

IGLESIA Y DEMOCRACIA
Táctica y estrategia en el discurso de la
Conferencia Episcopal Argentina
(1981 - 1990)

Juan Eduardo Bonnin



Informe de Investigación n° 24

Iglesia y democracia. Táctica y estrategia en el discurso de la Conferencia Episcopal Argentina (1981 – 1990)

Juan Eduardo Bonnin

Ceil – Piette

Centro de Estudios e Investigaciones Laborales
Programa de Investigaciones Económicas
sobre Tecnología, Trabajo y Empleo

Director
Guillermo Neiman

Vicedirector
Jorge A. Soneira

Edición
Anabella Bustos

Informe de Investigación corresponde a una de las series de publicaciones periódicas del Ceil-Piette (las restantes son **Documentos de Trabajo** y **Materiales de Investigación**). A través de las mismas, los investigadores, becarios y personal de apoyo de la Institución presentan resultados de sus proyectos y líneas de trabajo, con el propósito de darlos a conocer a la comunidad científica y académica así como a otros interesados en las temáticas bajo estudio en el Ceil-Piette. **Informe de Investigación** es sometido al referato de evaluadores internos y externos a quienes agradecemos por su participación y colaboración para el desarrollo de esta actividad editorial.

ISSN 1515-7466

Saavedra 15, piso 4 – C1083ACA Buenos Aires – Argentina
Tel/fax: (54 11) 4952-7440 / 5273 - 4953-7651
Correo-e: postmaster@ceil-piette.gov.ar

INDICE

INTRODUCCIÓN	5
I. EL PROBLEMA DEL DISCURSO RELIGIOSO	7
1. El discurso religioso como tipo	7
2. El discurso religioso como campo discursivo	13
3. El discurso episcopal	15
3.1. Táctica y estrategia en el discurso episcopal	16
3.2. El corpus y el objeto de esta investigación	19
3.3. Dimensiones de análisis y plan expositivo	20
II. LOS LUGARES DEL DISCURSO EPISCOPAL EN DEMOCRACIA	23
1. La dimensión institucional	23
2. La composición social	25
3. La dimensión política	29
3.1. Justicia y Fuerzas Armadas	30
3.2. La ley de divorcio vincular	31
3.3. La educación formal	32
3.4. La libertad de expresión y la censura	32
3.5. El proyecto de reforma constitucional	33
3.6. El sindicalismo	34
4. Iglesia, episcopado y la construcción de un discurso en democracia	34
III. TRADICIONES DISCURSIVAS Y CLASES TEXTUALES EN EL DISCURSO EPISCOPAL	37
1. Los géneros como clases textuales: operaciones metodológicas	39
2. Los géneros de batalla: comunicados, declaraciones y castas políticas	41
I. Tipos de función	41
II. Tipos de situación	42
III. Relaciones intergenéricas	45
3. Los textos de doctrina: las exhortaciones, los mensajes y los grandes documentos doctrinales	46
I. Tipos de función	47
II. Tipos de situación	49
III. Relaciones intergenéricas	55
4. Los textos especializados: cartas pastorales y textos jurídicos	55
I. Tipos de función	55
II. Tipos de marco interaccional	56
III. Relaciones intergenéricas	58
5. Estructura institucional y clases textuales	59
IV. LA CONSTRUCCIÓN DE LA MATRIZ ENUNCIATIVA DEL DISCURSO EPISCOPAL	61
1. La enunciación en los discursos de producción colectiva	61
1.1. Las marcas de los locutores	62
1.2. Las marcas de los destinatarios	64
1.3. Los enunciadores	65
2. Análisis del corpus	66
2.1. Iglesia y Comunidad Nacional (ICN)	67
3. La matriz enunciativa del discurso episcopal	88
V. CONCLUSIONES	93

1. El discurso episcopal	93
1.1. Desde el punto de vista diacrónico	93
1.2. Desde el punto de vista sincrónico	96
2. El discurso del episcopado argentino	97
VI. ANEXO: FUENTES Y CONVENCIONES EMPLEADAS	101
VII. BIBLIOGRAFIA CITADA	111

RESUMEN

El trabajo 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 guió nuestra investigación fue cómo articularon los obispos argentinos un discurso que se pretende atemporal, enraizado en una larga historia de alianzas con diversos gobiernos *de facto*, con la institucionalización democrática que comenzó en 1983. Observamos conjunto de recursos 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 espacio político-religioso a partir de la construcción de su discurso colectivo. Así analizamos, en primer lugar, las características jurídicas, sociales y políticas que hacen de la CEA un sujeto colectivo productor de discursos atravesado por estas tensiones. En segundo lugar, damos cuenta del sistema de géneros y la tradición discursiva que constituyen, concluyendo que, no obstante los cambios tácticos sufridos por los primeros, se mantienen estables una serie de funciones estratégicas que son redistribuidas en otras clases textuales. En tercer lugar, nos detenemos en los aspectos enunciativos y polifónicos del discurso colectivo de la CEA, especialmente en aquellos sectores del texto que -a través de diferentes recursos enunciativos, argumentativos y léxicos- permiten leer las huellas de conflictos entre los miembros del episcopado. Las conclusiones sistematizan una serie de regularidades entre estas dimensiones de análisis que nos permiten distinguir, en el marco de una estrategia de mediano plazo, tres articulaciones tácticas, que denominamos de "espiritualización de la política" (1981-1984), de "politización de la espiritualidad" (1984-1987) y "despolitización del discurso espiritual".

Palabras clave: Discurso religioso - Discurso político - Discurso colectivo - Catolicismo - Democracia

ABSTRACT

This text analyzes the relationships between long-term discursive strategies and short-term tactics within the discursive device of the Argentine Conference of Bishops during the decade of 1980. The general question that guided our investigation was how the bishops articulated a speech that is claimed to be non-temporal, deeply rooted in a long history of alliances with diverse authoritarian governments, with the democratic institutionalization that began in 1983. We observe the existence of a set of resources that allowed exploiting the constitutive heterogeneity of catholic speech supporting a series of continuities that guaranteed the institutional stability and the position of the episcopacy within the political-religious space. We first analyze the juridical, social and political characteristics that make of the Conference of Bishops a collective producer of discourses, crisscrossed by its own inner tensions. Secondly, we observe the system of discourse genres that constitute the bishop's discourse tradition, concluding that, besides tactical changes, a series of strategic functions are redistributed to other textual classes. Thirdly, we analyze the enunciative and polyphonic aspects of the bishop's collective discourse, with special regard the resources that allow reading the traces of political.-religious conflicts between the members of the episcopate. Finally, in

the conclusions we systematize a series of regularities between these dimensions, distinguishing three tactical stages, which we name "spiritualization of politics" (1981-1984), "politicization of the spirituality" (1984-1987) and "depoliticization of spiritual speech".

Key words: Religious Discourse - Political Discourse - Collective Discourse - Catholicism - Democracy

INTRODUCCIÓN

En esta publicación presentamos una versión sintética y sustancialmente reelaborada de nuestra tesis de maestría *Iglesia y democracia. Táctica y estrategia en el discurso de la Conferencia Episcopal Argentina (1981-1990)*, defendida en el año 2007 en la Maestría en Análisis del Discurso de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección de Elvira Beatriz Narvaja de Arnoux.

Por motivos de espacio, hemos realizado una serie de recortes que pasamos a especificar. En términos generales, hemos reducido las discusiones y referencias bibliográficas al mínimo, eliminando en el primer capítulo el estado de la cuestión sobre el discurso religioso y, en los capítulos analíticos, los debates teóricos sobre las dimensiones de análisis y las discusiones empíricas acerca del episcopado durante la década de 1980. En el capítulo II hemos abreviado el análisis de los debates acerca del estatuto jurídico-canónico de las conferencias episcopales y su rol en tanto que instituciones intermedias. En el capítulo III hemos reducido el estudio a sólo dos dimensiones del sistema de géneros discursivos, quitando el examen de la dimensión retórica y macroestructural de los textos. Por último, decidimos omitir el capítulo V, que consiste en un análisis interdiscursivo del término *reconciliación* durante el período estudiado. Remitimos, para estos aspectos, al texto integral de la tesis.

Este trabajo 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 diversos gobiernos *de facto*, con la institucionalización democrática que comenzó a operarse a partir de 1983. Intentaremos probar 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 espacio político-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, 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 espacio religioso permitió consolidar un dispositivo que también posee una lógica propia. Esto, sin embargo, no implica una

separación 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 catolicismo vernáculo: *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 eclesial (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).

La decisión de no adoptar un *marco teórico* para la investigación tiene efectos en cuanto a la organización de la tesis. Hemos decidido presentar en el capítulo inicial los conceptos construidos durante el proceso de investigación por motivos de economía, como un cuadro de referencia en el cual cobran sentido los datos analizados. Esto adolece de un defecto: presentar como *a priori* los conceptos, propiedades y proposiciones teóricas construidas *durante* el análisis. Esperamos sortear ese obstáculo con esta salvedad.

Este trabajo no hubiera sido posible sin la ayuda de muchas personas y sin el apoyo institucional del CEIL-PIETTE del CONICET. A riesgo de omitir a alguien, deseo agradecer en primer lugar a Elvira Arnoux y a Jorge Soneira, directores de mi beca e investigadores experimentados que me acompañaron a lo largo de esta investigación. Guiomar Ciapusio, Fortunato Mallimaci y Roberto Marafioti evaluaron, benevolentemente, la tesis de maestría que dio origen a este texto y sus recomendaciones fueron adoptadas en la preparación del manuscrito. Irene Vasilachis de Gialdino ha sido también una consejera autorizada que me ayudó en los comienzos de esta investigación. En el CEIL-PIETTE, leyeron perspicazmente los borradores Joaquín María Algranti, María Soledad Catoggio, Cecilia Cross 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. También en este Centro me han acompañado I@s colegas de diferentes áreas y especialidades: María Laura Jiménez, Anabella Bustos, Florencia Partenio, Sebastián Carengo, Nicolás Diana, María Inés Fernández Álvarez, Verónica García Allegrone. En el Instituto de Lingüística de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, hemos conversado largamente con Mara Ruth Glozman, Verónica Zaccari, Gonzalo Blanco, Florencia Rizzo, Ana Laura Maizels, Karina Savio, Daniela Lauría y Florencia Alam. Agradezco también a mis amigos el acompañamiento y el apoyo prestado, y la paciencia que supone estar cerca de alguien que sólo es capaz de hablar de su tesis: Alejandro Aranda, Emmanuel Domínguez Pace y Erwin Pablo Luchtenberg. Por último, este trabajo hubiera sido imposible sin el afecto de mi familia. Agradezco aquí a mis padres y a mis hermanos, que me acompañaron sin condiciones desde que abandoné agronomía e ingresé a la incierta carrera de letras.

Gracias especialmente a Soledad, por tantos años y tantas tesis juntos.

I. EL PROBLEMA DEL DISCURSO RELIGIOSO

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

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 ellos, 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 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 multidimensional que incluya rasgos textuales y extratextuales: ¿cuáles son las dimensiones para la comprensión de este tipo de discurso?.

Una primera 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, como un conjunto 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 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 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 de la teoría de Foucault incluye una hipótesis genética: una formación discursiva 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 modernidad.¹

¹ Aquí se encuentra, presente, sin duda, la obra de C. Schimtt, especialmente su *Teología política* (1922), la cual sostiene que el antecedente directo de la ciencia política como tal fue la teología y que la

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 en otras instituciones y formaciones discursivas que, aún secularizadas, responden a patrones y reglas semejantes.

