico puede al mismo tiempo favorecer que se proyecten disposiciones legales que intenten disminuir aquella firmeza e indisolubilidad

del matrimonio, ni en ninguna circunstancia apoyarlas con su parecer o su voto” (CEA [1984] 1989: 79)³¹.

Esta amenaza será hecha efectiva después por algunos obispos que enviaron una nota en la que negaban el acceso a los sacramentos a los diputados residentes en su diócesis (lo cual, no obstante, no significaba la excomunión; esto lo hemos desarrollado en el Capítulo 2, 3 B II). Desde el punto de vista de la constitución del discurso episcopal en democracia, este comunicado no representa más que una intervención coyuntural del episcopado frente a los primeros proyectos de ley que incluían la legalización del divorcio vincular. Sin embargo, un mes después la CEA publicaba el mensaje *El matrimonio indisoluble*, que comienza diciendo

Nuestro país vive con interés su *reorganización* democrática. Es tiempo de proyectos y de cambios (CEA [1984] 1989: 113).

La nominalización *reorganización*, que comparte contextos de uso con “renovación”, aparece como sustituto parcial de la primera variante del modelo de la comunidad política (“Los argentinos [agentes] nos reconciamos / renovamos / reorganizamos [pseudo-transactivo] entre nosotros”). Ubicados en este registro, aparece el peligro: “entre las propuestas nuevas se advierte una decidida campaña contra la indisolubilidad matrimonial” (*idem*). La incorporación negativa³² “indisolubilidad”, que caracteriza la negación de una falta en los términos positivos de una propiedad del objeto, cambia los términos de la discusión parlamentaria, que ya no se refiere a una regulación de la unión civil sino a un valor *natural* del ser humano:

No se trata (...) de un asunto de fe, sino de una cuestión filosófica, es decir, donde la razón humana descubre una exigencia natural (*idem*: 114).

De esta manera, el matrimonio civil aparece como un simple revestimiento legal impuesto a verdades naturales³³, que por esa misma razón “tampoco es, sin más, algo

³¹ También sobre el problema de la falta de censura cinematográfica los obispos utilizan este recurso extremo. Dado que a *reconciliación* pierde su función integradora y prácticamente está ausente en los documentos políticos de esta segunda etapa, el conflicto llega a adquirir, en el discurso episcopal, una violencia inusitada: “[La película *¡Je vous salue Marie!*] Tergiversa y vilipendia el significado fundamental de la fe cristiana, hiriendo profundamente el sentimiento religioso de los creyentes (...) Confiamos en la reconocida prudencia de las autoridades de la Nación, que tomarán en cuenta una situación que hiere la profunda devoción Mariana del pueblo argentino y que obligaría a los Obispos a tomar muy severas medidas, de acuerdo a las normas jurídicas de la Iglesia” (CEA [1985] 1989: 217).

³² Hodge y Kress (1979) explican el recurso de la incorporación negativa como el empleo de un término positivo para reemplazar la negación de una acción.

³³ En realidad, las luchas por la ley de matrimonio civil y los posteriores proyectos de ley de divorcio (incluso uno llegó a ser ley durante el segundo gobierno de Perón, pero su anulación fue una de las

opinable, que se decide libremente por mayoría” (*idem*). El conflicto entre el paradigma argumentativo (Vasilachis de Gialdino 1997) secular-político y el natural-político-religioso se resuelve a favor de este último.

Estos son los límites para la *reconciliación* política. La fusión de los modelos de la redención y de la comunidad política durante la primera etapa, en la cual probablemente no se esperaba este tipo de reformas como consecuencia de la institucionalización del sistema democrático, volvió al lexema inútil para defender la *verdad natural* de la acción política. El camino que la CEA tomó fue el de actuar políticamente, no sólo desde el punto de vista discursivo, sino también mediante la movilización de sus bases sociales. No es necesario que volvamos aquí sobre este punto, que hemos resumido en el capítulo 2³⁴; lo que nos interesa es ver el proceso discursivo colectivo que acompañó este accionar de algunos obispos.

A diferencia de ICN, el hecho de comenzar a definir un Otro como adversario señala una toma de partido de la Iglesia, no sólo a favor de la indisolubilidad matrimonial, sino *en contra de la ley de divorcio* (y sus defensores). Y esta fue una de las actitudes que no sólo la enfrentó a gran parte de la opinión pública, sino que también provocó disensiones y fracturas dentro mismo de la CEA.

El 10 de noviembre de 1984, la Asamblea Plenaria publica *Construyamos todos la Nación*, un documento sin adscripción genérica que, a casi un año del traspaso del poder de manos militares a funcionarios civiles, se proponía como un balance de la nueva realidad nacional,

en cumplimiento de la misión pastoral [de los obispos] de acompañar nuestro pueblo en su historia (CEA [1984] 1989: 205).

Los límites de los modelos de *reconciliación* llevan a abandonar el lexema y a sumergirse en el registro de la política: “Ayer volcábamos nuestro esfuerzo a favor del

primeras acciones de la Revolución Libertadora, llegando a conseguir la excomunión papal (Pío XII) de varios miembros del gobierno peronista) se mantuvieron latentes como un campo de batalla del catolicismo contra la modernización legislativa. Justamente en 1984 se publicó, en la “Biblioteca política argentina”, del Centro Editor de América Latina, un excelente libro sobre los intentos fallidos de ley de divorcio, *Divorcio y familia tradicional* (Rodríguez Molas 1984), cuyo prólogo terminaba con estas palabras: “un proceso social que en otras áreas conduce a la sanción de leyes de divorcio (...) en nuestro país es sistemáticamente desconocido. Desde 1888, año de la primera propuesta del debate que nos ocupa, y hasta hoy, esperanzas frustradas, transcurrió un siglo” (Rodríguez Molas 1984: 9). Dos años después, en la misma colección, *Matrimonio y divorcio civil*, de H. Recalde, reclamaba “la secularización jurídica postergada” (Recalde 1986: 148).

³⁴ La movilización católica, importante pero poco significativa dada la proporción de católicos que participaron en ella, ha sido analizada por Ezcurra (1988: 111-125), Dri (1997: 51-71) y Esquivel (2004: 99-104).

restablecimiento del estado de derecho" (*idem*). Cuando analizan el presente, ahora democrático, en vez de dar una dimensión trascendente a la acción política (etapa de espiritualización de la política), proponen su accionar religioso dentro del campo político mismo:

Hoy, ya en la *normalización institucional*, queremos servir a su custodia, consolidación y acrecentamiento, puesto que la democracia fue restablecida por el pueblo argentino, de acuerdo a su honrosa tradición histórica, como un estilo de vida que le permite ejercer la dignidad humana con mayor plenitud" (*idem*; las cursivas son mías).

De ser agente del proceso de *reconciliación*, el episcopado se convierte en agente de la "normalización institucional". Para justificar esto, prescinde de las referencias a la acción política de los partidos y los laicos, que han sido descriptos largamente y cuyas virtudes ("redentoras") fueron centrales en la consolidación de la etapa de espiritualización de la política. La democracia fue restablecida por *el pueblo*. Si "normalización institucional" es sinónimo de "democracia", los obispos toman la posición enunciativa del *portavoz del pueblo*, figura eminentemente política y típica de los políticos profesionales (cfr. Guilhaumou 1984). Esto es argumentativamente posible porque el pueblo actuó "de acuerdo con su larga tradición histórica", la cual es, según hemos visto en ICN, católica. Sin embargo, no hay referencias al carácter religioso de la autoridad episcopal, sino, por el contrario, a su naturaleza histórica y popular. Los obispos son tan "representantes" (del pueblo) como los diputados. Más aún, porque mientras que estos son elegidos por fracciones de la población, los primeros son sus representantes "naturales" e históricamente consolidados.

Los obispos delimitan algunas otras "zonas" de conflicto con el Estado durante la transición democrática que hemos señalado en el capítulo 2: "Fundados temores en la educación", "Auge de la pornografía", "Persistencia del problema económico". No aparece el divorcio, que acababa de ser objeto de un documento específico sobre el tema³⁵.

En fin, el tratamiento de estos temas es similar: otorgarle un estatuto político a la competencia ("moral", "natural") de la CEA que, en virtud de su carácter de representante de lo que es realmente verdadero y beneficioso para el pueblo, define cursos de acción.

³⁵ Algo similar sucede con el problema de la libertad de expresión en los medios masivos, la "pornografía" y los "ataques" a la Iglesia católica, que son desarrollados más extensamente en el documento *El pudor. Defensa de la intimidad humana*, del 30 de diciembre de 1984.

Esto se va a hacer aún más explícito en el caso de la polémica por la legalización del divorcio³⁶. En un comunicado del 16 de noviembre de 1985, la Asamblea Plenaria dice:

La indisolubilidad es un profundo valor ético, que requiere trascender la privacidad de los esposos, para ser traducida en *un ordenamiento jurídico* que mire al bien de toda la sociedad.

La Iglesia comprende el drama que sufren los matrimonios deshechos, pero (...) la solución pasa por una adecuada política familiar (...) que tenga en cuenta, entre otras cosas (...) *la homologación civil del matrimonio religioso* y (...) el reconocimiento jurídico de *algunos* intereses morales y patrimoniales originados en las uniones de hecho (CEA [1985] 1989: 220).

La propuesta de politización de los valores religiosos, e incluso de sus instituciones –por eso piden “la homologación civil del matrimonio religioso”–, se vuelve explícita como reverso de una acusación de incapacidad para “el bien de toda la sociedad” de los gobernantes.

Este proceso, sin embargo, comienza a dejar lugar –en 1986– a producciones discursivas directamente asociadas con la visita del papa a la Argentina en 1987 y que propone un sistema de representaciones menos vinculadas a los problemas de la actualidad nacional y toman el tipo de discurso que hemos llamado de *despolitización de la espiritualidad*.