En los términos de nuestro análisis, esto plantea el problema de la comprensión que hagamos de los fenómenos que indican una fuerte continuidad a pesar de las variaciones en función de "la existencia histórica del enunciado en el seno de prácticas discursivas reguladas por aparatos ideológicos"² (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, ciertas continuidades que darán sentido y permitirán reinterpretar las discontinuidades coyunturales.

Podemos encontrar un segundo 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 exegética, 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 bíblicos (cfr. Doutré 2003) 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* (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, procurando "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–,

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.

² 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*.

basándose en una concepción tradicional de performatividad.³ 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 corriente:

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)

Por último, hay una tercera 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 (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) 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 (para una revisión crítica, cfr. Bonnin 2008). 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* superior o trascendental. 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 divinidad, 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 a través del cual habla el Sujeto. Este efecto se diferenciaría de otras figuras de mediador o 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.

Siguiendo nuestra propuesta, intentaremos llevar a cabo una crítica en dos planos: desde el punto de vista sociológico, el del presupuesto althusseriano que

³ Recordemos la crítica que hacen P. Bourdieu (1985) o E. Verón (1988) a la teoría de los actos de habla: los efectos preformativos, 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.

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 con la perspectiva marxista y su posterior desarrollo, que encontraba en la religión un elemento de alienación. Para nuestra exposición basta, desde el punto de vista histórico, recordar las múltiples experiencias político-religiosas 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 afinidades electivas 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 llevan a cabo Soneira (1989) y Mallimaci (1992) en la Argentina.

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.

Volviendo 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, 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 los criterios de monosemia-paráfrasis y la "ilusión de reversibilidad" enunciativa.

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 es 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.⁴ 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 ámbitos.⁵ 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 (e irrefutable).⁶ El simulacro exige al menos dos términos: el objeto/sujeto simulado (verdadero) y el objeto/sujeto simulante (falso). El riesgo de la aporía es alto: ¿Es posible demostrar que la divinidad construida discursivamente es una versión falsa de la deidad verdadera? ¿Cómo demostrar enunciativamente que no es la divinidad (*verdadera*) quien habla sino un sujeto humano (*falso*)?

Esta noción de *simulacro* se funda en 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 transformación. Sin embargo, el carácter constitutivamente opaco del lenguaje (Récanati 1985) no permite una supuesta relación *transparente* entre discurso y estructura social. En cambio, 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 protestantismo.⁷

⁴ Orlandi define la situación de comunicación del discurso religioso como la "asimetría entre los 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.

⁵ 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.

⁶ 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.

⁷ Existe, además, 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.

Finalmente, la ausencia de análisis de material empírico no aparece como un obstáculo para caracterizar las *marcas* del *discurso religioso*. Si bien Orlandi es sumamente cuidadosa al respecto,⁸ 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. Brovotto 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” (Brovotto y Torres 1992: 224-225). Marcas que, en relación a una situación análoga de sumisión a un sujeto que representa al Sujeto, son habituales en los discursos jurídico, político, 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 textual,⁹ 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).

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 (1988):

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.

De esta manera, la materialidad significativa de un tipo de discurso se delinea entre: a) la estructura institucional, 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*, 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 episcopal, como una contribución cuyas conclusiones serán un conjunto de hipótesis de trabajo que luego podrán ser contrastadas con nuevos datos.

⁸ “os traços nao sao exclusivos de um só tipo de discurso, ao contrário, são 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).

⁹ Recordemos que Orlandi se niega explícitamente a adoptar criterios sociológicos como dimensiones en su tipología por considerarlos *a priori* (cfr. Brovotto y Torres 1992:64). Sin embargo, creemos haber demostrado que ella parte de conceptos previos que vician los alcances de su desarrollo teórico. Una conceptualización de este tipo es imprescindible para explicitar los presupuestos de la investigación y recortar un objeto histórico e historizable.

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

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 explicita, sino que 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 sólo 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 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- magos), 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).

Son muchas las limitaciones que plantea el concepto de *campo religioso* para investigar las zonas fronterizas con otros campos (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*.

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 sacerdotal el *enjeux* entre la identidad y la diferencia; es decir, la Iglesia 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 condicionada por el capital social de los obispos y su relación con las posiciones que 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*.¹⁰ 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

¹⁰ 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.

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 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 otros 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 (Donatello 2005) que introducen la discontinuidad.

A partir de estos condicionamientos extradiscursivos, el discurso religioso (se convierte en un instrumento unitario y unificador, capaz de vehicular las experiencias y demandas de los diferentes actores. En este sentido, su polisemia – como reverso de una ambigüedad estructural- permite representar experiencias diferentes, argumentar conclusiones opuestas, cristalizar contenidos ideológicos diversos con el mismo repertorio finito de procedimientos discursivos.

De este modo, el discurso de los obispos debe ser lo suficientemente polisémico como para dar cuenta de la realidad social, política 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 que, polémicamente, los sitúe en el campo de las relaciones amigo/enemigo es contraria a la función de 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 salvación. 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.

Así, dentro del campo discursivo religioso, específicamente católico, recortamos el espacio discursivo en el que confluyen diversos posicionamientos, tanto ideológicos como estructurales, 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. Esta es la trama que abordaremos en este trabajo.

3. El discurso episcopal

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: 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.

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 discurso 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. Hemos caracterizado esta relación como una *posición colectiva* capaz de contener, dentro de límites semánticos relativamente amplios, posicionamientos individuales diferenciados (Bonnin 2006).

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, su capacidad de interpelar –bajo la apariencia de una conciliación– distintas ideologías.

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 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 cientificidad. 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 histórica del discurso católico a partir de sus condiciones sociales de posibilidad y de sus relaciones con otros discursos, religiosos o no.

3.1. 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. 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 simbólica¹¹ 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 campos y actores, fundamentalmente con el sistema político y el Estado – en el marco de la cual se admitirán diversas opciones político-religiosas.

Estas opciones 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*.

3.1.1. Estrategia y discurso episcopal

La noción de *estrategia* será fundamental para el desarrollo de esta tesis. Proveniente del ámbito de la teoría de 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 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, la estrategia discursiva no responde a una planificación sino que se trata de una acción social regular, identificable, pero que *no (necesariamente) responde al seguimiento de una regla*, de una norma más o menos formalizada (Bourdieu 1994). 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* 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*.¹²

¹¹ 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.

¹² 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

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

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 ello participaban de una misma concepción 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 2009), los católicos militantes de Montoneros y los ideólogos católicos de las Fuerzas Armadas (Donatello 2002), en una lucha 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.

3.1.2. 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)

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.

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 públicamente por el 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, el corpus que analizamos comporta intervenciones del discurso episcopal en un espacio social que 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.

3.2. El corpus y el objeto de esta investigación

Después de este desarrollo, estamos en condiciones de explicar el título de este trabajo. 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 resignifica 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. 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.

3.3. Dimensiones de análisis y plan expositivo

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 *lugar social* del discurso episcopal, refiriéndonos a 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, finalmente, 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 deja en la configuración enunciativa del texto definitivo. Para ello, una vez que hayamos detectado puntos de vista en conflicto dentro del texto, los 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 interno 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.

II. LOS LUGARES DEL DISCURSO EPISCOPAL EN DEMOCRACIA

La difícil transición a la democracia en la Argentina movilizó conflictos y tensiones en diversos sectores de la sociedad. Como contribución a su estudio, en este trabajo nos concentraremos en el episcopado católico 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 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 su estructura interna (*ídem* 9-13).

Para analizarlo intentaremos comprender algunos de los factores políticos y discursivos puestos en juego en la llamada *transición democrática* (O'Donnell y Schmitter 1986) de la década de 1980. El catolicismo –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 militares. En este medio siglo, la relación transaccional entre el poder religioso –que brindaba legitimidad de origen- y el poder político –que daba subsidios y legislación favorable a la Iglesia católica- presentaba a un gobierno democrático el desafío de modificar ese mecanismo tradicional de relación con el Estado.

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 del Concilio Vaticano II, el proceso de consolidación de una nueva ortodoxia que Juan Pablo II (papa desde 1978) reafirmó y confirmó la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) de Puebla de los Ángeles en 1979, sentando posiciones frente a cuestiones sociales, económicas, culturales y políticas. Estas posiciones incluían, junto a las tradicionales críticas al marxismo y el 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)

Para describir las relaciones sociales que le asignaron un lugar específico a 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 Raúl Alfonsín (su *dimensión política*).

1. La dimensión institucional

La Conferencia Episcopal, como institución dentro de la Iglesia católica, ocupa un lugar canónico inestable. Siendo una institución reciente, y el actor más legítimo y representativo del episcopado de un país, sus propiedades y atribuciones han sufrido numerosos vaivenes dentro de la legislación católica. Para esto es

necesario considerar a la Iglesia como una unidad política transnacional con su propia estructura formal y características organizacionales específicas.

Según su estatuto, la CEA es:

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 (Agencia Informativa Católica –AICA- 1988: 23),

Antes de proceder a su análisis, 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 eclesial 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 los hubiere, los gobiernos civiles, especialmente en los países con grandes masas de la población católicas, intervienen *de facto* en el nombramiento de obispos.

Su participación en un organismo colegiado, como la conferencia episcopal, trae el problema de, por un lado, si los obispos, sin la concurrencia y el control directo del papa, pueden innovar en materia teológica, jurídica y dogmática;¹³ por el otro, si el bloque dominante de obispos de una región puede influir sobre el gobierno de las diócesis de los demás prelados. 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).

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* (*idem*: 12).

Este es el lugar que creemos fundamental para comprender la posición de la CEA en la transición democrática: 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. En efecto, puesto que el gobierno radical no era especialmente devoto del episcopado católico –y, en algunos casos, era todo lo contrario- las tradicionales vías de comunicación entre bambalinas entre poder político y poder religioso quedaban parcialmente obturadas y tendían a desarrollarse por canales públicos mediante la Conferencia Episcopal. Si se adoptaba la posición del sínodo de 1965, los obispos podían tomar medidas con alcance en todo el territorio nacional y reaccionar como bloque frente a las políticas laicas del gobierno de Alfonsín. Si, en

¹³ 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.

cambio, se seguían los lineamientos del Sínodo de 1985, los amplios sectores opositores a las políticas alfonsinistas no podían contar con el respaldo del episcopado sino que debían llevar a cabo negociaciones en términos individuales con los funcionarios de su propio territorio en una situación de desventaja política.

La política eclesial de Juan Pablo II consistió, precisamente, en una progresiva centralización de la Iglesia, aumentando el poder de los obispos en sus diócesis y disminuyendo el de las conferencias episcopales en los territorios nacionales (Antón 1989; 308 y ss.). Este proceso, tendiente a fragmentar los episcopados de manera que los obispos respondieran directamente al papa y las conferencias episcopales no funcionaran de manera parlamentaria, como institución intermedia de los obispos, tuvo la consecuencia de debilitar la posición colectiva de los prelados frente a los gobiernos locales; a su vez, fortaleció el poder individual de cada uno, tanto dentro como fuera de la institución. En el caso de la Argentina, a esto se suma la creciente heterogeneidad en la composición social, política e ideológica del episcopado, cuyas tensiones internas contribuyeron al debilitamiento de su posición frente al Estado secular.

2. La composición social

El catolicismo es un movimiento de grupos y clases sociales heterogéneos, cuyas demandas son a menudo contradictorias y cuyos dirigentes deben integrar y armonizar en beneficio de la solidaridad institucional. Por este motivo, también el episcopado está atravesado por tendencias divergentes y contradictorias, con lo cual no podemos caracterizarlo como el agente homogéneo de una planificación consciente, sino como un colectivo en permanente conflicto. De este modo, aún dentro de la consistente homogeneidad relativa que reúne a los miembros del episcopado, es posible distinguir diversos grupos o tendencias.

Por una parte, encontramos obispos formados en el ideal de la nación católica anterior al primer gobierno peronista, ordenados sacerdotes durante los años 1930: Octavio Nicolás Derisi (1930), Adolfo Servando Tortolo (1934), Antonio José Plaza (1934), Victorio Manuel Bonamín (1935) o José Miguel Medina (1939).

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 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 puede encontrarse en el libro de Mignone. Por último, monseñor Medina fue el obispo ordinario del vicariato castrense durante la década de 1980, siendo conocido el incidente con el presidente Alfonsín en una misa de FAMUS 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 concretamente.

La visión antiliberal / anticomunista característica del integralismo católico condujo en este grupo 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).

Este grupo tuvo una significativa gravitación pre-democrática al estar formado por figuras públicas de gran importancia que fácilmente se podían identificar como "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 1987.¹⁴

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.

Así como este grupo se centraba en la relación entre Iglesia y Ejército, encontramos otros prelados que privilegian a la Iglesia como institución. Por esto es que no hay una orientación política única y no puede generalizarse una postura homogénea pro o anti democrática. Dado que la Iglesia como institución 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).

Este fue el bloque mayoritario (alrededor de 40 sobre un total de 70 obispos) de la CEA, 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 R. 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 Ítalo Di Stéfano o Antonio Quarracino, quien fuera secretario general y presidente del CELAM y llegaría a ser cardenal y arzobispo primado de la Argentina.

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).

El año 1982 los halló formando bloque alrededor de *Iglesia y comunidad nacional*, documento de transición en el cual los obispos realizaban una defensa de la democracia como sistema de gobierno. Este grupo se consolidó alrededor de las directivas neoconservadoras de Juan Pablo II (cfr. Ezcurra 1988: 186 y ss.) y fue la "cara visible" del episcopado durante los conflictos más sobresalientes del período: Collino, Ogñenóvich y Quarracino, lideraron las manifestaciones antidivorcistas y

¹⁴ No es un detalle macabro, pero Tortolo y Plaza fallecieron en 1986 y 1987, respectivamente. Bonamín se retiró en 1982, en medio del aislamiento general -por sus posturas militaristas- al que lo sometieron los demás prelados (Verbitsky 2006: 352 y ss).

convocaron a una cruzada "antipornográfica" (Fernández 1990: 40; Ezcurra 1988: 111-125; Dri 1997: 51-72); Primatesta y la fundación "*Laborem Excerrens*" conformaron un frente de oposición al gobierno a partir de contactos con el sindicalismo que incluyeron desde la Confederación General del Trabajo y las "62 organizaciones" hasta el "grupo de los 15" (cfr. Fernández 1990, Ezcurra 1988: 129-143); Di Stéfano, Bianchi di Cárcano y Quarracino movilizaron sus bases para "copar" el Congreso Pedagógico (Krotsch 1988; Dri 1997: 85-99).

Sin embargo, el hecho de ser el grupo dominante no implicó homogeneidad ni unanimidad en su interior. Hacia 1986

el neoconservadurismo 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 53^o 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: 104).¹⁵

Juan Pablo II se ocupó de reforzar este proceso, consolidando a los institucionalistas moderados reunidos alrededor de Primatesta, morigerando el sentimiento de *legítima defensa* de los ataques episcopales y excluyendo 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 escasa trascendencia que se le dio a su sanción efectiva por el Senado, 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 del tercer sector que podemos distinguir en el episcopado. Ésta fue una auténtica emergente democrática, consolidándose como grupo durante esta década de transición y adquiriendo una posición dominante recién hacia 1995, con la elección de Estanislao Karlic al frente de la CEA.

Durante el período que nos ocupa, contamos aquí pocos obispos (unos 15 sobre el total de 70) pero jóvenes y en ascenso en la carrera eclesiástica. Se destaca de este grupo el hecho de haberse formado durante el Concilio Vaticano II, con una adhesión explícita a la democracia como sistema político y una mayor apertura, dentro de los habituales límites doctrinarios, a un relativo pluralismo socio-cultural e ideológico.

Eran obispos de unos cincuenta años de edad, consagrados después del "Documento de San Miguel" y la experiencia de los Sacerdotes para el Tercer Mundo,¹⁶ hacia el final de la etapa de los gobiernos *de facto* o en los comienzos del gobierno democrático de Alfonsín: Justo Oscar Laguna (1975), Alcides Jorge

¹⁵ 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).

¹⁶ De hecho, algunos de ellos fueron identificados –incluso contra su voluntad– como tercermundistas.

Casaretto (1977), Estanislao Esteban Karlic (1977), Rodolfo Bufano (1978), Domingo Salvador Castagna (1978), Carmelo Juan Giaquinta (1980), Gerardo Eusebio Sueldo (1982) y Fabriciano Sigampa (1985) entre otros.

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

La pastoral juvenil, especialmente, dio muestras de una fuerza que no era imaginable en otros sectores del episcopado. En 1984, con ocasión del cincuentenario del Congreso Eucarístico Internacional, 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 (*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 asistencia y que superó los 70.000 inscriptos; 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 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 1987.

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, este sector consolidó su posición dentro del episcopado.

Fernández concluye que

la mayoría conservadora 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 (Fernández 1990: 51).

Por último encontramos un grupo siempre minoritario de obispos (alrededor de 5) que, provenientes de sectores diferentes, se aliaron frente al problema de los derechos humanos, que definió la posición de este grupo durante la dictadura y la primera mitad del gobierno democrático de Alfonsín.

Estos obispos procuraron, 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 Ecueménico 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 aborigen y el Equipo de pastoral rural, dieron a ambas diócesis patagónicas una fisonomía 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 instituciones oficiales del catolicismo argentino.

El discurso del episcopado apuntó 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 la identidad católica. Su carácter colectivo permitió que se postulara 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 legítimo y propuestas de innovación y defensa de los derechos humanos.

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 episcopal es un dispositivo que permite el disenso porque previamente existe un consenso que cristaliza en él y traza los límites de la fragmentación posible.

3. La dimensión política

Las condiciones institucionales en las cuales se desarrollan los conflictos y negociaciones entre los sectores que conforman el episcopado confluyen, como cristalización significativa, en los documentos, comunicados, cartas pastorales ("lo que dicen los obispos") en tanto que *discurso público*. Esto consolida una imagen exterior de homogeneidad de la Iglesia católica (los obispos hablan en tanto que jefes y representantes de los católicos) en orden a una estrategia institucional frente a –y dentro de– la política. Ya hemos visto cómo desde algunos sectores de la *intelligentia* católica –agrupados en la revista *Criterio*– se advertía la necesidad de un cambio en la estrategia política del episcopado. Asimismo, 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,¹⁷ produjo muchas tensiones que, ya sea involucrando a los obispos individualmente o a la CEA, fueron causa de conflicto tanto entre los obispos y las instituciones políticas como entre los mismos prelados.

En el comienzo del período considerado, el documento *Iglesia y Comunidad Nacional* (1981) representa a los sectores mayoritarios de la CEA, a partir de una ideología política (en cuanto que propone modos concretos de distribución de poder en la sociedad) en clave moral, antiliberal, antimarxista y resacralizante. Su baluarte es el que tiene que ver con los problemas de *moral social, sexual y familiar*. Simultáneamente, aparece crítica 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 legisla 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).

Allí la Iglesia define su estrategia institucional, presentándose 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 para competir por espacios de poder en la sociedad civil.

¹⁷ Esto no equivale a una secularización efectiva; toda la legislación de la dictadura de 1976 que favorecía a la Iglesia quedó intacta: "la ley 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 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).

No pudiendo recurrir directamente al Estado –considerado laicista y anti-católico–¹⁸ para consolidarse como un poder público, comienza a diseñar diversas tácticas de presión 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.).

Podemos delimitar seis zonas, de fronteras móviles pero más o menos reconocibles, en las que el episcopado desarrolló sus tácticas de presión sobre el 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.

3.1. Justicia y Fuerzas Armadas

La dictadura militar que se desarrolló entre 1976 y 1983 fue la más sangrienta de la historia argentina. Su práctica sistemática de secuestro, tortura y asesinato llegó a la intervención de la justicia en el momento de asumir el nuevo gobierno democrático. En un primer momento, los acusados fueron juzgados por un tribunal militar, pero fueron absueltos en su totalidad. Frente a la impunidad de los culpables de crímenes de lesa humanidad, el 22 de abril de 1985 se inició el juicio penal, en tribunales civiles, a las tres juntas militares de gobierno.

En el nivel de los obispos como individuos, nos encontramos con posiciones muy dispares, que van desde el apoyo a la CONADEP¹⁹ (e incluso la participación en ella, como era el caso de J. De Nevares) hasta su condena. En el nivel de la Conferencia episcopal como cuerpo, no hay una definición explícita, sino una apelación a la *reconciliación nacional*, término que no admite una interpretación unívoca sino que sirve, justamente, para justificar interpretaciones incluso opuestas.

El concepto de “reconciliación” en sentido político ya está presente en los documentos episcopales desde 1973,²⁰ 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 1973 [1982]: 192).

Avanzando en el tiempo, y llegando a la década que nos ocupa, se vuelve más recurrente en los documentos colectivos y, a la vez, más ambiguo, como consecuencia de la fragmentación del episcopado respecto del tema.

Distinta fue la actitud del episcopado frente a los alzamientos militares de 1987 (alzamiento de “Semana Santa”) y 1988 (de “Monte Caseros”), cuya explícita condena por atentar contra el sistema democrático (cfr. CEA 1987 [1989]: 130) no suponía el rechazo por las leyes “de punto final” y “de obediencia debida”.

De hecho, Mons. 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 Mayo, a pesar de sus coincidencias ideológicas con muchos de los militares rebeldes.

Esto parece indicar cierto consenso en el interior del episcopado que prácticamente no fue desmentido por los obispos de forma individual. Al mismo

¹⁸ Según un obispo de orientación radical, entrevistado en nuestra investigación, “había tipos [del episcopado] que decían que Alfonsín era gramsciano”.

¹⁹ Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas. Nominada por el gobierno de Alfonsín e integrada por personalidades de la cultura y la política. Fue la encargada de investigar y recabar datos sobre la represión militar para el Juicio a las juntas. La versión resumida de su informe fue publicada, y agotada repetidas veces, con el nombre de *Nunca más* (CONADEP 1984).

²⁰ 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.

tiempo, las consecuencias del alzamiento –fundamentalmente la ley “de obediencia debida” y los indultos de 1990- no tuvieron una reacción análoga en el episcopado.

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 nuevamente que no hubo consenso en el interior del episcopado como para emitir una opinión acerca del hecho. En efecto, la “cuestión militar” movilizó 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 la dificultad de consensuar un discurso común.