Encontramos un claro ejemplo de este cambio si comparamos el comunicado de la Comisión Permanente de la CEA del 10 de septiembre de 1986, relativo a la media sanción del proyecto de ley de matrimonio civil en la cámara de diputados, con el que la Comisión Ejecutiva publica el 4 de junio de 1987 a raíz de su aprobación definitiva en la Cámara de Senadores³⁷. En el primero, la comisión

³⁶ Nosotros hemos insistido en este aspecto porque es ilustrativo de las prácticas discursivas del episcopado. Dri (1997:51-71) se ocupa de analizar los argumentos utilizados por la CEA y por algunos obispos en forma individual, análisis que no es necesario repetir aquí.

³⁷ El proyecto se aprobó, en Diputados, con 177 votos a favor y 35 en contra sobre los 212 legisladores presentes (41 no se presentaron al recinto); en Senadores tuvo 150 votos a favor sobre 170 presentes. Es un ejemplo de tema realmente *sensible* a los obispos, que se enfrentaron a una causa que no tenían oportunidad de ganar. No obstante, Dri y Ezcurra sostienen que lograron retrasar el ingreso del proyecto en el Senado hasta después de la visita del Papa (Dri va un paso más allá y dice que los obispos lograron aplazar el alzamiento de Semana Santa). Aunque no sepamos a ciencia cierta si fueron los obispos o una decisión de los propios senadores, es evidente que el retraso de seis meses en un proyecto que era apoyado ampliamente fue una delicadeza política con el episcopado. Y esto, de por sí, muestra un rol o una representación de la Iglesia como un actor con el cual no convenía el enfrentamiento abierto. Por otra parte, también es cierto que la ley de divorcio sirvió de “pantalla” para la aprobación de la llamada “ley de obediencia debida”, promulgada simultáneamente.

Lamenta profundamente la decisión del la Cámara de Diputados por el daño causado al pueblo argentino, daño que se tornaría irreparable si el Senado convirtiera el proyecto en ley (CEA [1986] 1989: 97).

La media sanción del proyecto es interpretada como un daño al *pueblo* del cual los mismos diputados son representantes. Los obispos, como representantes *legítimos* del *pueblo*,

rechaza[n] enérgicamente la posición de aquellos diputados que diciéndose católicos han votado el proyecto (*idem*: 98)

y finalmente cita parte de un comunicado del 15 de marzo de 1984, en el cual dice, entre otras cosas, que

esa firmeza e indisolubilidad del vínculo matrimonial es un irrenunciable don de Dios Creador al hombre, y por lo mismo, no modificable por leyes humanas (*idem*; cfr. CEA [1984] 1989: 71).

El comunicado de junio de 1987, en cambio, comienza:

Los obispos somos conscientes del respecto a la competencia propia de los señores Legisladores, pero al hacer pública (...) la convicción constante de la Iglesia sobre el divorcio vincular establecido en la nueva ley de matrimonio civil, ejercemos nuestro derecho de ciudadanos y, especialmente, cumplimos con nuestro deber de Pastores del Pueblo de Dios (CEA [1987] 1989: 143).

Las diferencias son notables: en primer lugar, se respeta la autonomía de la decisión legislativa, en segundo lugar, los obispos no hablan como representantes del *pueblo argentino* sino como *ciudadanos* (sujetos civiles tal como aparecen en la primera variante del modelo de la comunidad política) y como dirigentes del “Pueblo de Dios”, es decir, de la Iglesia católica (modelo de la comunidad eclesiástica). El hecho de presentarse como un sector de la sociedad civil y, como tal, sujeto de derechos políticos y civiles –pero sin reclamar privilegios como agente–, señala una distancia táctica de la posición adoptada en la etapa de politización de la espiritualidad. Ya no hay confrontación sino que el episcopado vuelve a asumir un lugar exterior al de las luchas políticas. Puesto que la ley ya fue aprobada, sólo queda pedir:

a la Santísima Virgen de Luján para que el mal que lamentablemente aún no se ha podido evitar, e difunda lo menos posible en nuestra comunidad (*idem*: 144).

Mientras que en la etapa anterior los obispos amenazaban políticamente en esta nueva etapa, ruegan “religiosamente”.

5. *Reconciliación: Táctica y estrategia.*

En este capítulo hemos atravesado diversos niveles del discurso episcopal en orden a establecer las constantes estratégicas y los límites de las variaciones tácticas en términos diacrónicos.

Para ello partimos del archivo más amplio del magisterio latinoamericano y sus relaciones con el *magisterio universal*. Como hemos señalado en otras secciones de esta tesis, las características institucionales de la Iglesia católica y, en términos más amplios, del campo religioso, llevan al privilegio de la dimensión institucional por sobre las otras. Por este motivo es que encontramos en este primer nivel de análisis un conjunto de modelos sintagmáticos básicos que proveyeron de un repertorio de sentidos potenciales para la nominalización *reconciliación*, en base al cual el episcopado argentino elaboró sus propios modelos, *ninguno de los cuales era contradictorio con los provenientes de niveles superiores*.

El movimiento estratégico general que se desprende del análisis de los documentos finales de las II, III y IV CELAM es claramente ofensivo y se corresponde con diversas interpretaciones sobre el pontificado de Juan Pablo II (Ezcurra 1987, González 1999). En el *Documento de Medellín*, el lexema *reconciliación* obedecía a la segunda variante del modelo de la redención, en el cual los obispos no se distinguían de los demás hombres sino que eran igualmente pacientes de una acción llevada a cabo por la divinidad. Este modelo descansaba en una identificación integral entre *seres humanos* y *cristianos* (católicos). En el *Documento de Puebla* los obispos avanzan un paso más, puesto que comienzan a utilizar variantes en las cuales ellos monopolizan el rol de agente de la reconciliación, afectando a todos los ciudadanos del sub-continente. La analogía establecida con el modelo de la redención, también presente en el *Documento de Santo Domingo*, consigue asignarle un fundamento teológico de mayor relevancia, puesto que se lleva a cabo sobre una analogía con uno de los dogmas más importantes del credo cristiano; de manera correlativa, los obispos ocupan el lugar agentivo que en el modelo original correspondía a Cristo.

En el caso del magisterio del episcopado argentino, el movimiento general se corresponde con el de las respectivas CELAM, incluso en un paralelo casi término a término entre el *Documento de Medellín* y el de *San Miguel* y entre *Puebla e Iglesia y comunidad nacional*.

Sin embargo, las características de la realidad política argentina exigieron algunas adaptaciones tácticas que reformulaban los modelos sintagmáticos básicos

propuestos estratégicamente. En efecto, el desplazamiento observado durante la década de 1970 hacia el modelo de la comunidad política en su segunda variante tiene la particularidad de formular criterios de ciudadanía en clave religiosa, subordinando la comunidad política a la religiosa, pero aplicados al problema específico de la violencia política.

Al comenzar la etapa de transición hacia la institucionalización democrática, con *Iglesia y comunidad nacional*, el progresivo distanciamiento del episcopado respecto del gobierno militar se efectúa mediante una concepción de la *democracia* como medio para lograr la *reconciliación*. El modelo de la comunidad política, subyacente a la nominalización, distribuye los roles de modo que los obispos sean los agentes privilegiados del proceso, cuyos pacientes son todos los argentinos. La afirmación de que no participan en los mecanismos de gestión política de la transición se explica gracias a esta estructura subyacente: dicha gestión es considerada de menor importancia a la de los obispos, puesto que la democracia es sólo un medio para alcanzar un fin más elevado –de naturaleza religiosa– que es la reconciliación. De esta manera, en la etapa 1981-1983 asistimos a un proceso de *espiritualización de la política*, porque la participación es vista como una tarea ordenada a la realización del plan divino, es una etapa inscripta en la historia de la salvación.

Al advertir que la democracia conseguida no respondía a este modelo, la segunda etapa se caracteriza por una progresiva *politización de la espiritualidad*, donde la reconciliación se encuentra cercana a adquirir un contenido político referencialmente concreto: vetar una ley, prohibir una película, una publicación, etc. Por este motivo se invierte la relación que caracterizaba a la etapa anterior: la *reconciliación* es concebida como el único medio posible para lograr una *auténtica democracia*. Ahora bien, si “el aporte más propio y específico” de los obispos consiste en asignar contenido político y legislativo a su acción político-religiosa, el repertorio de estructuras sintagmáticas básicas disponibles para la *reconciliación* es insuficiente, si no contradictorio. Por este motivo se produce un doble movimiento de, por una parte, cristalización del lexema, que es presentado paradójicamente como índice de desinterés y apoliticidad del episcopado y, por la otra, de omisión de la nominalización en entornos que le eran habituales pero que ahora poseen rasgos del discurso político. Este breve período nos permite ver los *límites* definidos estratégicamente que regulan la intervención táctica del episcopado en tanto que actor colectivo. Estos límites, sin embargo, no se aplican del mismo modo a los obispos en tanto que individuos; por ese motivo nos encontramos

con –pocos- prelados que le asignan contenidos políticos concretos a la nominalización, incluso contradictorios entre sí, ya sea como sinónimo de “ley de amnistía” o como “juicio y castigo a los responsables”.

Ambas posiciones se correspondían con sendos sectores del catolicismo; sin embargo, la posición ocupada por la CEA frente a *todos* los católicos no le permite *tomar partido*, asignándole contenidos de este tipo, operación que implica el riesgo de fragmentar el campo. Este riesgo, de hecho, fue percibido como real, hasta tal punto que, hacia fines de 1986, observamos la última variación táctica del período.

En efecto, denominamos *despolitización de la espiritualidad* al proceso que comenzó con la preparación de la segunda visita de Juan Pablo II a la Argentina, en el cual el episcopado advirtió el resquebrajamiento de su frente interno y, abandonando el registro político en sus documentos colectivos, se desplazó hacia el modelo de la comunidad eclesial. En el nivel táctico, el repliegue de los obispos del campo público –y de la posición agentiva del verbo *reconciliar*- obedeció a la necesidad de reforzar los vínculos intra-eclesiales como medio para actuar con mayor eficacia hacia fuera de la institución. Esta nueva táctica ofensiva, correlativa con la que luego adoptaría la IV CELAM en Santo Domingo, se consolida mediante el sintagma *Nueva Evangelización*, cuya estructura agencial compromete a los laicos en la acción evangelizadora y retira a los obispos del lugar de exposición que habían ocupado anteriormente.