3.2. La ley de divorcio vincular

El caso de la ley de divorcio vincular representa uno de los momentos de mayor homogeneidad discursiva del 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 contrarias al proyecto, 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. 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 al respecto de la Asamblea Plenaria de la CEA.

En el año 1986 el enfrentamiento se recrudeció, 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, se estipulaba que el destino de la patria estaba unido al de la institución familiar. Cualquier atentado contra ella suponía una agresión a la nación.

En la práctica, la Comisión Episcopal para la Familia encaró con frontalidad la “cruzada antidivorcista”, sin contemplar instancias intermedias de negociación. Se acusó de desestabilizadores del sistema democrático a los legisladores que propiciaban la ley, como respuesta a la idéntica imputación que el radicalismo le adjudicaba a la Iglesia (Giussani 1986: 125). El punto más álgido de la confrontación fue la “Marcha de la Familia” 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 la imagen de la Virgen hasta el lugar de la concentración. Sin embargo, Justo Laguna, obispo de Morón, señaló que el evento no era organizado por la Iglesia en su conjunto (*La Nación*, 4/7/1986). Como consecuencia de esta declaración, Ogñénovich modificó el trayecto de la peregrinación –extendiéndolo en quince kilómetros- para evitar pasar por la diócesis de Morón, territorio de Laguna.

La definición parlamentaria fue lenta a pesar del 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.

También en esta etapa algunos obispos intentaron “excomulgar”²¹ de sus diócesis a los diputados que habían dado su voto: Desiderio Collino en Lomas de

²¹ No se trata de una *excomunión* en sentido jurídico canónico, sino de negarle la comunión. Pese a lo que afirma Dri 1997, no se abrió ningún proceso de excomunión. La Comisión Permanente de la CEA emitió la siguiente declaración: “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

Zamora, Horacio Bózzoli en Tucumán, Juan Laise en San Luis y Raúl Casado en Jujuy.

Sin embargo, Jaime de Nevaes, 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). Este caso, quizás como ningún otro, permite ilustrar claramente cómo las características jurídicas de la conferencia episcopal permiten diseñar estrategias disímiles de gestión del conflicto político, por un lado, e intraeclesial, por el otro.²²

3.3. 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. 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. Las distintas estrategias de participación en el congreso se desarrollaron como una suerte de estrategia celular en todos los niveles del catolicismo en pos de la participación activa en las diversas instancias de desarrollo del congreso. Como resultado, el *Informe final* del Congreso Pedagógico se encuentra atravesado por el discurso católico sobre educación, hecho que terminaría por retrotraer la iniciativa legislativa. Recién en 1992 la nueva Ley de Educación Federal sería promulgada, recogiendo en su texto gran parte de los puntos de vista del catolicismo.

3.4. La libertad de expresión y la censura

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, la objeción a la libertad de expresión se presenta como moral, especialmente sexual. 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 irrumpe contra los patrones morales vigentes en la sociedad argentina (CEA 1984b: 183).

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

significa una excomunión mitigada. Se trata de recordar una obligación de conciencia de reparar” (AICA Nº 1557).

²² 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, 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 2º posición [y no nieguen la comunión a los diputados divorcistas] sean de algún modo favorables al divorcio” (*idem*: 454).

“persecución” a la Iglesia y “disolución” de los valores fundamentales de la Nación. Los años 1985-1986, en que se libraron 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. En septiembre de 1985, a pocos días del estreno de *La cruz invertida* de Mario David, 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 con un artefacto explosivo. Ese mismo año hubo otros atentados y amenazas en cines y teatros, incluso con una bomba durante la emisión del programa “A decir verdad”, en el canal ATC, durante un especial dedicado a tratar el papel de la Iglesia católica durante la dictadura. La opinión pública de la época advertía:

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 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).

3.5. El proyecto de reforma constitucional

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 Preámbulo, la declaración de sostenimiento al culto (“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).

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. 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).

Algo similar se argumentaba desde la *Revista del Centro de Investigación y Acción Social* (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 religiones, 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 regía el concordato con la Santa Sede. Por este motivo 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 públicamente a favor del catolicismo presidencial.

3.6. El sindicalismo

El magisterio católico otorga a las asociaciones profesionales un importante rol en el enfrentamiento con el liberalismo y el socialismo, considerándolas como formas organizativas intermedias capaces de canalizar socialmente iniciativas confesionales en la competencia con los partidos y movimientos obreros, especialmente el anarquismo y el socialismo (Mallimaci 1992, Soneira 2002). El episcopado se vinculó con el sindicalismo de la Confederación General del Trabajo (CGT) a medida que avanzaba la década. Cuando, en 1981, Mons. Laguna asume el Equipo Episcopal de Pastoral Social, 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 Saúl 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 Excercens (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.

Esta relación era beneficiosa para ambas partes: mientras que la Doctrina Social de la Iglesia daba un fundamento doctrinal e incluso ofrecía algunos espacios institucionales para el sindicalismo, éste último llegó a convertirse en la fuerza de oposición más importante que tuvo el gobierno, dando un brazo político al episcopado.

Sin sostener, como hizo el radicalismo en aquel entonces, la existencia de un “pacto” entre las cúpulas sindicales, eclesiásticas y militares es innegable que hubo fluidas relaciones hasta fines de 1987, cuando el Partido Justicialista resolviera su crisis interna y asumiera el rol de opositor político antes ocupado por el sindicalismo.

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

La traumática transición democrática en la Argentina no representó un simple cambio de sistema político. Por el contrario, estuvo atravesada por conflictos sociales, políticos y económicos cuyo origen debe rastrearse hasta la década de 1930, en la cual el golpe de estado que derrocó a Hipólito Irigoyen inauguró un período de democracias de precaria estabilidad y, con respecto al problema específico que tratamos aquí, un doble proceso de catolización de las Fuerzas Armadas y militarización de la Sociedad civil (Mallimaci 1997) que puso al catolicismo en el rol privilegiado de dador de identidad y legitimidad política. La victoria electoral de R. Alfonsín, en diciembre de 1983, recogió la demanda de terminar con esa modalidad de ejercicio del poder y de institucionalizar una “verdadera” democracia. Ahora bien, ¿qué significaba una *verdadera* democracia? Todos los sectores en pugna tenían su propia concepción, y los mismos gobiernos militares no habían dudado en arrogarse cínicamente la defensa de los valores y las instituciones democráticas.

¿Qué rol le cupo al episcopado católico en esta transición? Atravesado por corrientes ideológicas y políticas diversas, los documentos publicados por la CEA debían hacer frente a la diversidad de su auditorio desde la heterogeneidad de su propia composición. En esta tensión constante, entre 1984 y 1986 presenciamos el momento de mayor beligerancia católica con respecto al gobierno radical. Las innovaciones legislativas, incluyendo el juicio a las juntas militares, que tendían a una mayor independencia del Estado respecto de los criterios religiosos, fueron

percibidas por un amplio sector del episcopado como una persecución a la propia Iglesia católica. Sin embargo, el abroquelamiento de estos sectores no fortaleció su propia capacidad de negociación sino que, por el contrario, introdujo fuertes disensos dentro mismo del cuerpo episcopal. La imagen uniforme de la conducción católica era cuestionada por los discursos y los hechos protagonizados por los mismos obispos. De manera análoga, aquellos documentos que sentaban posiciones explícitamente críticas a las políticas estatales en materias como el divorcio, la planificación familiar, la libertad de expresión y otros derechos civiles provocaban en las propias filas católicas reacciones contrarias a las esperadas.

Recién hacia 1987, con el debilitamiento del gobierno de Alfonsín y el fortalecimiento del Partido Justicialista como oposición política, el episcopado detiene sus andanadas contra el Estado y comienza a reparar las heridas que se había provocado a sí mismo en esa batalla. El documento del 8 de noviembre de 1986, *Que todos sean uno para que el mundo crea*, señala una inflexión en la estrategia institucional del episcopado:

En más de una ocasión, frente a los cambios, a dificultades nuevas, a renovados planteos pastorales, a opinables enfoques y apreciaciones, 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 esa deficiencia, y sepa que es nuestro más íntimo deseo presentarle siempre el testimonio de la unidad que Cristo pide para los suyos (CEA 1986: 104)

La explicitación del conflicto interno, hecha en ocasión de la visita del papa a la Argentina, adquiere un carácter programático. Desde este momento y hasta 1990 comienza un proceso de reorganización interna, en el cual abundan los documentos y la legislación sobre el funcionamiento eclesial. El carácter vinculante del magisterio de la CEA, que había sido cuestionado y, de hecho, negado durante las batallas contra el alfonsinismo, era aceptado sin oposiciones en el dictado de normas litúrgicas o canónicas para la recomposición de las relaciones entre los obispos.

Detenidos los ataques al gobierno radical, el episcopado contribuyó a las tareas de contención social mediante la distribución de artículos de primera necesidad e incluso como principal agente en la administración de políticas públicas. ¿Supuso esto una aceptación de la democracia secular? ¿O fue, en cambio, una nueva táctica de vinculación con el Estado que, bajo la forma de la *cooperación*, lo ponía en una relación de dependencia –al menos simbólica– respecto del aparato eclesiástico?. Sobre estas preguntas volveremos en los capítulos siguientes.

III. TRADICIONES DISCURSIVAS Y CLASES TEXTUALES EN EL DISCURSO EPISCOPAL

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).

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*) que mantiene una relación subordinada con 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* 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 Sistemico 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” 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 otros.²³

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. Ciapuscio (2003) compara sincrónicamente géneros con diferentes grados de especialización sobre un mismo tema en 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 Ciapuscio (2005), del carácter de *escuela* de la lingüística sistemico-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 coinciden tanto en su *corpus* teórico como 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

²³ 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.

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?

Entendemos que el género discursivo no es el límite superior que media con el interdiscurso (como lo sugiere Adam 1999: 36, 41, 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 materializadas en un conjunto de géneros 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 mediada por la tradición que prevé y pre-estructura tipos de situación.

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. 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?

1. 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 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). 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*. En segundo lugar hemos creado algunas etiquetas genéricas para conjuntos de enunciados que, no obstante sus rasgos en común, no presentaban 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, 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.

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 a lo largo de un período de 25 años (1965-1990) 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 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.²⁴

2. Los géneros de batalla: comunicados, declaraciones y cartas políticas

1) Tipos de función

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*:

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).

²⁴ Por motivos de espacio y pertinencia, en esta publicación hemos decidido omitir la dimensión retórica del objeto, desarrollada a partir de los aportes de J. Swales (1990) y Gnutzmann y Oldenburg (1991).

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).

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 insituacionales-formales. Sin embargo, aquí nos proponemos analizar las representaciones discursivas de dichas condiciones en los textos y sus patrones recurrentes.

Dentro de la estructura organizativa de la CEA, hay géneros que sólo pueden ser ejercidos por determinado organismo; los *documentos doctrinales*, por ejemplo, sólo pueden ser producidos por la Asamblea Plenaria, es decir, la totalidad de los obispos reunidos dos veces al año. 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.

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 consolidación del género, entre 1970 y 1981. Recién entre 1982 y 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" (*ídem*) en la que no se exige ningún tipo de respuesta del 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 interactuantes encontramos diferencias significativas. En todos los casos se mantiene constante la variable del locutor, puesto que se trata de un actor institucional adscrito 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 (...) al igual que los apóstoles" (CEA [1982] 1988: 25) o "quienes tenemos la misión de apacentar a las comunidades cristianas"²⁵ (CEA [1984] 1989: 215).