En términos metodológicos, encontramos sumamente productivo el análisis de las ocurrencias, dentro del mismo campo, del verbo *reconciliar*, puesto que nos permitió comprender las complejas relaciones intertextuales subyacentes a un lexema que, desde una mirada desprevenida, se mantendría siempre igual a sí mismo. En nuestro caso, los discursos en los cuales relevamos los usos del verbo conjugado se seleccionaron según la interacción entre las dimensiones que asignan su estatuto social al discurso episcopal, partiendo de la lógica interna de la institución y de su archivo.

La dimensión política del discurso episcopal, que se encuentra presente en todas sus producciones, es la que termina desestabilizando, al privilegiar el conflicto, la unidad del discurso episcopal. Para neutralizar esta desestabilización, la CEA debe alinearse a la política vaticana, explotando la dimensión institucional, que es aquella que introduce un principio de homogeneidad, fundando una identidad común más allá de las diferencias sociales y políticas dentro del episcopado.

Conclusiones

A lo largo de esta tesis hemos dado cuenta de un proceso de investigación y de sus principales resultados. En este sentido, hemos llevado a cabo algunas discusiones teóricas, a la vez que elaboramos ciertos conceptos y relaciones entre ellos. En estas conclusiones intentaremos sintetizar, en primer lugar, los que consideramos los principales aportes de nuestro trabajo al análisis de discursos religiosos y al conocimiento del episcopado argentino. En una segunda instancia, intentaremos evaluar los resultados de nuestro análisis en los términos de las relaciones entre el discurso episcopal y la democracia como sistema político.

1. El discurso episcopal

Los conceptos que hemos construido en nuestra investigación han sido presentados en el primer capítulo. En la instancia de las conclusiones corresponde evaluar su operatividad y especificar sus características empíricas, desarrolladas en los capítulos correspondientes. Por este motivo, no ofreceremos un resumen sino más bien una articulación de lo desarrollado allí para responder los interrogantes iniciales de nuestra investigación: ¿Qué factores garantizan la identidad de un discurso atravesado por una doble heterogeneidad: a) sincrónica, en la medida en que se formula en medio de tensiones estructurales y subjetivas; b) diacrónica, en la medida en que cambian sus condiciones de producción?

1.1. Desde el punto de vista diacrónico

Desde el punto de vista diacrónico encontramos tres articulaciones tácticas que podemos caracterizar a partir de ciertas recurrencias en las dimensiones que hemos analizado.

El primer momento está delimitado por los años 1981 a 1983, conformando lo que hemos denominado *etapa de espiritualización de la política* en tanto que el episcopado no se propone como actor político sino que legitima teológicamente la transición democrática. Durante este momento, el estatuto social del episcopado se caracteriza por privilegiar los procesos institucionales por sobre su composición social y su dimensión política. En efecto, la asunción de Juan Pablo II en 1978 como papa tuvo algunas consecuencias de importancia

para la Iglesia latinoamericana y argentina. En primer lugar, la sanción del nuevo *Código de Derecho Canónico* implicó la centralización doctrinaria y jurídica en las congregaciones vaticanas y fue el primer paso en el debilitamiento decisivo de la posición de las conferencias episcopales como instancias intermedias. En segundo lugar, la III^o Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, pocos meses después de la asunción de Juan Pablo II, trajo consigo la fundamental condena a la Doctrina de Seguridad Nacional que sustentaban las dictaduras militares del subcontinente. Es decir, además de las habituales críticas al marxismo y al liberalismo, se identificó a esta doctrina y sistema de gobierno como ilegítimo. Esto tuvo importantes consecuencias en el episcopado argentino, particularmente frente a ciertos reclamos que la Santa Sede le hizo respecto de la situación de los derechos humanos en la Argentina. Estos procesos institucionales confluyeron con la progresiva pérdida de legitimidad del gobierno militar en la Argentina, de modo tal que la CEA comenzó a tomar distancia públicamente. *Iglesia y comunidad nacional* fue la cristalización de la táctica de alejamiento del episcopado, con un cuestionamiento directo a los procedimientos de represión estatal y una teoría de la democracia que se proponía como proyecto político para el país en el corto plazo. En esa misma dirección se encuentra la participación del Equipo Episcopal de Pastoral Social en las reuniones de la Multipartidaria y la publicación, en 1982, de algunos documentos secretos enviados por el episcopado a las Juntas de gobierno condenando explícitamente la represión ilegal. En términos de la composición social del episcopado, sin embargo, no hubo mayores modificaciones, puesto que el último recambio de obispos se produjo hacia mediados de la década de 1970, y las posiciones claves de la Comisión Ejecutiva seguían siendo ocupadas por los mismos prelados.

El sistema de géneros discursivos, por otra parte, indica una clara continuidad con la etapa anterior. Esto señala cierta homología con respecto al estatuto social, puesto que sus dimensiones se distribuyen de manera relativamente homogénea entre los distintos tipos de género. Quizás el elemento más significativo sea la continuidad que presenta el conjunto de los “géneros de batalla”, como institucionalización discursiva de la dimensión política, con respecto al período anterior. En efecto, durante esta etapa en la que los textos de doctrina señalan la necesidad de la democratización del sistema político, persisten los canales habituales de relación con el gobierno (por medio de las *cartas políticas*) y el presupuesto

de catolicidad de la población contenido en las *declaraciones*, mientras que los *comunicados* todavía no se han convertido en un medio de apelación a la sociedad civil para intentar controlar las instituciones estatales. La dimensión de acción de la palabra episcopal se encuentra contenida en los documentos doctrinales y en la tensión enunciativa que atraviesa a *Iglesia y comunidad nacional*.

Enunciativamente, los conflictos entre enunciadores se organizan alrededor de dos modos de concebir la relación entre el episcopado y el sistema político: la política por la afirmación y la política por la negación, donde la primera afirmaba el lugar de la Iglesia como institución dentro de la sociedad, mientras que la segunda se negaba a reducirse a ser sólo un sector más, definiéndose como una institución constitutiva de la Nación. Esta tensión no se resuelve, sino que señala, desde el punto de vista de la subjetividad del locutor, una *integración* indisoluble entre las dimensiones institucional, religiosa y civil, al tiempo que mantiene dos configuraciones alternativas de los destinatarios: identificando ciudadanía y religión (católica) o distinguiendo ambas esferas. Lo significativo de este proceso es su co-ocurrencia con el género doctrinal, lo cual implica una fundamentación religiosa de la democracia como sistema político: una *democracia católica*.

Esta es la configuración que observamos en la selección de los modelos subyacentes a la nominalización *reconciliación*, donde el modelo de la redención otorga un estatuto teológico a la reconciliación política que pone a los obispos en el lugar de los ciudadanos, integrando sin condiciones el nosotros inclusivo de los argentinos.

El segundo momento comienza a delinearse a comienzos de 1984 y se extiende hasta fines de 1986, en una táctica que llamamos de *politización de la espiritualidad*. Se trata de un momento en el cual observamos cambios significativos en todos los componentes del dispositivo. El estatuto social muestra la profundización de la política de centralización jurídico-doctrinal por parte de la Santa Sede, afectando la dimensión institucional de las conferencias episcopales a partir del Sínodo de obispos de 1985, el cual les niega todo *munus magisterii* y *munus docet* y reduce su capacidad de acción al *munus pastoralis*. En ese sentido, los conflictos políticos con el gobierno de Alfonsín, a causa de sus innovaciones legislativas, desestabilizaron la gestión institucional de las tensiones internas al episcopado. En efecto, los distintos sectores de la CEA se enfrentaron con respecto a la metodología empleada. La crisis jurídica de las conferencias episcopales

impidió una postura homogénea de todo el episcopado y, sumada a estos condicionantes políticos provenientes de las diversas posturas dentro del episcopado, mostró la inestabilidad en la que se basaba la pretendida homogeneidad de la CEA.

Un índice de esta inestabilidad se encuentra en los géneros discursivos, donde hay una menor importancia de los textos de doctrina frente a los géneros de batalla. La institucionalización de la democracia limitó las condiciones de posibilidad de las cartas políticas y las declaraciones, puesto que la relación del episcopado como institución con el gobierno radical ya no tenía la fluidez que había tenido con el gobierno militar en el período anterior. Por otra parte, la nueva visibilidad otorgada por la democracia a la configuración plural de la sociedad argentina impidió la identificación directa de ciudadanía y catolicismo. El comunicado fue el género que sintetizó ambos condicionantes, permitiéndole al episcopado adquirir el rol de portavoz político.

Enunciativamente, la CEA asume el papel de autoridad política frente a la ciudadanía. En este sentido, el rol de la autoridad religiosa no legitimaba, como en la etapa anterior, una fundamentación teológica del sistema de gobierno, sino que impugnaba la legitimidad (de origen popular) de las autoridades electas democráticamente. Perdía, de este modo, su dimensión omniabarcadora para *tomar posición* en el campo político, fragmentando su propia composición social e ideológica y la de su auditorio.

Esto es evidente en los usos de *reconciliación*, que pierde su polisemia interdiscursiva y se cristaliza semánticamente, dando lugar a la adopción de un discurso político para el cual no hay reconciliación posible. Este momento señala el límite del dispositivo integral: tomar partido enunciativamente en el campo político resulta contradictorio con los principios de funcionamiento del campo católico. Esta contradicción repercutió en todos los componentes, exacerbando los efectos de la heterogeneidad católica al abandonar aquellos procedimientos discursivos que le permitían su gestión como identidad.

En este estado de cosas observamos, entre finales de 1986 y el año 1990, una nueva variación táctica destinada a la *despolitización de la espiritualidad*. Reiteramos aquí que usamos los términos “politización”/“despolitización” en un sentido extremadamente restringido: para designar determinadas configuraciones de los componentes del

dispositivo. Bajo ningún punto de vista sostenemos que la relación entre religión y política se pueda comprender sólo en los procesos discursivos que estamos analizando. El factor institucional que influyó, sin duda, en esta nueva etapa, fue la preparación de la visita del papa Juan Pablo II en 1987 y la función del nuncio Ubaldo Calabresi en la gestión de los conflictos dentro de la CEA. La necesidad de mostrar una imagen de unidad no sólo tenía como destinatario al pontífice, sino también a una opinión pública que había advertido claramente las polémicas desatadas dentro del episcopado durante la etapa anterior. En esto colaboró cierto recambio generacional operado dentro de la Conferencia y el avance sobre puestos claves de obispos jóvenes reunidos alrededor de monseñor Laguna. A su vez, el debilitamiento del gobierno de Alfonsín a partir de 1987¹ permitió que los obispos no fueran (junto a los sindicatos) los únicos opositores al gobierno en la arena pública.

En los términos del sistema de géneros discursivos, los géneros de batalla pierden espacio a favor de los textos especializados y doctrinales, definidos ahora a partir de la relación intrainstitucional de los obispos con los católicos. El ícono de este cambio de perspectiva fue *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización*, en el cual se restringen las posibilidades enunciativas de los grandes documentos doctrinales para construir un documento pastoral.

Los conflictos abiertos en esta nueva etapa no alcanzan el dominio público, y se desarrollan a partir de dos modelos *eclesiológicos* alternativos. Por supuesto, ambos consideran las relaciones de la Iglesia, en tanto que institución, con otras instituciones; pero prácticamente desaparecen las tensiones que acompañaban la integración enunciativa de las dimensiones civil, religiosa e institucional de los destinatarios. La tensión por los dos modelos políticos de *Iglesia y comunidad nacional* aparece como –relativamente– resuelta al no presuponer, discursivamente, el rol del episcopado como factor de poder e influencia sobre el Estado. Por el contrario, la *despolitización del discurso espiritual* coincide con una visión de la *política por la afirmación* en la que “la Iglesia” (en el sentido restringido de “los obispos”) sólo brinda “orientaciones” y deja la opción política librada a la conciencia del laicado. Este énfasis en la conciencia individual y en la espiritualidad como ámbito

¹ En el que se combinaron la victoria justicialista en las elecciones legislativas, los alzamientos militares, las protestas sindicales y de otras organizaciones sociales, el poder económico, etc.

específico del discurso religioso aparece claramente en la adopción del modelo del sacramento para la *reconciliación*.

Volviendo a nuestro interrogante inicial, este dispositivo, de fronteras flexibles pero claramente definidas, permitió garantizar las condiciones mínimas de estabilidad del discurso episcopal. Las múltiples, pero finitas, combinaciones entre sus componentes permitieron gestionar los conflictos internos y los frentes externos a la CEA a partir de un juego de discontinuidades y variaciones *que no son efectos más o menos accesorios de una matriz estática, sino su condición de posibilidad y su índice de historicidad*. En este sentido, la dimensión estratégica del discurso episcopal *no existe sino a partir de sus variaciones tácticas*. Aquí se revela el carácter construido del concepto, que no designa una hipotética planificación consciente sino un conjunto de homologías y recurrencias que, estructuralmente, designan un espacio discursivo históricamente determinado.

1.2. Desde el punto de vista sincrónico

En la introducción a esta tesis ubicábamos la perspectiva epistemológica de la que participamos en el paradigma interpretativo. Puesto que, en el proceso de *doble hermenéutica* que subyace a este paradigma, no es posible acceder a la experiencia por la simple observación porque se encuentra simbólicamente preestructurada (Vasilachis 1997), hemos señalado que no es posible suponer la “anterioridad” de las condiciones de producción (que hemos formalizado como *estatuto social del episcopado*) respecto de la producción discursiva. Más aún, esta última modifica a las primeras estructurándolas simbólicamente, conformando el aspecto discursivo del *integralismo católico*, que representa el mundo moderno a partir de la integración de las distintas esferas de la vida social.

El análisis que hemos llevado a cabo en esta tesis muestra cómo el discurso episcopal utiliza diversos procedimientos para integrar esferas que aparecen exteriormente como separadas a partir de una lucha histórica por la definición de los contenidos normativos de la modernidad². Esta separación de esferas, no obstante, *es la condición de*

² Batalla por lo que A. Touraine (1995) denomina *historicidad* y que la Iglesia argentina perdió transitoriamente en el período de consolidación institucional del Estado-Nación en la Argentina.

posibilidad del integralismo como forma social y discursiva diferenciada. Sólo porque jurídicamente existe algo cercano a una separación entre Iglesia y Estado es posible que el episcopado le reclame al segundo y se vea en la obligación de competir con otras instituciones. Discursivamente, las sucesivas alternativas en la configuración de la matriz enunciativa del discurso episcopal indican la posibilidad de posicionarse tácticamente según las variaciones en la relación de fuerza.

En este entorno, el estatuto social del episcopado condiciona la enunciabilidad de sus discursos en diferentes aspectos. Es posible caracterizar la dimensión institucional como aquella que es compartida por todos los episcopados, puesto que se refiere a las propiedades jurídico-canónicas de las conferencias episcopales. En este sentido, y dada la definitiva limitación que el papado de Juan Pablo II impuso a los organismos intermedios, la CEA en tanto que institución se relaciona directamente con la tradición del Magisterio universal y latinoamericano. Esta relación es asimétrica en la medida en que la autoridad jerárquica es el principio de organización de la Iglesia católica. Su consecuencia más inmediata es la de obligar a volver constantemente sobre este magisterio para reinterpretarlo y fundar en él la legitimidad de la propia palabra. Esto, por supuesto, no implica una reproducción mecánica del discurso superior, sino que —como hemos visto en el análisis de *reconciliación*— hay procedimientos que permiten reformular la palabra magisterial *modificándola a su vez*. La omisión de determinados documentos, la selección de determinados pasajes, son modos de construir el Magisterio universal dentro del campo discursivo, estableciendo la memoria legítima para los católicos argentinos. Esta es una de las características primordiales del discurso magisterial: cada nueva proposición se suma a las anteriores, modificándolas sin anularlas.

La composición social y la dimensión política, en cambio, obedecen a la especificidad de cada episcopado nacional. Por este motivo es que, así como los condicionamientos institucionales se encuentran *mediados* por la tradición del Magisterio universal y latinoamericano, las otras dos dimensiones del estatuto se relacionan con ella *sólo a partir de su propio magisterio*. De este modo, los documentos de la Conferencia Episcopal Argentina tienen una *doble ciudadanía*: por un lado responden a una institución

transnacional a la que deben obediencia y, por el otro, a un auditorio que debe obedecerles y que se define justamente por su nacionalidad³.

La tradición discursiva del magisterio argentino se estructura de modo tal que pueda dar respuesta a esta realidad compleja. Desde nuestro punto de vista, los géneros discursivos son el repertorio que le permite estructurar de manera relativamente estable su estatuto de manera tal que los cambios en las condiciones de producción no signifiquen una crisis institucional sino que puedan gestionarse desde sus propios recursos. De esta manera, los géneros especializados establecen una relación directa entre los diversos integrantes de la institución sin necesidad de apelar a sus características diferenciales extra-institucionales (extracción social, opciones políticas, etc.). Este conjunto privilegia la pertenencia de los sujetos a la Iglesia, interpelándolos en su *ciudadanía católica*. Los géneros de doctrina, por su parte, descansando en el presupuesto de la Nación católica, son los que permiten definir tácticas concretas respecto de los cambios en la sociedad. De este modo, la *ciudadanía nacional* (argentina) es el factor identitario privilegiado para establecer el vínculo entre el episcopado y su auditorio. En ese sentido, el pasaje que va de *Iglesia y comunidad nacional* a *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización* indica una retirada táctica del campo social y político hacia la propia institución. Esta retirada, sin embargo, está contemplada por la matriz estratégica del discurso episcopal, lo cual no impide volver a la ofensiva en un cambio de coyuntura (como, por otra parte, efectivamente ocurrió). Los géneros de batalla, por último, indican aquellos aspectos de la relación entre catolicismo y política que son sensibles al episcopado y que lo llevan a intervenir directamente sobre la subjetividad civil, asumiendo el rol de competidor con diversos grupos y elites políticas por el control del Estado y las políticas públicas. Este conjunto de géneros lleva a cabo una *síntesis entre ambas formas de ciudadanía*, porque requiere de una constante definición de los límites – siempre provisorios- entre religión y política.

Estos procedimientos, posibles gracias a una matriz enunciativa de gran versatilidad, terminan construyendo al episcopado como cuerpo colectivo, como cara visible de la Iglesia en la Argentina. La sujeción de los obispos al episcopado es la condición de posibilidad para el ejercicio de su autoridad pero, simultáneamente, es el

³ En cuya definición el catolicismo tuvo un papel fundamental a través de diversas batallas que le permitieron elaborar un *nacionalismo de sustitución* (Mallimaci 1997).

límite de ese mismo ejercicio. Por este motivo es que el dispositivo discursivo es un *producto* de la CEA, pero simultáneamente es su razón de ser. Uno y otra se condicionan y se posibilitan mutuamente. En los momentos en los que escribo esta tesis, tan sólo cuatro de los obispos que integran la Conferencia Episcopal Argentina formaron parte de la Asamblea Plenaria que aprobó *Iglesia y comunidad nacional* en 1981. ¿Por qué sigue siendo ese texto el documento de referencia incuestionable en el magisterio argentino actual? Su carácter fundacional no se debe sólo a la coyuntura histórica en que fue producido, sino a que forma parte de un dispositivo que lo trasciende, lo legitima y crea para él un conjunto de condiciones de plausibilidad que los actores denominan *vigencia*. Es el mismo dispositivo que echa un piadoso manto de olvido sobre el *Syllabus* de Pío IX y que publica cartas políticas privadas o fragmentos de documentos secretos⁴ como si tuvieran, diez años después, el mismo estatuto público que un texto doctrinal.