Puesto que los acontecimientos tematizados son construidos 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 eclesial.

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]

²⁵ 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.

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 emotivos²⁶ 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 eclesial', 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 desconocida, con una elaboración y carácter técnico que escapan a su competencia (*ídem*).

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"²⁷ 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 del matrimonio, ni en ninguna circunstancia apoyarlas con su parecer o su voto (*ídem*).

²⁶ *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.

²⁷ 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.

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 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) 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 mecanismo de legitimación del propio discurso; sin embargo, no hay justificaciones como en las cartas políticas, porque se dirige a los fieles, un interlocutor frente al cual no 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 CEA 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 reclamar acciones al Estado en virtud de las relaciones de fuerza propias del ámbito religioso.

3. 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 de este magisterio 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*, aunque 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 III^o 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 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 (...) 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 (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 inclusivo.²⁸

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 recomenzaremos 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?. (ídem: 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

²⁸ En términos de E. Benveniste, se trata de una alternancia entre los tipos *historia* y *discurso*.

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 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 *Iglesia y comunidad nacional* (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, Nº 2)

Su publicación solía estar acompañada de seminarios, conferencias, actividades de difusión, talleres; en el caso de *Iglesia y comunidad nacional*, se incluyó también 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 inclusivo; 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 representados 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)

como 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 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 eclesiástica 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.²⁹ 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).

²⁹Aquí el texto introduce una nota al pie: “Cfr. *Iglesia y Comunidad Nacional*, N° 63.

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 en la definición inicial ("La vida en sociedad es..."). A esto se contraponen el nosotros inclusivo que caracteriza al sujeto religioso, donde se encuentran los obispos y sus destinatarios argentinos-religiosos (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* son reinterpretados, 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 se presentan como juicios "objetivos", sino 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 institucional,³⁰ 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:

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 pueblo.³¹ 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

³⁰ Se trata de la figura del "sacerdote", tal como la concibe P. Bourdieu (1971 a).

³¹ 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).

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 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" (*ídem*)

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" (*ídem*).

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 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 y 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". 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 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 dirigirnos 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" -*ídem*: 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 (*ídem*).

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...(*ídem*: 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 (*ídem*: 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 de lectura es modificado; 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.

Enunciativamente, hay un nivel antropológico general que luego es especificado para diferenciar a los obispos de otros niveles de destinación:

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).

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).

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).

De este modo, encontramos una instancia emisora relativamente estable, constituida por "nosotros, los obispos", a la vez miembros de la jerarquía eclesial y ciudadanos argentinos. Además, se construyen diversos niveles de representación de los interlocutores que permitirán establecer diversas escenas enunciativas sucesivas en el mismo documento (cfr. Capítulo 4).

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.

III) Relaciones intergenéricas

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, a la publicación de un documento doctrinal se corresponde 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.

4. 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 de funcionamiento de la Iglesia.

I) Tipos de función

La función de estos textos es informar acontecimientos de la realidad que son considerados como relevantes para el destinatario (Ciapuscio 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 a su funcionamiento institucional. Sólo cuatro cartas pastorales 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 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 50º 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 50º 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 tanto del magisterio papal 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 Argentina) 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 en mayor evidencia, porque el destinatario es caracterizado a partir de los rasgos 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).

La carta pastoral se dirige a los propios fieles en tanto que inferiores en jerarquía o saber, 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 y Heidemann 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 desfase 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 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 toda circunstancia 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 conscientemente las exigencias del bautismo y la confirmación (CEA [1984] 1989: 19)

III) Relaciones intergeneracionales

Del análisis realizado hasta aquí parece desprenderse una escisión fundamental entre los textos de batalla y los textos de doctrina, por una parte, y los textos especializados, por la otra. 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, cuál es el auditorio *efectivo, incondicional* con el que cuentan –o, al menos, creen contar– los obispos: los laicos militantes, 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.

5. Estructura institucional y clases textuales

Estos tres conjuntos de géneros pueden caracterizarse como tres configuraciones de la práctica discursiva de la CEA que se encuentran condicionadas por las constantes y las discontinuidades de su lugar 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 obra* 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 documentos doctrinales. 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.

A partir de estos resultados, el concepto de *tradición discursiva* se presenta especialmente útil para la comprensión de prácticas institucionalizadas, lo cual permite integrar la dimensión ideológica al análisis como un aspecto inherente a la constitución del objeto. En el caso que hemos analizado aquí, la reformulación en clave religiosa de la ciudadanía y la política, que se presenta como el horizonte último en el marco del cual cobran sentido las transformaciones dentro del sistema de géneros discursivos del episcopado.

Del mismo modo, la comprensión de este fenómeno requiere contemplar la doble dimensión estratégica y táctica. La primera está referida al contenido ideológico 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. Con nuestro trabajo, entonces, esperamos haber demostrado que los cambios en el sistema de géneros son estrictamente tácticos y no estratégicos.

IV. LA CONSTRUCCIÓN DE LA MATRIZ ENUNCIATIVA DEL DISCURSO EPISCOPAL

En el segundo capítulo hemos señalado 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 ellos. Es necesario, entonces, definir el discurso colectivo a partir de su materialidad propia, que muestra el máximo de consenso logrado en el interior de la CEA y minimiza el disenso entre sus miembros. 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 daremos 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).

1. La enunciación en los discursos de producción colectiva

La denominada *crítica del sujeto*, como efecto de la articulación entre el psicoanálisis y el marxismo realizada, entre otros, por L. Althusser, llevó a M. Pêcheux (1975) a formular, de manera programática, los lineamientos de una *teoría no subjetiva del sujeto*. En términos específicamente discursivos, podemos seguir a M. Angenot:

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).

De esta manera, los discursos producidos individualmente eran objetos legítimos del análisis del discurso *sólo a partir de su articulación con un colectivo*, como emergentes de una formación social cuyos miembros no eran más que ejemplos.³² Esto puede verse en investigaciones pioneras, como las de D. Maingueneau (1983) que, para analizar dos grupos religiosos del siglo XVIII –el humanismo devoto y el jansenismo– examina de manera aleatoria textos producidos por distintos individuos adscritos a una u otra formación discursiva. Esto es posible gracias a dos presupuestos: a) *presunción de homogeneidad dentro de la comunidad discursiva*³³ –homogeneidad que alcanza, como mínimo, las dimensiones significativas para el análisis;³⁴ b) *presunción de estabilidad de las*

³² Volviendo a la concepción althusseriana de la ideología y el sujeto, E. Laclau y Ch. Mouffe la resumen de la siguiente manera: "la categoría de sujeto no es constitutiva de toda ideología sino en cuanto toda ideología tiene por función (que la define) *constituir* a los individuos concretos en sujetos" (Laclau & Mouffe, 1985: 109)

³³ Utilizamos este concepto en una acepción relativamente consensuada tanto por los intérpretes de D. Maingueneau (1991: 189) como por los de J. Swales (1990: 30 y ss.): Comunidad discursiva es un colectivo o grupo en cuyo seno se produce un conjunto delimitado de discursos y cuya identidad, de manera recíproca, es producida y delimitada por esos mismos discursos. De este modo, no encontramos una relación de exterioridad ni de causalidad entre el grupo y su discurso, sino de interdependencia y mutua constitución.

³⁴ Este presupuesto se configura metodológicamente a partir de la definición de las dimensiones de análisis del objeto de estudio en cuestión. En el caso de Maingueneau, la condición necesaria es la

condiciones de producción –es decir, que todos los individuos productores mantienen un mismo tipo de relación con un mismo tipo de condiciones socio-históricas de enunciabilidad.

Esta consideración del sujeto productor de un discurso llevó, de manera inversa, a desestimar la especificidad de los textos de producción colectiva, es decir, a considerar que –puesto que todos los individuos son homogéneos y las condiciones de producción son estables- no habría ninguna diferencia, entre los discursos cuya instancia de emisión es individual y aquellos de enunciación colectiva.

En este capítulo, sin embargo, presentamos una propuesta de análisis de discursos de producción colectiva desde el punto de vista inverso, preguntándonos, en primer lugar: ¿hay en la superficie lingüística huellas de los conflictos y la heterogeneidad constitutiva del grupo productor? ¿cuáles son?. Y, en segundo lugar: ¿cómo reformulan individualmente los sujetos el discurso colectivo? ¿cuáles son, en definitiva, las bases del consenso y los límites del disenso en la discursividad episcopal en democracia? Para responderlas, y por motivos de economía expositiva, analizaremos los casos que enmarcan el período estudiado: *Iglesia y comunidad nacional* (1981) y *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* (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, es “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”). En ambos casos, siguiendo a L. Guespin (1985), la renuncia del locutor al *yo* y su asociación a otros 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, los obispos reunidos en la CEA eligen a qué grupo asociarse, cómo auto-definirse, en qué lugar social instalarse.

En primer lugar nos encontramos con una representación de la instancia de locución en términos institucionales. El sujeto *institucional* es señalado por su 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 :

participación de los sujetos del espacio discursivo -definido a partir de fuentes secundarias provenientes de la historia- formado por el humanismo devoto y el jansenismo. Este enfoque es caracterizado por el mismo autor como necesariamente reductor: « Elle [l'approche] fait disparaître trop de choses, diront certains: l'individualité des auteurs, les contradictions locales, l'épaisseur événementielle, les nuances doctrinales (...) Mon entreprise m'amène à homogénéiser ce qui ne se donne que comme hétérogène. » (Maingueneau, 1983: 20-21).

"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 dimensión 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 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 cristianos", generando el efecto de un enunciador colectivo que acepta esa verdad sin necesidad de que una autoridad la defina.

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:

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 estas distinciones, debemos comprender que las tres dimensiones 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 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*,³⁵ en tanto que correlato del locutor o, de manera más amplia, *destinatarios*. Gramaticalmente 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.

Metodológicamente, el indicador que distingue al destinatario de otras entidades designadas mediante la tercera persona será la participación 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 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).

³⁵ En términos de Maingueneau (2001) se trata del *co-enunciador*, la segunda persona en el nivel del enunciado.

El locutor, caracterizado a partir de una posición de autoridad como *sujeto religioso*, utiliza la modalidad deóntica para indicar 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.

Esta 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 la superficie lingüística.

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?

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 compararemos 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 (ICN)

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.

En términos esquemáticos, el proceso de génesis del documento comienza por una propuesta de la Comisión Episcopal de Fe y Teología que, en diciembre de 1980, presenta a la Asamblea Plenaria de la CEA un esquema de documento doctrinal para tratar los problemas de la relación entre "Iglesia y Sociedad" (tal el título original) en la Argentina contemporánea. Habiéndose aprobado la propuesta, presentada por los obispos Justo O. Laguna y Estanislao E. Karlic, este último reúne un grupo de peritos oficiosos que colaboran con él en el proceso de redacción del borrador del documento que sería presentado a la siguiente Asamblea, en mayo de 1981. Este grupo estaba encabezado por el propio Karlic y por el sacerdote y teólogo Lucio Gera, incluyendo al sacerdote y canonista Nelson Dellaferriera y, de manera marginal, el obispo Carmelo J. Giaquinta, la abadesa benedictina María Cándida Cymbalista y el periodista y abogado laico Ignacio Palacios Videla. Entre los meses de enero y marzo de 1981, trabajaron en la redacción del texto, cuyo borrador definitivo fue sometido a la lectura de los obispos en la XLII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina en mayo de 1981, donde se introdujeron alrededor de ochocientas modificaciones al borrador, que incluían desde adiciones hasta omisiones y sustituciones de distinto calibre. Finalmente, el 30 de junio de 1981 se publicó el documento *Iglesia y comunidad nacional*.