Volviendo a la pregunta con la que abrimos este apartado, encontramos que la identidad del discurso episcopal se sostiene en un dispositivo discursivo que, concebido como un repertorio de opciones tácticas, despliega diversos procedimientos que tienden a la integración de formas heterogéneas de subjetividad. Este repertorio, obedeciendo a una dinámica propia que se desarrolla en el marco de una estrategia de –al menos– mediano plazo, permite actualizar contenidos y posiciones de sujeto ya tradicionales dentro del integralismo católico en condiciones de producción diferentes. El elemento que se mantiene constante en ambos movimientos es la reproducción institucional, que garantiza una denominación homogénea para sujetos heterogéneos y una temporalidad lineal para procesos que se presentan como discontinuos.

2. El discurso del episcopado argentino y la democracia como sistema político

A partir de las homologías estructurales advertidas entre las diversas dimensiones de nuestro análisis, podemos intentar responder la última pregunta de este trabajo: ¿Cuál es el fundamento político que da unidad a las tácticas desplegadas en nuestro período?

⁴ Nos referimos a *La iglesia y los derechos humanos* (1984), una compilación de extractos de documentos inéditos con la que se pretendió demostrar públicamente que la CEA había tenido un activo papel en la defensa de los derechos humanos durante la dictadura de 1976-1983. Hemos analizado semióticamente la estrategia editorial de la CEA durante la década de 1980 en Bonnin (2005 b).

La competencia con el Estado, *propuesta enunciativamente*, debe ser comprendida en relación a la *estrategia institucional* (Soneira 1989) del catolicismo integral, que consiste en formar cuadros capaces de controlarlo con criterios católicos. Los verdaderos competidores del episcopado son los actores que, alrededor de diversos grupos y organizaciones, le disputan ese control. ¿Por qué, entonces, el discurso episcopal no puede explicitar esto? Porque eso significaría reconocer el carácter plural del sistema político democrático, asignándole a la Iglesia católica tan sólo un lugar entre otros, particularizando unos reclamos que concibe como generales.

Esto implicaría reconocer que toda intervención católica es, en sí misma, política; es decir, que aunque no se reconozca como tal, siempre hay una toma de posición frente a otros en una situación de pluralidad. Hemos detectado, al respecto, dos dinámicas diferentes. La que denominamos *política por la afirmación* sostiene la necesidad positiva de instituciones políticas intermedias en competencia para la vida democrática. La *política por la negación*, por el contrario, niega la autonomía política de las instituciones ciudadanas y exige para la Iglesia jerárquica un rol tutelar privilegiado. Este segundo grupo parece haber sido el dominante en nuestro período porque, al *negar el carácter político de sus intervenciones*, el discurso episcopal negaba a los otros. Y así no pudo ocultar que su interés general no era otra cosa que un interés particular en pugna con otros intereses igualmente sectoriales e igualmente legítimos.

La lucha política, caracterizada como lucha con el Estado, debilitó a la Iglesia católica como institución al ponerla en los límites de lo decible de su propio dispositivo. Es decir, mostró la particularidad de sus propios intereses frente a los distintos grupos que, rápidamente, la identificaron con distintos sectores: la dictadura militar (Mignone 1986), los empresarios (Ezcurra 1988), el justicialismo (Dri 1997), la CGT (Fernández 1990). Ahora bien, estas identificaciones hacían que el discurso episcopal perdiera eficacia, puesto que negaban su pretendida universalidad⁵.

La publicación de conflictos que tradicionalmente se dirimían en gestiones privadas mostró el carácter sectorial de los intereses católicos que se pretendían generales. Tres decisivos años tardó el episcopado en advertir que se encontraba en los límites de su

⁵ Recordemos que siempre estuvo latente el “sueño del obispo propio”, que no implicaba a todo el episcopado sino que permitía asociar distintos sectores políticos y sociales con distintos sectores de la CEA.

dispositivo discursivo. Tres años en los que perdió parte de su capacidad de movilización pública⁶ y, fundamentalmente, en los que su discurso perdió parte de la legitimidad que le brindaba su pretendida especificidad religiosa y apolítica⁷.

La negación del conflicto por el lugar de poder es la condición de supervivencia de la CEA como dispositivo discursivo socialmente efectivo. Es lo que le garantiza la legitimidad de su posición como agente en el campo, como sector dominante del cuerpo sacerdotal. Simultáneamente, la posibilidad de ese conflicto es la condición de constitución del campo: el catolicismo como *complexio oppositorum*, como forma política capaz de contener fuerzas sociales disímiles. Este es el dilema de hierro del episcopado católico: ¿Hasta dónde es posible sostener un modo de dominación fundado en la negación de sus condiciones sociales de existencia? Un sacerdote puede permitirse la sectorialización: la experiencia de los Sacerdotes para el Tercer Mundo da sobrada cuenta de ello. Sin embargo, pasar a ser obispo, e integrar un cuerpo colegiado que es la prueba de la legitimidad de la propia posición, implica una inversión de los términos. Esto explica la “traición” sentida por muchos fieles cuando algunos sacerdotes moderan su heterodoxia después de recibir la consagración episcopal.

Ahora bien: ¿se trata de una inversión de los términos? ¿es concebible la autoridad sacerdotal sin el correlato de la autoridad episcopal? Aquí entramos en el problema específicamente discursivo de la politización/despolitización en el discurso. Porque la eficacia simbólica del discurso católico no está basada en la simple interpretación del texto sagrado sino en la lucha por establecer una interpretación legítima. Durante la década que nos ocupó a lo largo de esta tesis, el episcopado como cuerpo colectivo tuvo que enfrentarse a las interpretaciones alternativas que, provenientes del campo social, político, sindical, económico y aún del campo religioso, señalaban la posición que la CEA debía ocupar. El factor que le permitió mantener la cohesión, a pesar de las luchas internas y del frente externo, fue un dispositivo discursivo que, lejos de agotarse en la especificidad religiosa y católica de la posición ocupada por la CEA, competía con otros dispositivos

⁶ Todos los autores coinciden en que la cantidad de asistentes a los actos del papa Juan Pablo II en la Argentina en 1987 fue muy inferior a la esperada.

⁷ Esto muestra Oscar Landi (1988) y las propias autocríticas de la CEA frente a los resultados arrojados por la *Consulta al Pueblo de Dios*.

discursivos en la definición de un modelo de sociedad, específicamente de sociedad política –aunque no solamente-, que intentó imponerse en la década de 1980.

De este modo, el fundamento político que unifica las tácticas desplegadas durante nuestro período se encuentra en la negación del conflicto, en la capacidad de negarle su carácter vacío al espacio del poder en la democracia. Esta operación, sin embargo, no es una simple resistencia, no se trata de negar el presente sino de intentar reconducirlo. Por eso la profunda relación entre las diversas tácticas históricas; ese es el motivo por el cual ninguna de las tres etapas descritas tiene sentido en sí misma. Como señala E. Poulat,

La rigidez disciplinaria y la inflexibilidad dogmática fácilmente reconocidas a la Iglesia romana, han podido dejar el lugar a mucha más vitalidad, fluidez, sutileza, de lo que se imagina espontáneamente. La condena drástica al modernismo (...) no refleja sólo, de manera negativa, rechazos, estrecheces, torpezas; ella remite a otra orientación que tiene su dinamismo propio (Poulat 1981: 87)

Más aún, la “rigidez disciplinaria y la inflexibilidad dogmática”, que ubicamos en el nivel de la estrategia, es la condición necesaria para esa “fluidez” táctica⁸. La *politización de la espiritualidad*, desde este punto de vista, fue un error táctico en tanto que afirmaba el lugar del episcopado como actor político. Y en esa afirmación se encuentra su límite como forma política, puesto que así entraba explícitamente en el conflicto *amigo-enemigo*, reconociendo al otro como igual y perdiendo, de ese modo, su lugar privilegiado de conciliación de los contrarios, de fundamento de la identidad nacional.

3. Debates pendientes y perspectivas para la investigación

Concebido desde este punto de vista, el discurso episcopal –en tanto que configuración particular del discurso católico en un momento y un espacio determinados- nos permite avanzar sobre otros problemas que hacen a la relación entre discurso religioso, discurso político y democracia.

En primer lugar, es necesario contrastar los resultados obtenidos a partir del análisis del discurso colectivo con el de los discursos individuales, operación que hemos esbozado en el capítulo 4. Esto nos permitirá dar cuenta de los límites de la propuesta de análisis

⁸ C. Schmitt (1921) afirma que sólo un conjunto de principios fuertes –que para él son los del catolicismo y los del socialismo- permiten que un grupo se adapte rápidamente a condiciones cambiantes y establezca alianzas con grupos disímiles.

hecha aquí: ¿qué procedimientos discursivos les permiten a los obispos *sostener un discurso* dentro de los límites de la unidad institucional? ¿cuáles son los procesos efectivos de negociación que conducen a la elaboración de un texto colectivo? Un análisis de este tipo debería incluir el examen de las trayectorias sociales del episcopado y la participación de los obispos en redes que, trascendiendo los límites del *campo religioso*, les permiten integrar en el mundo de la vida las esferas política y religiosa. En este sentido se podría alcanzar la complejidad sociológica de la CEA como institución, en relación a la cual los discursos individuales, e incluso el discurso colectivo, cobrarían una nueva dimensión.

En segundo lugar, una ampliación del período estudiado nos permitiría examinar la validez de la distinción entre *táctica* y *estrategia*: ¿cuándo comienza esta estrategia relativamente estable? ¿Cuáles fueron los factores históricos que concurrieron en su elaboración? ¿Cuáles aquellos que, como entre 1984 y 1987, pusieron en riesgo la estabilidad del dispositivo y, con ella, el lugar que la CEA pretendía ocupar en la sociedad argentina?

Por último, nos queda pendiente una pregunta de mayor amplitud: ¿cuáles son los otros dispositivos con los cuales el discurso católico mantiene relaciones de negociación, entre el acuerdo y el conflicto? Más aún, formulando ya una pregunta de investigación, ¿qué tipo de relaciones establece el discurso católico con otros campos discursivos 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, el trabajo que aquí presentamos es la primera aproximación a un problema mucho más vasto: el de la relación entre discurso religioso y discurso político, hacia el cual dirigiremos nuestras investigaciones futuras.

Capítulo 4- Apéndice 1

Distribución anual de documentos episcopales por género discursivo (1965-1980)

Elaboración del autor en base a *Documentos colectivos del episcopado argentino 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina* (ver bibliografía)

	1965	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979	1980	Total
Cartas políticas						2	1		2	2	3	3	1	2		2	18
Cartas Pastorales	1					2		1	2		3	2		2		1	14
Comunicados			1				1	1	1		1	3		2	3		13
Declaraciones		2	1			2	2	5	3	2	3	3			3		26
Exhortaciones			1	1	1			1	2	1				3		1	11
Grandes Documentos					1												1
Mensajes				2					2	1	1			1			7
Otros			1	2		1	1	1	1	2		1	2		1	2	15
Total	1	2	4	5	2	7	5	9	13	8	11	12	3	10	7	6	105

Distribución anual de documentos episcopales por género discursivo (1981-1990)

Elaboración del autor en base a *Documentos colectivos del Episcopado Argentino 1965-1981...* y *Documentos del episcopado argentino*, tomos XI (1982-1983), XII (1984), XIII (1985), XIV (1986-1987), XV (1988), XVI (1989) y XVII (1990-1991).

	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990	Total
Cartas políticas	3	1			1						5
Cartas pastorales	1		1	1		1					4
Comunicados	3	4	1	3	7	2	3	1	3	2	29
Declaraciones	1	2		1							4
Exhortaciones	2	2	1		2				2		9
Grandes Documentos	1		1		2			1		1	6
Mensajes		4		1		3	1	1		1	11
Otros	2	3	5	8	5	6	2	7	3	1	42
Total	13	16	9	14	17	12	6	10	8	5	110

GÉNEROS DE BATALLA		Declaraciones	Cartas políticas	Comunicados I	Comunicados II
Tipo de función		Comandar	Comandar	Testimoniar (Dejar constancia)	Comandar
Tipo de marco interaccional (enunciación)	Locutor	Autoridad religiosa	Autoridad religiosa-eclesiástica	Autoridad eclesiástica	Autoridad religiosa - eclesiástica
	Destinatario	Iglesia (= Ciudadanos + autoridades)	Autoridad política	Iglesia (= Ciudadanos)	Iglesia (= Ciudadanos + autoridades)
	Tipo de relación	Asimétrica	Simétrica	-	Asimétrica
TEXTOS DE DOCTRINA		Exhortaciones	Mensajes I	Mensajes II	Grandes documentos doctrinales
Tipo de función		Enseñar (informar [+ teológico] + comandar [+ inmediato])	Enseñar (informar [+ teológico] + comandar [- inmediato])	Enseñar (informar [+ teológico] + comandar [+ inmediato])	Enseñar (informar [+ teológico] [+ histórico] + comandar [-inmediato])
Tipo de marco interaccional (enunciación)	Locutor	Autoridad eclesiástica-religiosa [docente]	Autoridad eclesiástica-religiosa [misionero]	Autoridad eclesiástica-religiosa [docente]	Autoridad eclesiástica-religiosa [maestro] Ciudadanos [+ autoridad]
	Destinatario	Católicos	Ciudadanos	Católicos	Católicos Ciudadanos
	Tipo de relación	Asimétrica	Asimétrica	Asimétrica	Asimétrica
TEXTOS ESPECIALIZADOS		Cartas pastorales especializadas	Cartas pastorales de conjunto	Textos jurídicos	
Tipo de función		Comandar	Comandar	Informar	
Tipo de marco interaccional (enunciación)	Locutor	Autoridad eclesiástica-religiosa	Autoridad eclesiástica-religiosa	Autoridad eclesiástica	

	Destinatario	Cuadros intermedios	Católicos	Cuadros intermedios	
	Tipo de relación	Asimétrica	Asimétrica	Asimétrica	

Capítulo 4. Apéndice 2

Cuadro sinóptico del análisis de los géneros discursivos

Bibliografía citada

A. Teología, eclesiología y derecho canónico

- AA.VV. (1994) *El arte de la homilía*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona.
- Acereda, Ernesto (2006) "Los errores de Ernesto Cardenal", en *Libertad Digital*, 7/04/2005. Disponible en la web: <http://libros.libertaddigital.com/articulo.php/1276229922>.
- Agencia Informativa Católica [AICA] (1988) *Guía eclesiástica argentina*, AICA, Buenos Aires.
- Anton, Angel (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.
- _____ (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.
- _____ (1989): *Conferencias episcopales ¿Instancias intermedias?*, Salamanca, Sígueme.
- Arce Martínez, Sergio (2004) "Marxismo y reforma intelectual y moral", en *ChTV: Telecentro Habanero y Capitalino*. Disponible en la web: <http://www.chtv.cubasi.cu/carpetas/declaraciones/2004/declaraciones0012.htm>.
- Blázquez, Raúl (1988) "Respuesta a la conferencia de J. Manzanares" en Legrand, Blázquez y García García 1988.
- Centro de Investigación y Orientación Social [CIOS] (1982), *Comunión y Participación*, Guadalupe, Buenos Aires.
- Collantes, Juan (1984) *La Fe de la Iglesia Católica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Departamento de acción social- CELAM (1983) *Comunión y participación*, Guadalupe, 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 a) *La Iglesia que nace del pueblo: crisis de la Iglesia de cristiandad y surgimiento de la Iglesia popular*, Nueva América, Buenos Aires.

- _____(1987 a) *La Iglesia que nace del pueblo: crisis de la Iglesia de cristiandad y surgimiento de la Iglesia popular*, Nueva América, 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.
- _____(1992) *Iglesia y pueblo en la Argentina. Historia de 500 años de evangelización*, Guadalupe, Buenos Aires.
- Feliziani, Carlo (1974) *Le conferenze episcopali*, Bologna.
- Gargani, Aldo (1994) *La experiencia religiosa como acontecimiento. e interpretación*, Destino: Barcelona
- 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.
- Laje, Enrique (1989): *Iglesia y sociedad humana*, Buenos Aires, Diego de Torre.
- Legrand, Héctor, Juan Manzanares y Antonio García García (1988) *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales*, Sígueme, Salamanca.
- Manzanares, Juan (1988) “La autoridad doctrinal de las conferencias episcopales”, en Legrand, Manzanares y García García 1988.
- Ratzinger Joseph y Valentin Messori (1985) *Informe sobre la fe*, citado en Anton 1989.
- Revista *Criterio* [Editorial] (1983) “El porvenir de la Iglesia en la Argentina”, n° 1909, 8/9/1983, pág. 471-473.
- _____(1984) “Juntos como hermanos”, n° 1933, 25/10/1984, pág. 579-581.
- _____(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.
- _____(1986 a) “Los diputados y el divorcio”, n° 357, julio 1986, pág. 449-462.

- _____ (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.
- Tamayo Acosta, Juan José (1989) *Para comprender la Teología de la Liberación*, Verbo Divino, Estella.

B. Historia, sociología y ciencias sociales

- AA.VV. (2003) *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires El caso de Quilmes*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- 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.
- Amegeiras, Aldo (1987) "Una aproximación sociológica a la Fiesta del Señor de los Milagros de Mailín", en *Revista Sociedad y religión*, n° 5, CEIL-CONICET, Buenos Aires.
- _____ (2002) "Fundadores y pasantes. Catolicismo popular y migración en el Gran Buenos Aires", en *La religión en tiempos de crisis. II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión*, Nobuko, Buenos Aires.
- Amestoy, Rubén (1991) "Orígenes del integralismo católico argentino", en *Revista Cristianismo y Sociedad*, N° 10.
- Aversa y Colom (2003) "El papel de la Iglesia Católica en el genocidio argentino (1976-1983)", en *Actas del I Congreso Internacional de Análisis de Prácticas Sociales Genocidas* [CD-ROM], Buenos Aires.
- Berger, Peter y Thomas Luckman (1967) *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- Berger, Peter (1971) *Para una teoría sociológica de la religión* Kairós, Barcelona, 1981.
- Bianchi, Susana (1988) "La Iglesia católica en los orígenes del peronismo", en *Anuario IHES*, n° 5, Tandil.

- _____(2001) *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina (1943-1955)*, IHES, Tandil.
- Bourdieu, Pierre (1971 a) "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber", en *Intelectuales, política y poder* EUDEBA, Buenos Aires, 1999.
- _____(1971 b) "Génesis y estructura del campo religioso", mimeo, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales [FLACSO], traducción de Ana Teresa Martínez, 2003.
- _____(1979) *La distinction. Critique social du jugement*, Ed. Du Minuit, Paris.
- _____(1984) *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- _____(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*, n° 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.
- _____(2006) "Vigilancia, control y censura en el caso de la Biblia Latinoamericana", en *Actas de las III Jornadas de Jóvenes Investigadores del Intituto Gino Germani*, Buenos Aires.
- CEHILA (1992) *500 años de cristianismo en la argentina*, CEHILA-Centro Nueva Tierra, Buenos Aires.
- Cipriani, Roberto (2005) *Sociología de la religión*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Cucchetti, Humberto Horacio (2005) *Religión y política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): Lo religioso en el primer peronismo*, CEIL-PIETTE, Buenos Aires.
- 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.
- _____(1986 b) "Crítica a la teoría althusseriana de la ideología II", en *Ideología y discurso populista*, Folios, Buenos Aires.

- _____ (1997) *Las cosas del creer*, Ariel, Buenos Aires.
- Di Stéfano, Roberto (2005) "En torno al 'mito de la nación católica'" *Criterio*, n° 2301 [citado 01 Noviembre 2005] http://www.revistacriterio.com.ar/art_cuerpo.php?numero_id=32&articulo_id=625.
- Di Stéfano, Roberto y Zanatta, Loris (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.
- _____ (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.
- Dri, Rubén (1997) *Proceso a la Iglesia argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem*, Biblos, Buenos Aires.
- Durkheim, Émile (1912) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Paidós, Buenos Aires, 1996.
- 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.
- _____ (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.
- Forni, Floreal (1987) "Catolicismo y Peronismo", Unidos, No. 14, abril 1987, Buenos Aires.
- _____ (1989) "Reseña bibliográfica: 'Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina'", en *Revista Sociedad y Religión*, n°7, CEIL-CONICET, Buenos Aires.

- _____(1993) "Nuevos movimientos religiosos en la Argentina", en Alejandro Frigerio (comp.) *Nuevos movimientos religiosos en la Argentina* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- _____(2002) "La lucha por las almas: católicos y evangélicos en el conurbano bonaerense. Dos estudios de caso en el partido de Moreno", en *La religión en tiempos de crisis. II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión*, Nobuko, Buenos Aires.
- Frigerio, Alejandro (comp.) (1993) *Nuevos movimientos religiosos en la Argentina* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- _____(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.
- 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).
- Giussani, Pablo (1986) *Los días de Alfonsín*, Legasa, Buenos Aires.
- Gramsci, Antonio (1978): *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993) *Catholicisme pour la memoire*, Cerf, Paris.
- 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.
- Levi, Albert (2005) *Les machines à faire-croire. I. Formes et fonctionnements de la spatialité religieuse*, Anthropos, Paris.
- Lévy-Strauss, Claude (1958) *Antropología estructural*, Altaya, 1998.
- Löwy, Michael (1995) *Guerra de dioses*, Siglo XXI, México DF.
- Mallimaci, Fortunato (1988) *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1945)*, Biblos, Buenos Aires.
- _____(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.
- _____(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.

- _____ (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.
- _____ (2005) “Catolicismo, religión y política”, Suplemento especial en *Página/12*, 26 de marzo de 2005.
- Mallimaci, Fortunato, Floreal Forni y Luis Cárdenas (Eds.) (2005) *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*, Biblos, Buenos Aires.
- Martín, José Pablo (1992) *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Guadalupe, Buenos Aires, 1995.
- Marx, Karl (1844) *Manuscritos económicos-filosóficos*, Alianza, Madrid.
- Maxwell, J. A. (1996). *Qualitative research design: An interactive approach*, Sage, Thousand Oaks.
- Mignone, Emilio Fermín (1986) *Iglesia y dictadura*, Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires.
- _____ (1992) “Dictadura e Iglesia en Quilmes. Contexto para una investigación”, en *Revista de Ciencias Sociales*, N° 4, Bernal.
- Obregón, Martín (2003) “La Iglesia católica argentina durante la última dictadura militar. El terror desplegado sobre el campo católico (1976-1983)”, en *Historizando un pasado problemático y vivo en la memoria: Argentina, Chile y Perú*, Workshop en el Institute of Latin American Studies, University of London, School of Advanced Studies, Londres (http://www.sas.ac.uk/ilas/sem_memory_Obregon.doc).
- Poulat, Émile (1977) *Èglise contre Bourgeoisie*, Casterman, Paris.
- _____ (1983) *Le catholicisme sous observation*, Le Centurión, Paris.
- _____ (1981) “Desbordes del campo religioso” en AAVV (1981) *Religión y política*, Hachette, Buenos Aires.
- Ripa Alsina, Luisa (1996) “La Iglesia de Quilmes y los desaparecidos”, ponencia presentada en *I Encuentro de Ciencias Sociales y Religión: la religión en la sociedad ¿posmoderna?*, Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Cono Sur, Buenos Aires.

- _____(1999) "El caso Novak: cuestiones de relevancia ética en el accionar del obispo Quilmeño", *Actas del XIV congreso Interamericano de Filosofía*, [CD-ROM], México D. F.
- Romero, Luis Alberto (1994) *Breve Historia Contemporánea de la Argentina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Sautú, Ruth (2003) *Todo es Teoría: Objetivos y Métodos de Investigación*, Lumière, Buenos Aires.
- Schimtt, Carl (1922) *Teología política*, Carlos Lohlé Editores, Buenos Aires, 984.
- _____(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*, N° 132. Disponible en la web: <http://assr.revues.org/document3190.html>.
- 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.
- _____(1986) "La Iglesia católica argentina a 20 años del Concilio", en *Revista del CIAS*, n° 350, enero de 1986, Buenos Aires.
- _____(1989) *Las estrategias institucionales de la Iglesia católica (1988-1976)*, 2 T, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Soneira, Abelardo Jorge *et al* (1993) "El pentecostalismo en la Argentina. Un estudio de caso: el Ministerio Ondas de Amor y Paz del Pastor Jiménez" en Frigerio, Alejandro (comp.) (1993) *Nuevos movimientos religiosos en la Argentina* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- _____(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.
- _____(2001) *La renovación carismática católica en la República Argentina. Entre el carisma y la institución*. EDUCA, Buenos Aires.
- Troeltsch, Ernst (1956) *The social teaching of Christian Churches*, George Allen, New York.
- Vallier, Ivan (1970) *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*; Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

- Vasilachis de Gialdino, Irene (1992) *Métodos cualitativos*, T. 1, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Verbitsky, Horacio (2005) *El silencio. De Paulo VI a Bergoglio. Las relaciones secretas de la Iglesia con la ESMA*, Sudamericana, Buenos Aires.
- _____ (2006) *Doble juego. La Argentina católica y militar*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Weber, Max (1905) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en *Ensayos de sociología de la religión*, T. 1, Taurus, Madrid, 2000.
- 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.
- _____ (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.
- Žižek, Slavoj (1992) *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México DF, 2002.

C. Lingüística y análisis del discurso

- AA.VV. (1987) *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*, Hachette, Buenos Aires.
- AAVV (1982) *El discurso jurídico. Perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos*, Hachette, Buenos Aires.
- AAVV (1986) *Derecho y psicoanálisis. Teoría de las ficciones y función dogmática*, Edicial, Buenos Aires, 1994.
- Acebal, Martín (2002) "La construcción discursiva de la identidad católica en las homilías de la línea tradicional de la Iglesia católica santafesina", en *Texturas*, año 2, n° 2, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe.
- _____ (2005) "El control del discurso en las homilías 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.
- _____ (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.

- Adam, Jean-Michel (1992) *Les textes : types et prototypes*, Nathan, Paris.
- _____(1999) *Linguistique textuelle: des genres de discours aux textes*, Nathan, Paris.
- Adam, Jean Michel y Ute Heidmann (2004) "Des genres à la généricité. L'exemple des contes (Perrault et les Grimm), en *Langages*, n° 153, Paris.
- Angenot, Marc (1982) *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*. Payot, Paris.
- _____(1983) "Intertextualidad. Interdiscursividad. Discurso Social", en *Revista de Crítica y teoría Literaria*, N° 1, Universidad Nacional de Rosario.
- _____(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.
- _____(2004) "La reformulación interdiscursiva en 'Análisis del discurso'", en *Actas del V Congreso Nacional de investigaciones lingüísticas y filológicas*. Lima: Universidad Ricardo Palma, Lima.
- _____(2006) *Análisis del discurso. Métodos 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.
- _____(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*, n° 53.
- _____(1984) "Hétérogénéité(s) énonciative(s)", *Langages*, n° 73.

- _____(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.
- Balaban, Victor (1996) “The Marian Apparition Site at Conyers, Georgia” en George Laderman (ed.) *Religions in Atlanta*, Scholars Press, Atlanta.
- _____(1999) “Self and agency in religious discourse. Perceptual metaphors for knowledge at a marian apparition site”, en Lieven Boeve y Kurt Feyaerts (Eds.) *Metaphor and God-talk. Religions and Discourse*, vol. 2, Peter Lang, New York.
- Barthes, Roland *et al.*(1966) *Análisis estructural del relato*, Coyoacan, Puebla de los Ángeles, 1992.
- Bauman, Richard y Charles Briggs (1996) “Género, intertextualidad y poder social”, *Revista de Investigaciones Folklòricas*, N° 11.
- Beacco, Jean Claude (2004) “Trois perspectives linguistiques sur la notion de genre discursif”, en *Langages*, n° 153, Paris.
- Benveniste, Émile (1966) “La naturaleza de los pronombres”, en *Problemas de lingüística general*, T. I, Siglo XXI, México, 1971.
- _____(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*, Luisa Granato, La Plata.
- 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.
- _____(2003 b) “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.
- _____(2003 c) “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
- _____(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.

- _____ (2005 a) “Iglesia y Comunidad Nacional: estrategias institucionales entre la dictadura y la democracia”, en *Revista Sociedad y religión*, nº 25-26, CEIL-CONICET, Buenos Aires.
- _____ (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.
- _____ (2006) “Posiciones y posicionamientos. Análisis comparativo de discursos religiosos y políticos”, en *Revista Virtual de Estudos da Linguagem*, Año 4, Nº 6. Disponible en la web: http://paginas.terra.com.br/educacao/revel/ver_en_esp/edi_ant.htm.
- _____ (2007) “Géneros y tradiciones discursivas en un caso de intersección entre discurso político y religioso”, *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.
- Bourdieu, Pierre (1982) *¿Qué significa hablar?*, Akal, Madrid, 1985.
- Brinker, Klaus (1988) *Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*, Erich Schmidt, Berlin.
- Bronckart, Jean Paul (1997) “Interactions, discours, significations”, en *Langue Française*, Nº 74.
- Brovetto, 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.
- Bucholtz, Mary y Kira Hall (2005) “Identity and Interaction. A Sociocultural Linguistic Approach”, en *Discourse Studies*, Vol. 7, Nº 4-5.
- Charaudeau, Patrick (1995) *Grammaire du sens et de l'expression*, Hachette, Paris.
- _____ (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.