El documento fue leído y aprobado entusiastamente por diversos sectores. Un examen de la prensa escrita de julio de 1981 muestra que fue acogido principalmente por los actores políticos que demandaban la democratización institucional, especialmente los reunidos en la llamada Multipartidaria.³⁶ Este grupo se apresuró en declarar que

Es a partir de la RECONCILIACIÓN propuesta por la Iglesia [en ICN], que ilumina el camino a recorrer, como pretendemos iniciar nuestro levantado cometido de concertar voluntades (...) para elaborar un Proyecto Nacional (Multipartidaria 1981: 15; mayúsculas en el original)

Sin embargo, también las Fuerzas Armadas en el poder "mostraron su beneplácito" por el documento (*Clarín*, 1/7/81) y propusieron su *Documento final de la Junta Militar sobre la lucha contra el terrorismo y la subversión* (*La Prensa*, 29/4/83) para que fuera leído "bajo el llamamiento del episcopado", según afirmó el entonces general y ex-presidente *de facto* Jorge Rafael Videla (*Clarín*, 30/4/83). Rápidamente, el documento fue apropiado y utilizado *en reconocimiento* por sujetos provenientes de diversas redes de grupos e instituciones: desde las Fuerzas

³⁶ Grupo creado por motivos tácticos –para exigir la democratización política del país– que reunió actores de los principales partidos políticos de la época: la Unión Cívica Radical (UCR), el Partido Justicialista (PJ), el Partido Demócrata Cristiano (PDC), el Partido Intransigente (PI) y el Movimiento de Integración y Desarrollo (MID).

Armadas en el gobierno hasta la Multipartidaria y las Organizaciones de DDHH.³⁷ También por el presidente Alfonsín en su discurso inaugural frente a la Asamblea Legislativa en 1983, y por Menem en el mismo acto de 1989. Es empleado por la Junta de Gobierno que, en 1983, publica el Documento Final y luego por quienes criticaron ambos textos, desde algunos obispos hasta el entonces candidato Raúl Alfonsín. Poco más tarde, sería empleado alternativamente por la fiscalía y la defensa de los acusados en el Juicio a las Juntas Militares de 1985. Dos años después, algunos miembros de la Corte Suprema de Justicia empleaban el término en la fundamentación de la Ley de Obediencia Debida. Y, con casi dos décadas de posterioridad, en la anulación de dicha ley.³⁸

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 los recursos enunciativos 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, Nº 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, Nº 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 pasajes, 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 Nº 173,185). De esta manera, el sujeto institucional y religioso asume la posición

³⁷ Incluso las Madres de Plaza de Mayo reaccionaron favorablemente al documento porque, a instancias de obispos como J. Novak, M. E. Hesayne, J. De Nevares y J. O. Laguna se incluyó explícitamente en el documento una referencia crítica a la situación de los *desaparecidos* y sus familiares en la Argentina. Otras organizaciones de derechos humanos como el SERPAJ de Adolfo Pérez Esquivel, el MEDH y la APDH también interpretaron el documento del episcopado como defensor de sus reclamos, citándolo en sus documentos y comunicados.

³⁸ Hemos analizado este proceso en Bonnín (2009).

de autoridad para dirigirse a los destinatarios católicos no sólo a partir del saber, sino también acerca del deber hacer.³⁹

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, Nº 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* 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., Nº 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 –como de hecho sucedió– 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, Nº 2)

Esto permitió que el documento fuera 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

³⁹ 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.

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*. 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, Nº 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, Nº 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 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 de los locutores *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 afirma, 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 itálicas 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* simbólico 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 Nº 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" (*ídem*). 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" (*ídem*: 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" (*ídem*). 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 invalida 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

V. N. Voloshinov (1929) sostenía que la atribución de distintos sentidos a un mismo lexema era producto de enfrentamientos ideológicos; 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 enunciadores– flotan entre *al menos dos puntos* de vista diferentes dentro de los límites de lo permitido.

En efecto, hay dos puntos de vista acerca de “persona humana” que, sin anularse mutuamente, *acentúan* aspectos distintos y representan visiones del mundo diferentes en competencia dentro del episcopado católico argentino.

El 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 (*ídem*: 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, Nº 47)

El locutor de ICN se identifica 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, Nº 103) hay al menos dos interpretaciones habilitadas 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”⁴⁰ 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 Estado⁴¹ y, como

⁴⁰ 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, Nº 165; las cursivas me pertenecen).

⁴¹La autoridad consiste en la facultad de mandar conforme a la recta razón. De ello se sigue evidentemente que su fuerza obligatoria precede el orden moral, que tiene a Dios como primer principio

tal, como el actor capaz de fijar sus límites a partir de la calificación moral de sus actores.

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, Nº 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, Nº 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 enunciadores.⁴²

El conflicto entre enunciadores no sólo se desarrolla en distintas partes del texto sino que también encontramos 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, Nº 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

y último fin (...) la dignidad de la autoridad del Estado [procede] de su participación en la autoridad de Dios" (ICN, Nº 416).

⁴² En efecto, encontramos en ICN Nº 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 Nº 121).

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 catolicismo y política:

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, Nº 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 eclesial) 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 locutores 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 Nº1303: 68; destacados en el original)

Si tomamos 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 Nº 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 Nº1282: 8)

Estos textos muestran 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 distintos. 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 autoridad eclesiástica y la estatal es central, puesto que de él se derivarán las concepciones de *democracia* en conflicto y, en definitiva, alrededor de ese problema se desarrolló el enfrentamiento de un amplio sector del episcopado con el gobierno de Alfonsín durante su presidencia.

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, Nº 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 Nº 1282: 8)

De esta manera, la conclusión es la contraria a la de ICN: el estado de excepción sigue siendo necesario. 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 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, Nº 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*.⁴³ 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 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".

⁴³ 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 significativo 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.

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 E_1 que sostiene el punto de vista de la aserción rechazada y un E_2 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 Estado,⁴⁴ en 1981 no se atreven a negar la existencia de desaparecidos y torturados.

⁴⁴ 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

Esta 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

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 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, Nº 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 Nº 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 (LPNE)

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 hay 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, Nº 1). Sin embargo, LPNE contiene apenas dos referencias a ICN, 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" 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 Papa.⁴⁵ 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: 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 Asamblea Plenaria de 1988. Los resultados del análisis fueron publicados en 1990, con el nombre *Consulta al Pueblo de Dios. Informe Nacional*. Su novedad 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 políticos. También es el único texto producido por laicos que aparece citado en toda la producción episcopal de nuestro período.

Si bien no se cuenta con muchos datos acerca de la redacción del proyecto, 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.

Por otra parte, este documento no tuvo ninguna repercusión significativa en ámbitos extra eclesiales, ni por parte de los funcionarios estatales 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, como referencia pastoral insoslayable durante la siguiente década.

⁴⁵ 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).

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 (...)

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, Nº 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 sujetos.

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 Nº 41)

Esta es, sin embargo, la única asociación entre ambas representaciones,⁴⁶ 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 Nº 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 equiparan fe y religión o, en otros términos, subjetividad religiosa y subjetividad institucional.

⁴⁶ 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, construía 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 Nº1742 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.

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)

Encontramos entonces una *despolitización*, específicamente enunciativa, que nos llevará a analizar el documento a partir de 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 *doctrinales e institucionales*.

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)

Esta variante es un error teológico que confunde *secularización* con *secularismo*, términos que el magisterio católico se ha cuidado de diferenciar:

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 Nº 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 como colectivo 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. Así, los enunciadores no representan necesariamente un conflicto *entre obispos* sino una contradicción propia del discurso católico 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.

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, 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 dimensiones se combinan, surge el conflicto entre enunciadores que caracteriza al locutor como integral

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 sobre 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 Nº 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 Nº 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". Insistimos 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 enfrentan 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 el catolicismo latinoamericano, 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 Nº 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 como dos polos que se sostienen en el largo plazo, en una misma matriz de creencias.

Dentro del documento, encontramos una perspectiva *horizontalista* que basa sus afirmaciones en observaciones de tipo sociológico,⁴⁷ 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 enunciador *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 campo semántico esperable según el contexto verbal de ocurrencia del ítem (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

⁴⁷ 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*, Nº 15).

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, el locutor se identifica con el punto de vista negado en el enunciado; por el otro lado, la presencia del 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". Para los fines de nuestro análisis alcanza con recordar que fue un concepto central en la constitución de la *Teología de la Liberación*, movimiento de renovación teológico-político dentro del catolicismo latinoamericano 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 Nº 733)

No sin discusiones, al concepto teológico-político se le agregó el adjetivo *preferencial* y se lo circunscribió al campo de la pastoral.⁴⁸ 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 el concepto "opción preferencial por los pobres" en el *Documento de Puebla*, los obispos ya no pueden ignorarlo. A partir de allí se suscitaban diversas batallas en el campo discursivo católico: los teólogos de la liberación intentarían infructuosamente eliminar el pleonasma y volverlo a su formulación original; otros, en cambio,

⁴⁸ Esto, por supuesto, no significa que el pleonasma "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*.

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 Nº 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 Nº 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.

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.

En primer lugar, los obispos no pueden sino considerar que su saber en tanto que locutores es *integral*. Esto implica la articulación de las tres dimensiones del lugar social 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. En términos de su composición social, su "doble ciudadanía", católica y argentina, justifica una posición en tanto que locutor civil. 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 arrogan 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 los obispos en sus discursos individuales.

Esto nos lleva al problema de los enunciadores del discurso colectivo que sí se corresponden con variaciones individuales. Éstos, entonces, no pueden atribuirse 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) significativa 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 al *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 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 1979, 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 eclesial 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 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 liberación; 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^o 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" (*Documento de Santo Domingo, nº 1*), celebración 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* se establece una disputa con el catolicismo liberacionista, que había tomado la bandera de la *opción por los pobres*, cuya enunciación se hallaba asociada a las experiencias teológico políticas conflictivas de las décadas del sesenta y el setenta.

Por último, hemos encontrado que la caracterización integral del 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, veamos que algunos obispos los caracterizan a partir de la integración entre ciudadanía, religión e Iglesia, mientras que otros diferencian 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 (pocos) que, en cambio, no sólo no estaban de acuerdo sino que, incluso, llegaron a prestar apoyo a 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.

Así como no existe el *yo* como referente del pronombre "yo", sino una suerte de ficción ideológica que recubre las condiciones materiales de producción de los enunciados, tampoco existe un *nosotros* como referente del pronombre "nosotros" en los enunciados de producción colectiva. La pretensión de homogeneidad,

condición necesaria para la legitimidad de la autoridad institucional, recubre conflictos y contradicciones cuyas huellas pueden rastrearse indicialmente en los enunciados. La relación *nosotros-obispos / ustedes-[católicos-argentinos-etc]* se produce sólo en la superficie textual; subyacente –y con una materialidad empírica observable en producción, puesto que no es un efecto enunciativo sino un emergente textual de un proceso de otra naturaleza, político, anterior al menos cronológicamente- se encuentran las relaciones *nosotros-obispos vs. ustedes-obispos*.