- Ciapuscio, Guiomar Elena (1993) "Reformulación textual: el caso de las noticias de ciencia", *Revista Argentina de Lingüística*, 2, 1993, VIII.
- _____ (1994) *Tipos textuales*, EUDEBA, Buenos Aires.
- _____ (2003) *Textos especializados y terminología*. Barcelona: Institut Universitari de Lingüística Aplicada, Universitat Pompeu Fabra.
- _____ (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.
- Courtine, Jean Jacques (1981) "Analyse du discours politique (le discours communiste adressé aux chrétiens)", *Langages*, no 62.
- Cuenca, María Joseph (1996) "Mecanismos lingüísticos y discursivos de la argumentación", *Comunicación, lenguaje y Educación*, nº 25.
- Culioli, Antoine (1990) *Pour une linguistique de l'énonciation : Opérations et représentations*, T. 1, Ophrys, Paris.
- _____ (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.
- 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).
- Doren, André (2005) "Simulacro e reversibilidade no discurso religioso 'neopentecostal'", *Debates do NER*, Nº 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.

- 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*, vol. 37, nº 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.
- 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.
- Entelman, Ricardo (1982): "Aportes a la Formación de una Epistemología Jurídica en base a algunos análisis del funcionamiento del discurso jurídico", en AAVV. (1982) *El discurso jurídico. Perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos*, Hachette, Buenos Aires.
- Fairclough, Norman (1993) *Discurso y cambio social*, selección y traducción Julia Zullo, Virginia Unamuno, Alejandro Raiter y Paula García, OPFyL, Buenos Aires, 1998.
- Foucault, Michel (1965) *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2000.
- _____ (1969) *L'Archéologie du savoir*, París: Gallimard.

- Fowler, Robert, Robert Hodge, Günther Kress Kress y Tony Trew (1983) *Lenguaje y control*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 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.
- _____ (2005) *Los médicos recomiendan. Un estudio de las notas periodísticas sobre salud*, EUDEBA, Buenos Aires.
- 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
- 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.
- 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, París.
- Grize, Jean Blaize (1990) *Logique et langage*, Ophrys, París.
- _____ (1996) *Logique naturel et communication*, PUF, París.
- 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 Mالدیدیر, *Discours et archive. Expérimentations en analyse du discours*, Mardaga, Liège, 1994.
- Guilhaumou, Jacques, Denise Mالدیدیر y Régine Robin (1994) *Discours et archive. Expérimentations en analyse du discours*, Mardaga, Liège.
- 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 Ciapuscio, mimeo, UBA, s/f.

- Halliday, Michael Alexander Kirkwood (1978) *El lenguaje como semiótica social*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- _____(1992) "Some lexicogrammatical features of the Zero Population Growth text", en Mann & Thompson (Eds.) *Discourse description: diverse analyses of a fund-raising text*, Benjamins, Ámsterdam.
- _____(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.
- 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.
- _____(1995) "The conception of context in txt", en Peter Fries y Michael Gregory (Eds.), *Discourse in Society: Systemic functional perspectives*, Ablex, Norwood.
- 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.
- 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, nº 4

- Jakobson, Roman (1960) "Lingüística y poética", en *Ensayos de lingüística general*, Seix-Barral, Barcelona, 1986.
- Jitrik, Noé (2005) "La literatura en posición", *UBA: Encrucijadas. Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Nº 33, julio de 2005.
- 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.
- _____ (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.
- Kozicki, Emilio (1982) "Discurso jurídico y discurso psicoanalítico. El derecho como texto sin. Sujeto", en AAVV. (1982) *El discurso jurídico. Perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos*, Hachette, Buenos Aires.
- 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 y Chantal Mouffe (1985) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- Lavandera, Beatriz (1985) "Decir y aludir: una propuesta metodológica", *Filología*, nº 19, vol. 2, Buenos Aires.
- Legendre, Pierre (1974) *El amor del censor. Ensayo sobre el orden dogmático*, Anagrama, Buenos Aires, 1993.
- _____ (2004) *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, Mille et Une Nuits, Paris.
- Lois, Élica. 2001. *Crítica genética y estudios culturales*, Buenos Aires: Edicial.
- Maingueneau, Dominique (1976) *Introducción a los métodos del análisis del discurso*, Buenos Aires: Edicial, 1989.

- _____(1983) *Sémantique de la polémique*, L'Age de l'homme, Lausanne.
- _____(1984) *Genèses du discours*, Mardaga, Liège.
- _____(1996) *Les termes clés de l'analyse du discours*, Seuil, Paris.
- _____(2001) "'¿Situación de enunciación' o 'Situación de comunicación'?", en *Revista Discurso.Org*, Año 3, N° 5. Disponible en la web: http://www.revista.discurso.org/articulos/Num5_Art_Maingueneau.htm.
- Maingueneau, Dominique y Patrick Charaudeau (2002), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Seuil Paris.
- 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.
- 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.
- Maynard, Kevin (1999) "On Rhetorical Ricochet: Expressivity of Nominalization and Da in Japanese Discourse", en *Discourse Studies*, Vol. 1, N° 1.
- Mortureux, Marie-Françoise (1993) "Paradigmes désignationnels", *Seme*, n° 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.
- _____(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.
- Orlandi, Eni Pulcinelli (1987) "O discurso religioso", en *A linguagem e seu funcionamento*, Pontes, Campinas.
- Pêcheux, Michel (1975) *Les verités de la Palice*, Maspero, Paris.
- _____(1978) *Análisis automático del discurso*, Gredos, Madrid, 2° ed. aumentada.

- _____(1981) « Préface » a “Analyse du discours politique (le discours communiste adressé aux chrétiens”, *Langages*, no 62.
- Pêcheux, Michel, Claude Haroche y Paul Henry (1971) "La sèmantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours", *Langages*, n° 24.
- Perelman, Chäim (1973) *El imperio retórico: retórica y argumentación*, Norma, Santa Fe de Bogotá, 1997.
- Perelman, Chäim y Lucie Olbrechts-Tyteca (1958) *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Gredos, Madrid, 2000.
- Plantin, Christian (1990) *Essais sur l'argumentation*, Kimé, Paris.
- _____(1996) *La argumentación*, Ariel, Barcelona.
- Plantin, M. Doury & V. Traverso (éds), *Les émotions dans les interaction* , PUL, Lyon. Disponible en http://icar.univ-lyon2.fr/membres/cplantin/Se_mettre_en_colere.doc.
- _____(2003) “Le champ de l'argumentation : émergence et articulations d'un domaine”, Conferencia dictada en Modena el 28 de noviembre de 2003. Disponible en http://icar.univ-lyon2.fr/membres/cplantin/Emergence_des_EA.doc.
- 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.
- _____(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.
- 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).
- Sigal, Silvia y Veron, Eliseo (1986) *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, EUDEBA, Buenos Aires, 2004.

- Simonin-Grunbach, Jeannie (1975) « Pour une typologie des discours ». en AAVV *Langue, Discours, Société*, Seuil, Paris.
- 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*, N° 23.
- Tedio, Guillermo (2003) “Proyecciones ideológicas del discurso religioso y el mercantil en la narrativa de Juan Rulfo”, en *Revista Speculo*, N° 23. Disponible en la web: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero23/srulfo.html>.
- 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.
- Toulmin, Stephen (1958) *The uses of argument*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Traversa, Oscar (2005) “Las memorias de la publicidad”, en *Figuraciones*, N° 1-2.
- _____ (2005 b) “Las tapas de periódicos como dispositivo. Una discusión crítica”, en *UBA: Encrucijadas. Revista de la Universidad de Buenos Aires*, N° 33, julio de 2005.
- 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*, N° 2.
- _____ (2005) “El discurso científico en la Argentina a principios del siglo XX”, en *Signo y Seña. Revista del Instituto de Lingüística de la Facultad de Filosofía y Letras UBA*, N° 14.
- Van Dijk, Teun (1983) *La ciencia del texto*, Paidós, Barcelona, 1992.
- _____ (1990) *La noticia como discurso*, Paidós, Barcelona.

- Verón, Eliseo (1979) "Diccionario de lugares no comunes", en *Fragmentos de un tejido*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- _____(1984) "Prensa escrita y teoría de los discursos sociales. Producción, circulación y regulación", mimeo. Disponible en la web: www.geocities.com/horror_misfits/Veron_Eliseo_PrensaEscrita_Yteoria_deLos_discursos_sociales.rtf+ver%C3%B3n+tipolog%C3%ADa&hl=es&gl=ar&ct=clnk&cd=2
- _____(1986) "Semiosis de lo ideológico y del poder", en *Espacios de crítica y producción*, nº 1, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- _____(1987) "La palabra adversativa" en AAVV *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*, Hachette, Buenos Aires.
- _____(1988) *La semiosis social. Fragmentos de una teoría del discurso*, Gedisa, Buenos Aires, 1992.
- 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.
- _____(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.
- _____(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*, Didier, Paris.
- Werlich, Egon (1975) *Typologie der Texte*, Fink, München.
- 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.
- _____(2005) "La crítica a los medios en *Esquiú Color*", en *Actas del VI Congreso de la Asociación Argentina de Semiótica*, en prensa.
- 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.
- Zullo, Julia; "A veinte años del golpe de Estado: las lecturas de la prensa desde la lingüística crítica", en Zullo *et al*, Discurso y ciencia social, EUDEBA, Buenos Aires, 1999.