Las marcas gramaticales de la posición sostenida por el locutor definen una *estrategia* institucional, en la que los procesos políticos internos son supeditados a la necesidad de una relación relativamente sólida con el interdiscurso que delimita el discurso colectivo *desde fuera*. Sin embargo, estas marcas se ven desafiadas, en su valor referencial interno –es decir, político e ideológico- por los posicionamientos en los que vemos emerger a los enunciadores, cuyas *tácticas*, locales y por momentos subrepticias, desestabilizan *desde dentro* una identidad habitada por la alteridad: una unidad cuya condición de posibilidad es la heterogeneidad.

V. CONCLUSIONES

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 denominamos *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 lugar 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 clave 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 a su lugar 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*.

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 lugar 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.

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 discursivas. 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 1987 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.

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

El análisis que hemos llevado a cabo 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 modernidad. Esta separación de esferas, no obstante, es *la condición de 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 contexto, el lugar 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 el uso de 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 religioso: 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 nacionalidad.

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, interpellándolos 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 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*.

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?

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 sectores concretos: la dictadura militar, los empresarios, el justicialismo, la CGT. Ahora bien, estas identificaciones hacían que el discurso episcopal perdiera eficacia, puesto que negaban su pretendida universalidad.

La publicidad de conflictos que tradicionalmente se dirimían en gestiones privadas mostró el carácter sectorial de los intereses católicos que se pretendían generales. Tres decisivos años, entre 1984 y 1987, tardó el episcopado en advertir que se encontraba en los límites de su dispositivo discursivo. Tres años en los que perdió parte de su capacidad de movilización pública y, fundamentalmente, en los que su discurso perdió parte de la legitimidad que le brindaba su pretendida especificidad religiosa y apolítica (Landi 1988).

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 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)

Esta "rigidez disciplinaria y la inflexibilidad dogmática", que ubicamos en el nivel de la estrategia, es la condición necesaria para esa "fluidez" táctica.⁴⁹ 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 entra 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.

⁴⁹ C. Schmitt (1921) afirmaba 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.

VI. ANEXO: FUENTES Y CONVENCIONES EMPLEADAS

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

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

II^a CELAM: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Medellín en 1968.

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

IV^a 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.

2. Fuentes y corpus de la CEA

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 50^o 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.
- 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.
- CEA [1983] 1988. *Documentos del Episcopado Argentino. 1982-1983*, Oficina del Libro de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.
- CEA [1983] 1988: 83-88. 16/3/8: 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.
- 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 aborigen. 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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. Fuentes complementarias de la CEA⁵⁰

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.

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.

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.

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.

⁵⁰ 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.

- 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".
- 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".
- 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.
- 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.

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.

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.

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.

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).

4. Fuentes de los discursos individuales de los obispos

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

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/documentcea/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\[San Pio X\].zip](http://www.statveritas.com.ar/Libros/CATECISMO_MAYOR[San_Pio_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
- Revista Criterio [Editorial] (1983) "El porvenir de la Iglesia en la Argentina", nº 1909, 8/9/1983, pág. 471-473.
- _____ (1984) "Juntos como hermanos", nº 1933, 25/10/1984, pág. 579-581.
- _____ (1985) "La Iglesia ante un desafío", nº 1947, 11/7/85, pág. 327-329.
- Revista del CIAS [Editorial] (1986 a) "Los diputados y el divorcio", nº 357, julio 1986, pág. 449-462.
- _____ (1986 a) "Los diputados y el divorcio", nº 357, julio 1986, pág. 449-462.
- _____ (1986 b) "La reforma de la constitución", nº 358, septiembre de 1986, pág. 513-523.
- 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, Nº 140 (abr.-jun. 1981).

VII. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AA.VV. (1987) *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*, Buenos Aires: Hachette.
- Acebal, Martín (2002) "La construcción discursiva de la identidad católica en las homilias de la línea tradicional de la Iglesia católica santafesina", *Texturas*, 2 (2).
- Acebal, Martín (2005) "El control del discurso en las homilias católicas. Anticipación y refutación de la crítica en la palabra legitimada". Ponencia presentada en el *V Congreso de la Asociación Argentina de Semiótica: Discursos críticos*, Universidad de Buenos Aires-Instituto Universitario Nacional de Arte, Buenos Aires, Argentina.
- Acebal, Martín (2006) "La paráfrasis del texto bíblico en la homilía católica. Aportes al género y variaciones de su realización", *Congreso Internacional Transformaciones Culturales. Debates de la teoría, la crítica y la lingüística*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 20 al 22 de noviembre de 2006.
- Adam, Jean Michel y Ute Heidmann (2004) "Des genres à la généricité. L'exemple des contes (Perrault et les Grimm)", *Langages*, 153.
- Adam, Jean-Michel (1992) *Les textes : types et prototypes*, París: Nathan.
- Adam, Jean-Michel (1999) *Linguistique textuelle: des genres de discours aux textes*, París: Nathan.
- Angenot, Marc (1982) *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*, París: Payot.
- Angenot, Marc (1983) "Intertextualidad. Interdiscursividad. Discurso Social", *Revista de Crítica y teoría Literaria*, 1.
- Anton, Angel (1989) *Conferencias episcopales ¿Instancias intermedias?*, Salamanca: Sígueme.
- 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*, 1.
- Arnoux, Elvira (2004) "La reformulación interdiscursiva en 'Análisis del discurso'", en *Actas del V Congreso Nacional de investigaciones lingüísticas y filológicas*. Lima: Universidad Ricardo Palma, Lima.
- Arnoux, Elvira (2006) *Análisis del discurso. Métodos de abordar materiales de archivo*, Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Arnoux, Elvira y Blanco, María Imelda (2003): "Otras formas de persuasión. La interpretación de textos bíblicos", *Actas del Congreso Internacional La Argumentación: lingüística, retórica, lógica, pedagogía*, Buenos Aires, edición electrónica.
- Arnoux, Elvira y Blanco, María Imelda (2004) "Polifonía institucional y eficacia persuasiva en los discursos oficiales de la Iglesia Católica frente a la crisis", en María Marta García Negroni y Elvira Beatriz Narvaja de Arnoux (eds.) *Homenaje a Oswald Ducrot*, Buenos Aires: Eudeba.
- Authier Revuz, Jacqueline (1982) "La mise en scène de la communication dans des discours de vulgarisation scientifique", *Langue française*, 53.
- Bajtín, Mijail (1952-1953) "El problema de los géneros discursivos", en *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI, 2000.
- Bauman, Richard y Charles Briggs (1996) "Género, intertextualidad y poder social", *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 11.
- Beacco, Jean Claude (2004) "Trois perspectives linguistiques sur la notion de genre discursif", *Langages*, 153.

- Benveniste, Émile (1966) "La naturaleza de los pronombres", en *Problemas de lingüística general*, T. I, México: Siglo XXI, 1971.
- Blanco, María Imelda (2003) "La homilía dialogada: una conversación en busca de la salvación", en *Actas del I Coloquio Argentino de la IADA*, La Plata: edición electrónica.
- Bonnin, Juan Eduardo (2005 a) "Iglesia y Comunidad Nacional: estrategias institucionales entre la dictadura y la democracia", *Sociedad y religión*, XVII (25-26).
- Bonnin, Juan Eduardo (2005 b) "Aportes del análisis discursivo a la sociología de la religión", en *Actas del VII Congreso de la Sociedad Argentina de Análisis Político. Agendas regionales y escenarios de conflicto*, Buenos Aires: SAAP.
- Bonnin, Juan Eduardo (2006) "Posiciones y posicionamientos. Análisis comparativo de discursos religiosos y políticos", en *Revista Virtual de Estudos da Linguagem*, 4 (6). Disponible en www.revel.inf.br.
- Bonnin, Juan Eduardo (2009) "Religious and political discourse in Argentina. The case of 'reconciliation'", *Discourse and Society*, 20 (3).
- Bourdieu, Pierre (1971 a) "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie*, 12 (1).
- Bourdieu, Pierre (1971 b) "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, 12 (3).
- Bourdieu, Pierre (1979) *La distinction. Critique social du jugement*, Paris: Du Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1982) *¿Qué significa hablar?*, Madrid: Akal, 1985.
- Bourdieu, Pierre (1984) *Cosas dichas*, Barcelona: Gedisa, 1994.
- 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*, 44/45.
- Bronckart, Jean Paul (1997) "Interactions, discours, significations", *Langue Française*, 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", *Discourse Studies*, 7 (4-5).
- Catoggio, María Soledad (2006) "Vigilancia, control y censura en el caso de la Biblia Latinoamericana", en *Actas de las III Jornadas de Jóvenes Investigadores del Intituto Gino Germani*, Buenos Aires.
- Catoggio, María Soledad (2009) "Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y Servicios de Inteligencia", *Sociedad y Religión*, XX (30-31).
- Charaudeau, Patrick (1995) *Grammaire du sens et de l'expression*, París: Hachette.
- Charaudeau, Patrick (2004) "La problemática de los géneros: De la situación a la construcción textual", *Revista Signos*, 37 (56). Disponible en http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-0934200400560003&lng=es&nrm=iso.
- Ciapuscio, Guiomar Elena (2003) *Textos especializados y terminología*. Barcelona: Institut Universitari de Lingüística Aplicada.
- Ciapuscio, Guiomar Elena (1993) "Reformulación textual: el caso de las noticias de ciencia", *Revista Argentina de Lingüística*, VIII (2).
- Ciapuscio, Guiomar Elena (1994) *Tipos textuales*, Buenos Aires: Eudeba.
- Ciapuscio, Guiomar Elena (2005) "La noción de género en la Lingüística Sistémico Funcional y en la Lingüística Textual", *Revista Signos*, 38 (57). Disponible en 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*, 62.
- Cucchetti, Humberto Horacio (2005) *Religión y política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): Lo religioso en el primer peronismo*, Buenos Aires: CEIL-PIETTE.
- Cuenca, María Joseph (1996) "Mecanismos lingüísticos y discursivos de la argumentación", *Comunicación, lenguaje y Educación*, 25.
- Culioli, Antoine (1990) *Pour une linguistique de l'énonciation : Opérations et représentations*, T. 1, París: Ophrys.
- De Beaugrande, Robert y Wolfgang Dressler (1981) *Introducción a la lingüística del texto*, Barcelona: Ariel, 1997.
- De Certeau, Michel (1984) *La invención de lo cotidiano*, México: Universidad Iberoamericana, 1999.
- De Ípola, Emilio (1986) "Crítica a la teoría althusseriana de la ideología", en *Ideología y discurso populista*, Buenos Aires: Folios.
- De Ípola, Emilio (1997) *Las cosas del creer*, Buenos Aires: Ariel.
- Di Stéfano, Roberto y Zanatta, Loris (2000) *Historia de la Iglesia Argentina*, Buenos Aires: Mondadori.
- Donatello, Luis Miguel (2002) *Ética católica y acción política: los Montoneros, 1966-1976*, Tesis de Maestría de Investigación en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Donatello, Luis Miguel (2005) *El catolicismo liberacionista en la Argentina y sus opciones político-religiosas. De la efervescencia social en los 60' a las impugnaciones al neoliberalismo en los 90'*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Doren, André (2005) "Simulacro e reversibilidad en el discurso religioso 'neopentecostal'", *Debates do NER*, 7.
- Doutre, Jean (2003) "Romans as Read in the School and in the Cloister: The Commentaries of Peter Abelard and William of Saint Thierry", *Society of Biblical Studies*, Meeting 22-25 de noviembre, Vanderbilt University, Atlanta. Disponible en http://www.vanderbilt.edu/AnS/religious_studies/SBL2003/Abelard.htm.
- Dri, Rubén (1987) *La Iglesia que nace del pueblo: crisis de la Iglesia de cristiandad y surgimiento de la Iglesia popular*, Buenos Aires: Nueva América.
- Dri, Rubén (1997) *Proceso a la Iglesia argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem*, Buenos Aires: Biblos.
- Ducrot, Oswald (1984) *El decir y lo dicho*, Buenos Aires: Paidós, 1994.
- 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*, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- Egins, Suzanne (1994) *An Introduction to Systemic Functional Linguistics*, Londres: Pinter.
- Egins, Suzanne y James Robert Martin (1997) "Géneros y registros del discurso", en Teun van Dijk (Ed.), *El discurso como estructura y proceso*, Gedisa: Barcelona, 2000.
- Egins, Suzanne y James Robert Martin (2003) "El contexto como género: Una perspectiva lingüística funcional", *Revista Signos*, 36 (54). Disponible en http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-09342003005400005&script=sci_arttext.
- Esquivel, Juan Cruz (2004) *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Bernal: Editorial de la Universidad de Quilmes.
- Ezcurra, Ana María (1988) *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo en América Latina*, Buenos Aires: Puntosur.
- Fernández, Arturo. (1990) *Sindicalismo e Iglesia*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Foucault, Michel (1965) *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2000.

- Foucault, Michel (1969) *L'Archéologie du savoir*, París: Gallimard.
- Fuchs, Catherine (1994) *Paraphrase et énonciation*, París: Ophrys.
- Gallardo, Susana (1998) "Boletines informativos en la universidad: un análisis contrastivo", *Signo y Seña*, 10.
- Gallardo, Susana (2005) *Los médicos recomiendan. Un estudio de las notas periodísticas sobre salud*, Buenos Aires: Eudeba.
- Giussani, Pablo (1986) *Los días de Alfonsín*, Buenos Aires: Legasa.
- 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*, Berlín: W. de Gruyter.
- 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*, Buenos Aires: San Pablo.
- Greimas, Algirdas Julien (1993) "La Parabole: une forme de vie", en Louis Panier (ed.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, París: Cerf.
- Grize, Jean Blaize (1996) *Logique naturel et communication*, París: PUF.
- Guilhaumou, Jacques, Denise Maldidier y Régine Robin (1994) *Discours et archive. Expérimentations en analyse du discours*, Lieja: Mardaga.
- Guimarães, Eduardo (2002) *Semântica do Acontecimento – um estudo enunciativo da designação*, Campinas: Pontes.
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood (1978) *El lenguaje como semiótica social*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood (1992) "Some lexicogrammatical features of the Zero Population Growth text", en Mann & Thompson (Eds.) *Discourse description: diverse analyses of a fund-raising text*, Ámsterdam: John Benjamins.
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood (1994) *An introduction to Functional Grammar*, London: Arnold, segunda edición (1º ed.1984).
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood y James Robert Martin (1993) *Writing Science: Literacy and discursive power*, Londres: Routledge - Falmer.
- 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: Oxford University Press.
- Hasan, Ruquaiya (1995) "The conception of context in txt", en Peter Fries y Michael Gregory (Eds.), *Discourse in Society: Systemic functional perspectives*, Norwood: Ablex.
- 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.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993) *Catholicisme pour la mémoire*, París: Cerf.
- Jitrik, Noé (2005) "La literatura en posición", *UBA: Encrucijadas. Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 33.
- 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*, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- Kabatek, Johannes (2005) "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 Ibérica", *Lexis*, 29.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine (1981) *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*, Buenos Aires: Hachette, 1987.
 - Krotsch, Pedro (1988) "Iglesia, educación y Congreso Pedagógico", en Ana María Ezcurra (1988) *Iglesia y transición democrática*, Buenos Aires: Puntosur.
 - Laclau, Ernesto (2000) *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
 - Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1985) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI, 1987.
 - Landi, Oscar (1988) *Reconstrucciones*, Buenos Aires: Puntosur.
 - Legendre, Pierre (1974) *El amor del censor. Ensayo sobre el orden dogmático*, Buenos Aires: Anagrama, 1993.
 - Legendre, Pierre (2004) *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, París: Mille et Une Nuits.
 - Lévy-Strauss, Claude (1958) *Antropología estructural*, Madrid: Altaya, 1998.
 - Löwy, Michael (1995) *Guerra de dioses*, México: Siglo XXI.
 - Maingueneau, Dominique (1976) *Introducción a los métodos del análisis del discurso*, Buenos Aires: Edicial, 1989.
 - Maingueneau, Dominique (1983) *Sémantique de la polémique*, Lausana: L'Age de l'homme.
 - Maingueneau, Dominique (1984) *Genèses du discours*, Lieja: Mardaga.
 - Maingueneau, Dominique (1996) *Les termes clés de l'analyse du discours*, París: Seuil.
 - Maingueneau, Dominique (2001) "¿Situación de enunciación' o 'Situación de comunicación'?", en *Revista Discurso.Org*, 3 (5). Disponible en http://www.revista.discurso.org/articulos/Num5_Art_Maingueneau.htm.
 - Maingueneau, Dominique y Patrick Charaudeau (2002), *Dictionnaire d'analyse du discours*, París: Seuil.
 - Mallimaci, Fortunato (1992) "El catolicismo argentino: del liberalismo integral a la hegemonía militar", en AA.VV. *500 años de cristianismo en la Argentina*, Buenos Aires: Nueva Tierra- CEHILA.
 - Mallimaci, Fortunato (1997) "Catolicismo y militarismo en la Argentina (1930-1983) : de la Argentina liberal a la Argentina católica", en Emilio Fermín Mignone (dir.) *La Iglesia de Quilmes durante la dictadura militar. 1976-1983. Derechos humanos y la cuestión de los desaparecidos. Avance de investigación*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
 - 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)*, Ginebra: Labor et Fides.
 - 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.
 - Mignone, Emilio Fermín (1986) *Iglesia y dictadura*, Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.
 - Mignone, Emilio Fermín (1992) "Dictadura e Iglesia en Quilmes. Contexto para una investigación", en *Revista de Ciencias Sociales*, 4.
 - Mortureux, Marie-Françoise (1993) "Paradigmes désignationnels", *Seme*, 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*, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
 - Oesterreicher, Wulf (2002) "Autonomización del texto y recontextualización. Dos problemas fundamentales en las ciencias del texto", en Eduardo Hopkins Rodríguez

(Ed.) *Homenaje a Luis Jaime Cisneros*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Orlandi, Eni Pulcinelli (1987) "O discurso religioso", en *A liguagem e seu funcionamento*, CampinaS: Pontes.
- Pêcheux, Michel (1975) *Les verités de la Palice*, París: Maspero.
- Pêcheux, Michel (1978) *Análisis automático del discurso*, Madrid: Gredos, Madrid, 2º ed. aumentada (1º ed. 1969).
- Pêcheux, Michel (1981) "Préface" a "Analyse du discours politique (le discours communiste adressé aux chrétiens", *Langages*, 62.
- Pêcheux, Michel, Claude Haroche y Paul Henry (1971) "La sèmantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours", *Langages*, 24.
- Poulat, Émile (1977) *Èglise contre Bourgeoisie*, París:Casterman.
- Poulat, Émile (1981) "Desbordes del campo religioso" en AAVV (1981) *Religión y política*, Buenos Aires: Hachette.
- Poulat, Émile (1983) *Le catholicisme sous observation*, París: Le Centurión.
- Récanati, François (1985) *La transparencia de la enunciación*, Buenos Aires: Hachette, 1988.
- Ribeiro, Jaçanã (2005) "O simulacro da alteridade: una análise discursiva do ritual de exorcismo da Igreja Universal do Reino de Deus", *Debates do NER*, 7.
- Schimtt, Carl (1921) *El catolicismo como forma política*, Madrid: Tecnos, 2000.
- Schimtt, Carl (1922) *Teología política*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1984.
- Schlegel, Jean-Louis (2006) "Les machines à faire-croire. I. Formes et fonctionnements de la spatialité religieuse", *Archives de sciences sociales des religions*, 132.
- Sigal, Silvia y Veron, Eliseo (1986) *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires: Eudeba, 2004.
- Soneira, Abelardo Jorge (1985) *Las estrategias institucionales de la Iglesia Católica. De la caída del peronismo a la caída del peronismo (1955-1976)*, Tesis doctoral presentada en la Universidad del Salvador, Buenos Aires.
- Soneira, Abelardo Jorge (1986) "La Iglesia católica argentina a 20 años del Concilio", en *Revista del CIAS*, 350.
- Soneira, Abelardo Jorge (1989) *Las estrategias institucionales de la Iglesia católica (1988-1976)*, 2 T, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Swales, John (1990) *Genre Analysis. English in academic and research settings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tamayo Acosta, Juan José (1989) *Para comprender la Teología de la Liberación*, Estella: Verbo Divino.
- Tinianov, Iuri (1924) "El hecho literario" en Émil Volek (Ed.) (1992) *Antología del Formalismo ruso*, 1, Madrid: Fundamentos, 1992.
- Tomachevsky, Boris (1925) "Thématique" en Tzvetan Todorov (ed.) (1965) *Théorie de la littérature*, París: Seuil.
- Troeltsch, Ernst (1956) *The social teaching of Christian Churches*, Nueva York: George Allen.
- Vallejos Llobet, Patricia (2004) "Los géneros del discurso de las ciencias pedagógicas: una aproximación contrastiva en el marco histórico de la comunidad científica argentina", *RASAL. Revista de la Sociedad Argentina de Lingüística*, 2.
- Vallejos Llobet, Patricia (2005) "El discurso científico en la Argentina a principios del siglo XX", en *Signo y Seña*, 14.
- Van Dijk, Teun (1983) *La ciencia del texto*, Barcelona: Paidós, 1992.
- Van Dijk, Teun (1990) *La noticia como discurso*, Barcelona: Paidós.
- Verbitsky, Horacio (2006) *Doble juego. La Argentina católica y militar*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Verón, Eliseo (1986) "Semiosis de lo ideológico y del poder", *Espacios de crítica y producción*, 1.
- Verón, Eliseo (1987) "La palabra adversativa" en AAVV *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*, Buenos Aires: Hachette.

- Verón, Eliseo (1988) *La semiosis social. Fragmentos de una teoría del discurso*, Buenos Aires: Gedisa, 1992.
- Verón, Eliseo (1988) "Presse écrite et théorie des discours sociaux: production, réception, régulation", en *La presse. Produit, production, réception*, París: Didier Erudition.
- Verón, Eliseo (2004) "Diccionario de lugares no comunes", en *Fragmentos de un tejido*, Barcelona: Gedisa.
- Voloshinov, Valentín Nicolai (1929) *Marxismo y filosofía del lenguaje*, Madrid: Alianza, 1992.
- Zanatta, Loris (1996) *Del Estado liberal a la Nación Católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943)*, Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Zoppi-Fontana, Mónica (1997) *Cidadãos modernos. Discurso e representação política*, Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas.